

CA'FER es-SÂDİK

(جعفر الصادق)

Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed
el-Bâkır b. Âlî Zeynîl'âbidîn
(ö. 148/765)

İsnââşeriyye'nin altıncı,
İsmâiliyye'nin beşinci imamı,
Ca'ferî fıkımın kurucusu.

80 (699) veya 83 (702) yılında Medine'de doğdu. Babası İsnââşeriyye'nin beşinci imamı Muhammed el-Bâkır, annesi Hz. Ebû Bekir'in torunu olan Kâsım b. Muhammed'in kızı Ümmü Ferve'dir. Böylece Ca'fer es-Sâdık'ın soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır. Künyesi büyük oğlu İsmâil'e nisbetle Ebû İsmâil ise de onun kendisinden önce vefat etmesi sebebiyle daha çok Ebû Abdullah, bazan da Ebû Mûsâ diye anılmıştır. Lakaplarının en meşhuru Sâdık olup Sâbir, Fâzıl, Tâhir ve Âtır lakaplarıyla da zikredilmiştir.

Dedesı Zeynelâbidîn'in ölümü sırasında on beş yaşında olan Ca'fer es-Sâdık, ilk bilgileri ondan ve babası Muhammed el-Bâkır'dan aldı. Babasının on dokuz yıl süren imâmetinden sonra kendisi de otuz dört yıl aynı vazifeyi devam ettirdi.

Şîî âlimler, Hz. Ali'nin Hasan ve Hüseyin'i kendisinden sonra imam tayin ettiği gibi Muhammed el-Bâkır'ın da oğlu Ca'fer'i imam olarak belirlediği görüşündedirler. Onlara göre Bâkır, "Biz yeryüzünde güçsüz düşürülenlere lufufta bulunmak, onları önderler yapmak, yine onları vârisler yapmak istiyoruz" (el-Kasas 28/5) meâlindeki âyetle ifade edilen kimseler arasında Ca'fer es-Sâdık'ın da bulunduğunu belirtmiş, vefatı sırasında ona, mensuplarına karşı iyi davranmasını tavsiye etmiş ve kendisine "kâim" in kim olacağı sorulduğunda eliyle Ca'fer'e dokunarak, "Hz. Peygamber'in âl-i beytinin kâimi budur" diye cevap vermiştir. Onun bu ifadeleri, Ca'fer es-Sâdık'ın imâmeti konusunda mütevâtir deliller olarak kabul edilmiştir (Tabersî, s. 267-268, 273-276; Meclisî, XLVII, 12-15).

Uzun süren imâmet devresinde çeşitli kesimlere mensup geniş İslâm toplumuyla iyi münasebetler kuran Ca'fer es-Sâdık, Sünnî kaynaklarda da daima hürmetle anılan ilmi bir şahsiyet olarak benimsenmiştir. Emevî ve Abbâsî devirle-

rini idrak eden ve mensubu olduğu Hâşimîler'in imamı olarak onların durumunu korumaya çalışan Ca'fer, amcası Zeyd b. Ali'nin isyan edip öldürülmesinden sonra (122/740) ağırlaşan şartların tesiriyle siyasetten tamamen uzaklaşmış, Medine'de ilimle meşgul olmuş ve bu şekilde Emevîler'in baskılarından kurtulabilmiştir. Abbâsîler devrinde de siyasî- idarî tutum açısından önemli bir değişikliğin olmadığını görerek kendisini ilme vakfetmiştir. Özellikle amcazadeleri Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile İbrâhim b. Abdullah'ın 145 (762) yılındaki isyanlarına muhalefet etmiş, onlara başarılı olamayıp öldürülebileceklerini söylemiştir. Hadiselerin Ca'fer es-Sâdık'ın tahmin ettiği istikamette gelişmesi, daha sonra Şîa tarafından onun geleceği bilmesi şeklinde değerlendirilmiştir.

Ca'fer es-Sâdık Medine'de vefat etti. Şîî rivayetler onun Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir. Cenazesi Cennetü'l-Baki'da babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in kabirlerinin yanına defnedildi. Mezarı Vehâbîler'in tahribine kadar ziyaret mahalli olarak kalmıştır. Ca'fer es-Sâdık'ın, amcası Hüseyin b. Ali Zeynelâbidîn'in kızı olan ilk hanımı Fâtıma'dan İsmâil, Abdullah, Ümmü Ferve; Hamîde el-Berberiyye adlı ikinci hanımından Mûsâ, İshak, Fâtıma, Muhammed; diğer hanımlarından da Abbas, Ali ve Esmâ olmak üzere on çocuğu olmuştur. Ölümünden sonra Şîa, oğulları İsmâil adına kurulan İsmâiliyye ve Mûsâ el-Kâzım'ı imam tanıyan İsnââşeriyye olmak üzere iki büyük gruba ayrıldı.

Hadis, tefsir, fıkıh, akaid, cedel, lugat ve tarih gibi alanlarda yoğun bir faaliyetin görüldüğü, değişik fikir ve görüşlerin firkalaşmayı meydana getirmeye başladığı II. (VIII.) yüzyılda İslâmî konulardaki düşüncelerini daha toplayıcı bir tarzda ortaya koyan Ca'fer es-Sâdık, bununla birlikte sapık firkalarla mücadele etmekten de geri durmamıştır. Bu sebeple çağdaşlarının takdirini kazanmış, ancak çeşitli zümreler onun farklı meziyetlerini ön plana çıkarmışlardır. İsnââşeriyye'ye göre o bütün gizli, felsefî, tasavvufî, fikhî, kimyevî ve tabii ilimlere, ayrıca Zebur, Tevrat, İncil'e ve İbrâhim'in suhufuna, Hz. Fâtıma'nın mushafına, her türlü helâl ve harama, geçmiş ve gele-

cekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cefr ilmine vâkıftır; ilâhî ilimlerin taşıyıcısı ve Şîa'nın altıncı imamıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Mûsâ ve Hızır kıssasındaki ihtilâfta her ikisinin de haberdar olmadığı hususları bilen, başlangıçtan kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Hz. Peygamber'den veraset yoluyla öğrenmiş olan kimsedir (Küleynî, I, 223-227). Hattâbiyye, Bezîgiyye, Umeyriyye, Nâvûsiyye ve Mufaddaliyye gibi müfrit Şîî firkaları, İsmâiliyye imamı ve dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık hakkında bundan daha aşırı fikirler ileri sürerken (Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, tür.yer.) onun Ali'den üstün, mehdî, peygamber ve hat-ta ilâh olduğunu iddia etmişlerdir (Nevbahtî, s. 37-41; Eş'arî, s. 11-13, 25-28). Buna karşılık Ehl-i sünnet Ca'fer'i hadislerle uğraşan, fıkıhta müctehid derecesine ulaşmış, sezgi gücü yüksek, doğru sözlü, nakline ve görüşlerine güvenilir bir hadis ve fıkıh âlimi olarak değerlendirmektedir (fikhî görüşleri için bk. CA'FERİYYE).

Hadis ilminde sika* kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın kendilerinden hadis rivayet ettiği kimselerin başında babası ile anne tarafından dedesi olan Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir gelmektedir. Bunlardan başka Ubeydullah b. Ebû Râfî, Urve b. Zübeyr, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfî ve Zührî'den rivayette bulunmuştur. Mâlik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, Ebû Âsım en-Nebîl, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Yahyâ el-Kattân, oğulları İsmâil, Muhammed, Mûsâ el-Kâzım, İshak ve Şîa kaynaklarında sayıları 4000'e ulaştığı belirtilen kimseler kendisinden hadis dinlemiş ve rivayette bulunmuşlardır. Rivayetleri Buhârî'nin *el-Câmî 'u's-şâhih*'i dışında *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. Buhârî'nin bu eserinde Ca'fer'den rivayette bulunmaması, onun hadis konusunda zayıf oluşu yüzünden değil meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzû hadisleri ona isnat etmeleri sebebiyledir (Şeybî, I, 194). Nitekim Buhârî *el-Edebü'l-müfred*'inde ve diğer eserlerinde onun rivayetlerine yer vermiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın Ebû Hanîfe ile Medine ve Irak'ta, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Hafs b. Sâlim ile de Mekke'de ilmi münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Zührâ b. A'yen ile kardeşleri Bekir

ve Hamrân, Cemîl b. Sâlih, Muhammed b. Müslim et-Tâifî, Büreyd b. Muâviye, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Ebû Basîr, Muhammed el-Halebî, Abdullah b. Sinân, Ebû's-Sabbâh el-Kinânî öğren-cilerinden bazılarıdır.

Ca'fer es-Sâdık tasavvuf tarihinde de önemli bir yere sahiptir. İlk sûfîlerin hayyat hikâyelerini anlatan Ebû Nâsir es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıf müelliflerin ondan hiç bahsetmemiş veya nâdiren atıfta bulunmuş olmalarına karşılık Ebû Nuaym el-İsfahânî *Hilyetü'l-evliyâ*'da kendisine geniş yer ayırmıştır (I, 3-20). Attâr ise *Tezkiretül-evliyâ*' adlı eserine onunla başlar. Bütün sûfîlerin evliyadan saydıkları Ca'fer es-Sâdık tarikat silsilelerinde de önemli bir yer tutar. Nakşibendiyye ve Bektaşîyye mensupları ona tarikat silsilelerinde yer verir, Bâyezîd-i Bistâmî'yi onun müridi olarak görürler (Abdülmecîd el-Hânî, s. 180-188). Bir tarikat olmaktan çok tasavvufî bir tavır ifade eden Aşkîyye mensupları silsilelerini Ca'fer es-Sâdık'la başlatırlar. Nî'metullâhiyye, Nûrbahşîyye ve Zehebîyye gibi Şîî tarikatları da onun tasavvuf bakımından önemini kabul etmişlerdir. Bununla beraber genel olarak Şîa Ca'fer es-Sâdık'ın tasavvufu hiçbir ilgisinin bulunmadığını, sûfîleri kendisine düşman bildiğini ve onlarla mücadele etmeyi dinî bir görev saydığını ileri sürerler (Ma'sûm Ali Şah, I, 209; Müderrisî, s. 180-188). Cefr, havas, tılsım gibi birtakım gizli ilimlerin, gaybı ve geleceği bilme ile ilgili bazı olağan üstü yeteneklerin ona nisbet edilmesi (İbn Haldûn, I, 781, 797; *Keşfü'z-zunûn*, I, 591), daha ziyade son dönem mutasavvıfları için ilgi çekici olmuş, bu ise birçok hurafâ inanç ve uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır (Şeybî, I, 192-210).

İnsanların din konusunda bilmeleri zaruri olan başlıca hususları, Allah'ı kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olarak tanımak, O'nun nimetlerini ve O'na karşı yapılması gereken vazifeleri bilmek, küfür ve irtidada sebep olacak şeylere vâkif olmak şeklinde gösteren (Şeyh el-Müfid, s. 282) Ca'fer es-Sâdık'a göre Allah hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez. Allah kulların tasavvur ettiği her türlü hayal ve vehmin ötesindedir, gözler O'nu idrak edemez. Ca'fer, Hz. Peygamber'in mi'racda Allah'ı görüp görmediği hususu kendisine sorulduğunda "kalbiyle gördü" şeklinde cevap vermiştir (*A'yanü's-Şî'a*, I, 661). İnsanların ihti-

yarî fiillerinin kendilerine nisbet edileceğini, fiillerin hayır veya şer olmasından dolayı mükâfat ve ceza görecekle-rini belirten Ca'fer es-Sâdık, kıyamet gününde Allah'ın bütün mahlûkatı toplayacağını, onları emirlerini yerine getirmekten dolayı mesul tutacağını, iradeleri dışında mâruz kaldıkları şeylerden dolayı ise sorumlu tutmayacağını söylemiştir (Şeyh el-Müfid, s. 282). Büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ona nisbet edilen görüş, günahkâr müminin günahı miktarınca azap gördükten sonra cehennemden çıkıp cennete gireceği şeklindedir. Ona göre büyük günahlar şirk, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, ebeveyn itaatsizlik, adam öldürmek, namuslu kadınlara zina isnâdında bulunmak, yetim malı yemek, sa-vaştan kaçmak, yalan yere yemin etmek, ribâ, zina, hıyanet, zekât vermemek, yalancı şahitlik, içki içmek, namazı terketmek, ahdi bozmak, akrabalık münasebetini kesmek, yalan söylemek, Allah'a karşı nankörlük, ölçü ve tartıda hile yapmak, livâta ve bid'at olmak üzere yirmiyi aşkındır (Medlisî, XLVII, 216-217; *A'yanü's-Şî'a*, I, 663).

Kur'an-ı Kerîm tefsirinin re'ye dayandırılmasını tasvip etmeyen Ca'fer es-Sâdık, böyle bir tefsirde isabet edilse bile sahibinin Allah katında bir ecir elde edemeyeceğini söylemiştir. Re'y ile yapılan tefsiri tamamıyla kabul veya reddetmeyen İmâmîyye ise imamların beyanına aykırı olan açıklamalara karşı çıkmaktadır.

Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen, "Takıyye" benim ve atalarımın dinidir, takıyyeye uymayanın dini yoktur" ve, "Durumumuzu ifşa eden onu inkâr eden gibidir" şeklindeki sözler, başkalarının bilmediği, kendisinin de yayılmasını istemediği ve özellikle devlet yönetimini ilgilendiren bazı düşüncelerinin bulunduğu izlenimini vermektedir. Fakat muhtemel tehlikeleri önlemek amacıyla konulan bu prensip, daha sonraki Şîî fırkalarının zaman zaman istismar edilmiş, sübjektif sebeplerle inançlarını gizleme, prensiplere aykırı davranma ve taahhütlerini yerine getirmeme gibi uygulamalara yol açmıştır. *Bedâ'* konusundaki Şîî düşüncesi de oğlu İsmâil'in erken ölümü dolayısıyla ona nisbet edilmiştir (Nevbahtî, s. 55). Gerekli şartlar hazırlanmadan devlet reisine isyan etmenin faydadan çok zarar getireceğini düşünen Ca'fer es-Sâdık, babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in yolunu takip ederek fitneden mümkün

olduğu kadar uzaklaşmaya gayret göstermiş, Muhammed en-Nefsüzzekiye ile kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ı da bu sebeple isyandan vazgeçirmeye çalışmıştır. Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Ca'fer es-Sâdık rec'at, bedâ, tenâsüh, gaybet, hulûl ve teşbih ile ilgili hususlardan tamamen tenzih edilmiştir (Şehristânî, I, 166).

Şîa'ya göre imamların bilgisi hata ihtimali bulunmayan ledünnî bilgi türünden olduğu için Ca'fer es-Sâdık'ın fıkıhla ilgili görüşleri de delillerinden istinbat edilerek ulaşılmış akli bilgiler olmayıp Hz. Peygamber'den kendisine intikal eden ilâhî bilginin sonucudur. Bu sebeple o helâl ve haramlarla ilgili gerçekleri bilmek için diğer müctehidler gibi ic-tihad ederek belli bir hükme ulaşma durumunda değildir. Ehl-i sünnet âlimleri ise Ca'fer es-Sâdık'ı, başta Kitap ve Sünnet olmak üzere dayanacağı kaynakları ve icihadında uygulayacağı metotları bulunan ve kesinlikle mâsum olmayan bir müctehid olarak kabul etmektedirler.

Şîa grupları Ca'fer es-Sâdık'a pek çok mucize isnat etmiş, bütün dua ve dileklerinin kabul olunduğunu, dünyadaki bütün lisanları bildiğini iddia ederek (Medlisî, XLVII, 63-161) hemen her konuda söylenmiş hikmetli sözlerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sözlerle "nesrû'd-dürer" (saçılmış inciler) denilmektedir.

Ca'fer es-Sâdık'ın tabii ilimler ve özellikle kimya konusunda geniş çalışmaları bulunduğu, nitrik asit ve kezzap ile tuz ruhunun karışımından meydana gelen ve altın eritmeye mahsus bir sıvı olan "aqua regia"yı (el-mâû'l-melikî, kral suyu) keşfettiği ve kimya konusundaki bilgilerini kabiliyetli gördüğü öğrencisi Câbir b. Hayyân'a öğrettiği yaygın rivayetler arasındadır (geniş bilgi için bk. el-Hâşimî, tür.yer.). Ancak bu rivayetlerin doğruluğu çok şüphelidir. J. F. Ruska, P. Kraus gibi bazı şarkiyatçılar kimya, cefr, havas gibi konularda Ca'fer'e isnat edilen rivayetlerin asılsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ruska'ya göre o dönemde Medine'de kimya ile ilgilenmeyi mümkün kılacak şartlar mevcut değildi; ayrıca "bu takvâ ehli insanlar"ın teorik veya pratik kimya bilgilerine ulaşmaları imkânsızdı. Ancak bazı araştırmacılar, Ca'fer'in genellikle Medine'de yaşamakla birlikte Irak'a giderek bir süre orada kaldığını (Şehristânî, I, 166) ve kimya, tıp, astronomiye özel merakı olan ve bu alanda birkaç kitabın Arapça'ya çevrilmesini sağ -

layan Hâlid b. Yezîd'in (Muâviye'nin torunu) halasının oğlu olduğunu dikkate alarak kimya ile ilgilenmiş olabileceğini belirtmişlerdir (Sezgin, IV, 129). Bununla birlikte gerek kimya gerekse cefr, tılsım, havas, hurûf gibi sırrî ilimlerde uzman olduğu, kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar tamamen asılsız olmasa bile büyük ölçüde mübalağalıdır. Bu hususta kendisine isnat edilen görüş, bilgi ve eserlerin çoğu, aslında sonraki Şîf-Bâtî'nî zümrelere ait olup Ca'fer'in bütün müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğini istismar etmek üzere ona izâfe edilmiştir. Nitekim Buhârî'nin, Ca'fer'in yanına girip çıkanların onun ağzından hadis uydurduklarını göz önünde bulundurarak ondan nakledilen hadislerle itibar etmemesi de daha hayatta iken çevresinin kendisi hakkında yakıştırmalar yapmaya başladığını göstermektedir.

Eserleri. Ca'fer es-Sâdık'ın yüzlerce kitap ve risâle yazdığı ileri sürülmektedir. Bunların büyük bir kısmının ona nisbeti şüpheli olup yaşadığı dönem, çevresi, ilmi ve dinî şahsiyeti dikkate alınırsa bilhassa kimya ve cefr gibi konulara dair kitapların onun telifleri olması imkânsız gibidir. Bu konuda hayli müsamahakâr olanlar bile Ca'fer'in bu alanlarda eser yazıp yazmadığının bilinmediğini söylemektedirler (Sezgin, IV, 129-130). Aslında Ca'fer'in öğrencisi olduğunu söyleyen ve onu söz konusu ilimlerde otorite kabul eden Câbir b. Hayyân'ın bu ilimlerle ilgili bir tek eserinin bile adını zikretmemesi, bu eserler üzerindeki tereddütleri daha da artırmıştır.

Ca'fer es-Sâdık'ın zamanımıza ulaşan eserleri şunlardır: 1. *Mişbâhu's-şerî'a ve miftâhu'l-ḥakîka*. Ca'fer es-Sâdık'ın dinî ve ahlâkî muhtevalı sözlerinin 100 babda ele alındığı bu eserin çeşitli yazma nüshaları British Museum'da, Meşhed ve Haydarâbâd Osmanîye Üniversitesî kütüphanelerinde bulunmaktadır. Kitap Delhi (1856), Tebriz (1278) ve Tahrân'da (1314) yayımlanmış, ayrıca Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte Hasan el-Mustafavî tarafından neşredilmiştir (Tahrân 1363 hş.). 2. *Tefsîrül-Kur'ân*. En eski nüshası hicrî X. asra ait olan bu eserin Bankipûr, Bohâr ve Aligarh kütüphanelerinde yazmaları mevcuttur. 3. *Kitâbü'l-Cefr. el-Hâfiye fi'l-cefr, el-Hâfiye fi 'ilmi'l-hurûf* veya *el-Hâfiye* adlarıyla da anılan eserin yazma nüshaları British Museum'da, İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye, Dârü'l-kütübî'l-Misriyye (Tal'at), Süleymaniye (Cârullah) ve

Köprülü kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. *İhtilâcül-a'zâ*. İnsan organlarındaki titremeler ve bunların sebep olduğu hastalıklardan bahseden eserin yazma nüshaları Berlin Staatsbibliothek ile Gotha, Topkapı (III. Ahmed) ve Kastamonu kütüphanelerinde mevcuttur. 5. *Heyâkilü'n-nûr (es-Seb'a)*. Tılsımdan bahseden bu eserin iki nüshası Bibliothèque Nationale ve Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. 6. *Esrârü'l-vahy*. Hicrî X ve XIII. yüzyılda istinsah edilen iki yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hamidiye ve Hasan Hüsnü Paşa) bulunan küçük bir risâledir. 7. *Ḥavâşşü'l-Kur'ânî'l-azîm*. Hicrî IV ve XI. yüzyılda istinsah edilmiş nüshalarının bulunduğu bilinen risâlenin bir yazması Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir. 8. *Kitâbü't-Tevhîd ve'l-ihlîlce*. Mufaddal b. Ömer'den rivayet edilen bu eser *Tevhîdü'l-Mufaddal* diye de anılır. Meşhed, Tebriz ve Kâzimiye kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan eser, *Kitâbü't-Tevhîd ve'l-edille ve't-tedbîr* adıyla 1329'da İstanbul'da basılmış, Fahreddin et-Türkistânî tarafından 1065'te (1654) Farsça'ya çevrilmiştir. 9. *Risâletü'l-veşâyâ ve'l-fuşûl*. Kimya ile ilgili olup *Risâle fi 'ilmi's-sînâ'a ve'l-haceri'l-mükerrrem* olarak da bilinir. Nuruosmaniye, Râmpûr ve Halep kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan risâle Almanca tercümesiyle birlikte J. Ruska tarafından neşredilmiştir (Heidelberg 1924). 10. *Du'a'ü'l-cevşen*. Birkaç varak hacmindeki risâlenin hicrî XI. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (bu eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Sezgin, I, 529-530).

Bunların dışında *Menâfi'u süveri'l-Kur'ân*, *Kitâb fi isbâtî's-şanî*, *Es'ile 'anî'n-nebî*, *Münâzaratü's-Sâdık fi't-tafzîl beyne Ebî Bekir ve 'Alî*, *el-Ed'î-yetü'l-üsbü'îyye*, *Du'a'*, *Kitâbü's-Sirât*, *Ḥırz*, *el-Hikemü'l-Ca'feriyye*, *Risâle fi'l-kimyâ*, *Ta'rifü tedbîri'l-hacer*, *el-Edille 'ale'l-ḥalk ve't-tedbîr*, *Risâle fi fazlî'l-Hacer* ve *Mûsâ, İhtiyârâtü'l-eyyâm ve's-şühûr*, *Maḥmûdâtü'l-eyyâm*, *Cedvel fi mezhebi's-sinîn ve's-şühûr ve'l-eyyâm*, *Melhame*, *el-Kur'a*, *Risâletü'l-fe'l*, *Sirâcüz-zulme* ve *es-Silkü'n-nâdır* gibi eserler Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilmektedir (geniş bilgi için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 104; Sezgin, I, 528-531; Muhsin el-Emin, I, 668-669).

Ca'fer es-Sâdık hakkında yazılmış çok sayıda monografiden bazıları şunlardır: Meclisî, *Târîhu'l-İmâm Ca'fer es-Şâ-*

dık (Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLVII. cilt içinde); *Aḥbârü'l-İmâm Ca'fer es-Şâdık ma'a'l-Manşûr* (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 98/18); J. F. Ruska, *Arabische Alchemisten II* (Heidelberg 1924); Muhammed Yahyâ el-Hâsimî, *el-İmâmü's-Sâdık mülhimü'l-kimyâ* (Halep 1959); Abdülâzîz Seyyidülehl, *Ca'fer b. Muhammed* (Beyrut 1954); Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm es-Sâdık ḥayâtüh ve arâ'üh ve fıkhuḥ* (Kahire, ts.); Muhammed el-Halîlî, *Tıbbü'l-İmâm es-Şâdık* (Necf 1385/1966); Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmâm Ca'fer es-Şâdık* (Kahire 1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, *el-Heftü's-şerîf* (nşr. M. Gâlib), Beyrut 1980, tür.yer.; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 198; Ya'kübî, *Târîḥ*, II, 381-382; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 175, 215; Nevbahtî, *Fıraḳu's-Şî'a*, s. 37-41, 55; Taberî, *Delâ'ilü'l-imâme*, Beyrut 1988, s. 110-143; Es'arî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 11-16, 25-28; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kaḳf*, I, 223-227, 472-476; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 113, 223; Şeyh el-Müfîd, *el-İrşâd*, Beyrut 1979, s. 276-287; Ebû Nuaym, *İlîlce*, I, 3-20; III, 192-206; Tabersî, *l'âmü'l-verâ bi-a'lâmi'l-hudâ* (nşr. A. Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 266-285; Şehrîstânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 165-166; İbn Teymiyye, *Minḥacü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1986, IV, 52-55; Zehebî, *Tezkiretül-huffâz*, I, 166-167; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ*, VI, 255-270; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 322-328; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 781, 797; *Keşfü'z-zunûn*, I, 591; Meclisî, *Târîhu'l-İmâm Ca'feri's-Sâdık (Biḥârü'l-envâr içinde)*, Beyrut 1403/1983, XLVII, 12-15, 63-161, 216-217; Abdülmecîd el-Hânî, *el-Ḥadâ'îku'l-verdiyye*, Kahire 1308, s. 180-188; Ma'sum Ali Şah, *Ṭarâ'îk*, I, 209; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 104; Sezgin, *GAS*, I, 528-531; IV, 128-131; M. Yahyâ el-Hâsimî, *el-İmâmü's-Sâdık mülhimü'l-kimyâ*, Halep 1959; Âdî Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1384/1964, II, 162-168, 171-172; Ahmed Emin, *Zuh-rü'l-İslâm*, Beyrut 1388/1969, IV, 114-118; Sarton, *Introduction*, I, 508; A. Mî Duhayyîl, *E'immetünâ*, Beyrut 1402/1982, I, 407-487; Şeybî, *es-Şîla*, I, 192-210; *A'yânü's-Şî'a*, I, 659-677; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-fikri'l-Arabî ilâ eyyâm İbn Haldûn*, Beyrut 1983, s. 266-269; M. Ebû Zehre, *el-İmâm es-Sâdık*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî); Âdil el-Edîb, *el-E'immetü'l-İşnâ'aşer*, Beyrut 1405/1985, s. 165-184; Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, Kahire 1986; M. Cevâd el-Mağniyye, *es-Şî'a ve't-teşeyyûc* (es-Şî'a fi'l-Mizân içinde), Beyrut 1409/1989, s. 232-236; Müderrisî, *Me-bânî-i İrfân-ı İslâm*, Kum 1410, s. 180-188; John B. Taylor, "Ja'far al-Sâdîq, Spiritual Forebear of the Sûfis", *IC*, sy. 2 (1966), s. 97-101; Celâl Kırcâ, "Ca'fer es-Sâdık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, Kayseri 1989, s. 95-112; K. V. Zettersteen, "Ca'fer", *İA*, III, 7; M. G. S. Hodgson, "Dja'far al-Sâdık", *EI*² (İng.), II, 374-375.



MUSTAFA ÖZ

CA'FER-İ TAYYÂR

(bk. CA'FER b. EBÜ TÂLİB).

CA'FER b. YAHYÂ el-BERMEKÎ

(جعفر بن يحيى البرمكى)

Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Yahyâ

b. Hâlid el-Bermekî

(ö. 187/803)

Abbâsîler'in**önde gelen devlet adamlarından.**

150 (767) yılında Medine'de doğdu. Babası Hârûnürreşid'in veziri Yahyâ b. Hâlid, annesi Abbâsî ihtilâlinde önemli rol oynayan kumandanlardan Kahtabe b. Şebîb'in torunu Muhammed b. Hasan'ın kızıdır. Babası Yahyâ oğlunun yetiştirilmesi görevini meşhur kadı Ebû Yûsuf'a havale etti. Ca'fer çocukluk ve gençlik yıllarını Abbâsî sarayında geçirdi ve devrin önde gelen kişilerinden çeşitli konularda faydalandı. Çok iyi yetişmesi ve sahip olduğu edebî kültür sayesinde halifenin gözdesi oldu.

Ca'fer 176'da (792-93) Ebü'l-Heyzâm'ın isyanı üzerine halife ile birlikte Suriye'ye gitti; ancak halife, kendisi daha yol- da iken âsinin öldürülmesi üzerine Bağ- dat'a dönünce Ca'fer bir süre daha Su- riye'de kaldı ve Humus'ta çıkan bir ka- rışıklığı bastırdı, aynı yıl batı eyaletleri valiliğine tayin edildi. Mısır Valisi Mûsâ b. İsâ zalimce davranışları sebebiyle az- ledildi ve yerine Ca'fer getirildi. Fakat Ca'fer Mısır'a gitmeyip yerine babasının tavsiyesi üzerine Ömer b. Mihrân'ı gön- derdi.

Mısır valiliği bir yıl kadar devam eden Ca'fer daha sonra Bağdat'a döndü. Su- riye'de çıkan olaylar üzerine oraya gön- derildi (180/796). Ca'fer kısa sürede is- yarı bastırıp işleri düzene koyduktan sonra o sırada Râkka'da bulunan hali- fenin yanına döndü. Halife ona bu ba- şarisından dolayı hil'at ve kıymetli hedi- yeler verdi.

Bazı araştırmalarda Taberî'deki bir habere dayanılarak (*Târîh*, III, 644) Ca'- fer'in bir ara vezirlik yaptığı ileri sürül- mektedir. İbn Haldûn ise halifenin Ca'- fer'i "sultan" unvanıyla idarenin başına getirdiğini kaydetmektedir. Ancak Hârû- nürreşid devrinde idarî kademelerde sultan unvanının mevcut olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rast- lanmamaktadır. Muhtemelen İbn Hal- dûn sultan unvanını vezir karşılığında

kullanmıştır. Ayrıca Ca'fer'in vezirlik yap- tığı bile şüphelidir. Suriye'den döndük- ten sonra Horasan ve Sicistan valiliğine tayin edilen Ca'fer yirmi gün sonra hali- fenin muhafız birliğinin kumandanlığı- na getirildi.

Ca'fer b. Yahyâ'nın tayin edildiği vali- lik görevlerinde Bağdat'tan uzun süre ayrı kalamaması halife ile olan yakınlı- ğından kaynaklanmaktadır. Ca'fer hali- feye her hususta yardımcı oluyor ve ba- zan ona vekâlet bile ediyordu. Dîvân-ı Resâil'de halife adına yazılacak mektup ve fermanları kaleme alıyor ve bazı mah- kemelerde hazır bulunuyordu. Bu mek- tup ve fermanlarda kullandığı edebî dil ve ayrıca hukuk bilgisinin derinliği her- kesin dikkatini çekiyordu.

Ca'fer b. Yahyâ Horasan valiliğinden ayrılınca bir süre *berîd** teşkilâtının ve darphâne ile *tîrâz** atölyelerinin başına getirildi. Bu idarî görevlerinin yanında veliaht Me'mûn'un hocalığını da yaptı. Me'mûn Horasan valiliğine tayin edilince Ca'fer de ülkenin doğu eyaletlerinin idaresinde söz sahibi oldu. Aynı şekilde halifenin diğer oğlu Emîn batı eyaletle- rinin valiliğine getirilince onun hocası ve Ca'fer'in ağabeyi Fazl da ülkenin diğer yarısını kontrol altına almış oldu. Böyle- ce devlet idaresi babaları Vezir Yahyâ sayesinde merkezde, oğulları sayesinde de eyaletlerde Bermekîler'in eline geç- miş bulunuyordu.

186 (802) yılında hacca giden halife yanına oğullarını, vezirini ve oğullarının hocalarını da almıştı. Hac dönüşünde ha- life Enbâr yakınında Umr'da konakladı. Mesrûr el-Hâdim'e Ca'fer b. Yahyâ'nın derhal idam edilmesi emrini verdi. Bu emir üzerine Ca'fer idam edildi (1 Safer 187/29 Ocak 803). Babası Yahyâ ile kar- deşleri de hapse atılarak Bermekî aile- sinin iktidarına son verildi. Ca'fer b. Yah- yâ'nın âniden idam edilmesi kaynaklar- da halifenin kız kardeşi Abbâse ile olan gizli aşk macerasına bağlanmaktadır. An- cak Ca'fer'in idamını Bermekîler'in ber- taraf edilmesinden ayrı düşünmek ve yalnızca bu sebebe bağlamak mümkün değildir.

Ca'fer b. Yahyâ Abbâsîler döneminin önemli devlet ve kültür adamlarından- dır. Cömert bir insan olan Ca'fer şairle- ri, mûsikişinas, edip ve âlimleri daima himaye etmiştir. Belâgatı ve edebî üslû- bunun mükemmelliğiyle devrinin önde gelen edipleri arasında yer alıyordu. Adı- na altın ve gümüş sikkeler bastırmıştır (ayrıca bk. BERMEKİLER).

BİBLİYOGRAFYA :

Halife b. Hayyât, *Târîh* (Ömerî), tür. yer.; Ya'- kübî, *Târîh*, II, 410, 421, 429; Taberî, *Târîh* (de Goeje), III, 626, 629, 631-644, 666-668; Cehşi- yârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 211-321; Mes- üdî, *Mürâcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 384-392; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 152-153; İb- nû'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 126, 140, 151, 161, 175-180; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), I, 292-305; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 91; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, II, 123-124; L. Bouvat, *Les Barmécides les auteurs arabes et persons*, Paris 1912, s. 68-74; D. Sourdel, *Le Vizirat 'Abbaside*, Damas 1959, I, 134-180; a.mlf., "al-Barâmika", *Et* (Fr.), I, 1064-1067; Zirikî, *el-A'lâm*, II, 126; M. M. Ahsan, *Social Life under the Abbasids*, London 1979, s. 35-56; K. V. Zetterstéen, "Ca'fer", *IA*, III, 7-8; I. Abbas, "Barmakids", *Elr*, III, 808.



HAKKI DURSUN YILDIZ

CA'FERİYYE

(الجعفرية)

Mu'tezile kelâmcılarından**Ca'fer b. Harb** (ö. 236/850-51) ve**Ca'fer b. Mübeşşir'in**

(ö. 234/849)

görüüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. CA'FER b. HARB;

CA'FER b. MÜBEŞŞİR).**CA'FERİYYE**

(الجعفرية)

İsnâaşeriyye Şîası'nın**fıkıh mezhebi.**

İmâmet anlayışında Zeydiyye'den ay- rılan Şîa'nın bütün kolları Ca'fer es-Sâ- dık'ın (ö. 148/765) imâmetinde ittifak etmişlerdir. Ca'fer es-Sâdık, Emevî ikti- darının son dönemiyle Ehl-i beyt'e karşı Abbâsî taassubunun henüz kendini gös- termediği bir dönemde yaşadığı için, di- ğer imamlara nisbetle daha geniş bir hürriyetten faydalanarak bilgisini çok sayıda talebe ve râvileri aracılığı ile yay- ma imkânını bulmuştur. Bu sebeple İs- nâaşeriyye Şîası'nın fıkıhta imamı olmuş ve bu grubun fıkıh ekolü onun adına nis- betle anılmıştır. İsnâaşeriyye'ye göre ha- tadın korunmuş, bulunmaları sebebiyle bütün söz ve davranışları sünnet olarak değerlendirilen imamların fıkının, söz- lü rivayetlere dayanmakla beraber kıs- men yazılı kaynaklarla nakledildiğini gös- teren deliller de vardır (Küleynî, I, 51-53). Hicrî III. (IX.) asırdan itibaren bütün ri- vayetleri toplayan hadis ve fıkıh kitap- larının yazılmasına başlanmıştır. Ahbâ- riler'e (Ahbâriyye) göre bu kaynaklardan dördünde yer alan rivâyetlerin tamamı

sahih olup kesin bir şekilde imamların söz ve fiillerini ifade etmektedir. Bu dört kitap Küleynî'nin (ö. 329/940-41) *el-Kâfi*, İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-İstibşâr fi ma'htülife mine'l-aḥbâr* ve *Tehzibü'l-aḥkâm* adlı eserleridir. Usûlîler'e (Usûliyye) göre ise bunların ve benzeri kitapların ihtiva ettikleri rivayetlerin tamamı sahih değildir. Bu kitaplarda bir yandan birbirleriyle çelişen rivayetlerin yer alması, öte yandan Kur'ân-ı Kerim'den ilâve veya ek-siltmelerin bulunmadığı yolunda Ca'feriyye'nin ittifak ettiği noktalara aykırı ifadelerin göze çarpması da bunu göstermektedir. 16.000'den fazla rivayeti toplayan *el-Kâfi* üzerinde yapılan bir araştırmanın, bunlardan yalnızca 5072 rivayetin sahih olduğunu ortaya koyması Usûlîler'i teyit etmektedir. Buna göre adını İmam Ca'fer'den alan bu mezhep, mâsumiyet açısından aralarında fark bulunmayan diğer on iki imama da nisbet edilen rivayetlerle bu rivayetlere ve diğer delillere dayalı icthadlardan oluşmaktadır.

A) **Tarihçe.** Ca'ferî fıkının tarihi, **gaybet***ten önce ve sonra, yahut Şeyh Ebû Ca'fer et-Tûsî, Muhakkık el-Hillî gibi önemli fıkıhçılardan önce ve sonrasını ifade etmek üzere "öncekiler" (mütekaddimîn) ve "sonrakiler" (müteahhirîn) şeklinde bir ayırma tâbi tutulmuşsa da metodolojide meydana gelen önemli değişme ve gelişmeleri esas alan "dönemler ayrımı" konunun anlaşılması açısından daha uygun görünmektedir. Buna göre Ca'ferî fıkı sekiz dönemden geçerek değişmiş ve gelişmiştir (Müderresî Tabâtabâî, s. 29 vd.).

1. **Gaybetten Önce İmamlar Dönemi.** Asr-ı saâdet'ten itibaren 260 (873) yılına kadar süren bu dönem Hz. Peygamber; Hz. Ali, iki oğlu Hasan ve Hüseyin ile ikincisinin soyundan gelen dokuz imamı içine almaktadır. Bunların arasında Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi Sünnîler tarafından da benimsenen büyük fakihler vardır. Şiîler bütün imamları mâsum sayıp söz ve davranışlarını sünnet kabul ettikleri için ellerinde zengin bir rivayet malzemesi toplanmış ve bu dönemde bir grup âlim yalnızca rivayetlere dayalı bir fıkha meşruiyet tanımıştır. Sonraki dönemlerde gelişerek Ahbârîler mektebini kuracak olan fakihlerin öncülleri durumunda bulunan bu grup, imamların re'y ve kıyası mahkûm eden sözlerini her nevi icthada teşmil

ederek icthad ve kıyası reddetmiş, fıkı sadece hadislerle dayandırmıştır. Buna karşı sonradan Usûlîler adını alacak olan fakihlerin öncüsü durumunda bulunan diğer bir grup ise yine aynı rivayet kaynaklarında yer alan ve sadece genel ifadeli naslardan icthadla hüküm çıkarmayı teşvik etmekle kalmayıp açıkça, "Bizim işimiz usulü ve prensipleri vermektir, bunlardan fûrûu çıkarmak sizin işinizdir" diyen hadislerden (Küleynî, I, 56, 57, 59; III, 33; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstibşâr*, I, 77-78; Hür el-Âmilî, I, 327) hareket ederek rivayet fıkı yanında icthad fıkının da temellerini atmışlardır. Bunlara göre imamların mahkûm ettiği re'y ve kıyas, nasların karşısında akli kullanmaya dayanan re'y ile Sünnî fıkıhçılardan zanna dayanan kıyaslardır. Genel anlamı ve hükümlü nasları özel durumlara uygulama, delilin bulunmaması halinde **istishâb***a başvurma, aklın kesin hükümüne ve gerektirmesine göre şer'î hüküm çıkarma (şer'î hükümü keşfetme) vb. şekilleriyle icthad, menedilen re'y ve kıyastan farklıdır. Elde yazılı örnekleri bulunmamakla beraber fıkı ve hadis mecmualarında nakledilen ifadelerden, fıkının hadisten ayrılarak tedvîn edilmesine de bu dönemde (II. yüzyılın sonlarında) başlandığı anlaşılmaktadır.

2. **İlk Gaybet Dönemi.** 260-329 (873-941) yılları arasında geçen devreyi (gaybet-i suḡrâ) içine alır, hatta IV. (X.) yüzyılın sonuna kadar sürdüğü kabul edilir. Dönemin başından IV. yüzyılın ortalarına kadar önce rivayet fıkı taraftarları (ehlü'l-hadîs) duruma hâkim olmuş, o devrin en önemli Şiî merkezi olan Kum fıkıhçıları rivayet fıkını benimsemiş ve her nevi icthad, istidlâl ve akla dayalı tefekküre karşı çıkmışlardır. Bunlardan Küleynî, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi bazı muhaddisler hadis râvilerini tenkide tâbi tutmuş ve rivayetlerin çeliştiği yerlerde usul kaidelerinden söz etmişlerdir. Diğer muhaddisler ise bunları da gerekli görmemiş, Ehl-i beyt'ten Şiî râviler aracılığı ile gelen her rivayeti kitaplarına almış ve delil olarak kabul etmişlerdir. Devrin sonlarına doğru yetişen ve "kadimeyn" diye anılan İbn Ebû Ukayl el-Hazzâ ile İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî birinci dönemin icthad fıkına canlılık kazandırmış, fıkı hadisten ayrılarak tedvîn etmiş, naslara dayansa bile akli istidlâl ve yorum metodunu kullanmış, böylece bir sonraki dönemde icthad fıkının ağırlık kazanmasına zemin hazırlamışlardır.

3. **Kelâmcılar Dönemi.** IV. yüzyılın sonlarına kadar Şiî fıkına hâkim olan hadisçilerin ve rivayet fıkıhçıların etkisini önce zayıflatan, sonra büsbütün silip ortadan kaldıran üç büyük âlimin dönemi bu adla anılmaktadır. Bunların ilki Şeyh Müfid olup Ahbârîler'e karşı bilhassa *Mikbâsü'l-envâr fi'r-red 'alâ ehli'l-aḥbâr* adlı eseriyle mücadele etmiştir. Şeyh Müfid'den sonra dönemin ikinci şahsiyeti olan talebesi Şerîf el-Murtazâ birçok risâlesinde ve özellikle *Cevâbü't-tü'l-mesâ'il*'-*Mevşûliyye es-sâliye*, *Risâle fi'r-red 'alâ aşâbi'l-'aded*, *Risâle fi ibtâli'l-'amel bi-aḥbârî'l-âḥâd* adlı eserlerinde Ahbârîler'e şiddetle hücum etmiş, Şeyh Sadûk dışında kalanları sapıklıkla itham etmiştir. Üçüncü önemli şahsiyet ise Ebû's-Salâh el-Halebî'dir. *el-Kâfi fi'l-fıkḥ*'ın yazarı olan Ebû's-Salâh aynı zamanda Şerîf el-Murtazâ'nın iyi yetişmiş bir öğrencisidir. Bu döneme damgalarını vuran, özgün düşünce ve eserlere sahip bu üç âlimi şerh ve hâşiyeler yaparak takip eden öğrencileri bundan sonra "kelâmcı" ve "usûlî" diye anılacaklardır. Usûlîler Kur'ân-ı Kerim'e ve mezhepçe kabul görmüş sağlam kaynaklı hadislerle, bunlardan çıkardıkları genel hüküm ve prensiplere dayanmakta, bu kaynaklardan icthad yoluyla fer'î hükümler çıkarmaktadırlar. İmamlardan nakledilen, ancak senedi sağlam olmayan (haber-i vâhid de buna dahildir) hadislerle itibar etmemekte, bunun yerine Şiî fakihlerin veya bütün İslâm âlimlerinin ihtilâfsız olarak kabul ettikleri hükümleri "amelü't-tâife, icmâ" adıyla benimseyip delil olarak kullanmaktadırlar.

4. **Şeyhüttâife Dönemi.** Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî dördüncü fıkı dönemi-nin en önemli şahsiyetidir. Tûsî, usulcülük okulunun istidlâl ve icthad metodu ile hadisçi - haberci okulunun haber-î vâhidle amel prensiplerini almış, ikincisine hadis sîhatini tesbite katkıda bulunan bazı unsurlar katarak iki farklı yaklaşımı uzlaştırmaya çalışmış ve bu sistem çerçevesinde yeni bir Şiî fıkı çıkışı açmıştır. Onun birçok eseri arasında *el-Mebsûṭ* (Tahran 1387, 1393), bir fıkı meselesinin çeşitli boyutlarını ve çözüm yollarını gösteren "tefrîi fıkı", *el-Hilâf* (Tahran 1370, 1376, 1377), Şiî ve Sünnî fıkı mezheplerinin görüş ve icthadlarını ihtiva eden "mukayeseli fıkı" ne-vilerinin beğenilen örnekleri arasındadır. Tûsî ayrıca *en-Nihâye* (Tahran 1342-1343; Beyrut 1390) adlı eserini Şiî usule dayalı Sünnî fıkına tahsis etmiş, *Teh-*

zibü'l-ahkâm (Tahran 1944) ve *el-İstib-şâr* (Tahran 1363) isimli iki önemli ve büyük kitabında ise Şîî kaynaklı hadisleri toplamış, bunları düzenlemiş, özellikle sonuncu kitabında hadisler arasındaki çelişkileri gidermeye çalışmıştır. *Udde-tü'l-uşûl*'de (Necf 1983) fıkıh usulünün bütün konularını ele almış, bu konuları tartışmış ve tercih ettiği usulü savunmuştur. Tûsî'nin açtığı çığır üç asır kadar sürmüş, bu zaman içinde gelip geçen fıkıhçılar şu farklı yaklaşımları göstermişlerdir: Oğlu Hasan'ın da içinde bulunduğu bir grup âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin yazdıklarını okumuş, okutmuş, açıklamış ve bunlara uygun fetvalar vermiştir. Muhammed b. İdrîs el-Hillî'nin (ö. 598/1202) temsil ettiği başka bir grup ise Tûsî'yi bilhassa haber-i vâhidi delil olarak kabul etmesi açısından şiddetle eleştirmiştir. Muhakkık el-Hillî ve onun öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin yazdıklarını sistemleştirmek, Sünnî fıkıhtan aldıklarını Şîî fıkıh prensipleriyle kaynaştırmak ve onun eksik bıraktıklarını tamamlamak suretiyle önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

5. Şehîd-i Evvel Dönemi. Şîa fıkıhının tedvini, fûrû-i dinden bahseden eserlerin hadis mecmualarından ayrılması ile ikinci dönemde gerçekleşmişse de fıkıh ilmi bu tarihlerde sistem ve muhteva olarak bağımsızlığını henüz kazanmamıştı. Ebû Ca'fer et-Tûsî, Sünnî fıkıhtan faydalanmak ve ondan önemli iktibaslar yapmak suretiyle bunu gerçekleştirmeye çalışmıştı. Dönemin sonuna doğru bazı fıkıhçılar Şîî fıkıhını Sünnî nakillerden ayıklamaya yöneldiler. Esasen Şîî fakihlerin Sünnî fıkıh kitaplarından alıntılar yapmaktan maksatları, bunları örnek alarak hadisten bağımsız (ictihad dayalı) Şîa fıkıhını ortaya koymaktı. Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) bu yolu takip ederek yeni bir fıkıh döneminin müjdecisi olmuştur. Özellikle *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'id* adlı eserinde (Tahran 1308; Necf 1399) Sünnî fıkıh kitaplarından alıntılar yapmadan Şîî fıkıhını tedvin etmiştir. İçlerinde Şehîd-i Sâni'nin de (ö. 966/1559) bulunduğu birçok takipçisi bir buçuk asır kadar Şehîd-i Evvel'in gerçekleştirdiği fıkıha ve usul türüne bağlı kaldılar; onun eserlerini okutmak ve şerh etmekle meşgul oldular.

6. Safevîler Dönemi. Safevîler devrinde Şîî müslümanlığı devletin resmî dini haline getirilince fıkıh da bundan etkilenmiş, fûrûda ve usulde kayda değer bazı gelişmeler olmuştur. Bu dönem içinde

üç ekolün etkili olduğu görülmektedir.

a) Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1533) ekolü bir yandan fıkıh sağlam temellere ve delillere dayandırıp her meseleyi delillendirme çalışmaları yaparken öte yandan dinin devlet içindeki gücünden faydalanarak fakihin yetkilerinin sınırı, cuma namazı, vergi gibi konuları inceleme ve tartışma alanı içine almıştır. b) Ahmed b. Muhammed el-Erdebilî (ö. 993/1585) usulî metodu destekleyip geliştirmeye gayret etmiş, usul ve fûrûda daha öncekilerin söylediklerine bakmaksızın ictihad ve istidlâllerde bulunmuştur. c) Tenkit süzgecinden geçirmeden rivayet fıkıhı ve muhaddisler (selef) hakkında risâleler yazan ve onları öven bazı usulî fakihlerin faaliyetleri, zemini Ahbârîler'in yeniden canlanmasına uygun hale getirmiş, muhtemelen iktidar da usulî müctehidlerin kontrollerini ve güçlerini zayıflatacak mezhep içi bir muhalefetin ortaya çıkmasında fayda görmüştür. Bu uygun şartlardan istifade eden Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1036/1626) ile taraftarları Usûlîler'e karşı yeni bir mücadele başlattılar; şer'î delil olarak da akla, akfî istidlâlî dayanağı ve metodu olarak Aristo mantığına hücum ettiler. Şîî kaynaklarda rivayet edilen bütün hadislerin sahih olduğunu ve fıkıhın bunlara dayanması gerektiğini ileri sürdüler. Ahbârî yaklaşım bu dönemde bir fıkıh ekolü vasfını kazandı; İran, Irak ve Bahreyn'de o devirde güçlü temsilcileri bulunmayan Usûlîler'i sindirerek buralara hâkim oldu. Bu ekol daha sonraki dönemlerde İran ve Irak'ta gücünü kaybetmekle birlikte Bahreyn'de hâlâ etkisini sürdürmektedir. Ahbârî ekolünün kuvvetli temsilcilerinin sayısı oldukça azdır. Bunların içinde Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) ile *Vesâ'ilü's-Şî'a* (Beyrut 1991) adlı hadis kitabının yazarı Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692-93) gibi önemli kişilerin Usûlîler'e karşı tavırları daha yumuşak ve uzlaşmacı bir görünüm arz etmektedir.

7. Bihbehânî Dönemi. Ahbârîler ictihad fıkıhına ve bunun metodolojisi olan fıkıh usulüne karşı oldukları için bir buçuk asır kadar süren bir zaman içinde Şîî dünyasında fıkıh usulü itibardan düşmüş, öğretimde ve uygulamada kullanılmamıştır. XII. (XVIII.) yüzyılın ikinci yarısında iyi yetişmiş bir fakih, akfî istidlâl ve tahlil kabiliyetine sahip bir usulcü olan Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö. 1206/1791-92), Ahbârîler'in hâkimiyetini zayıflatarak usulî fıkıha yeniden canlılık kazandırmıştır.

8. Şeyh Ensârî Dönemi. Fıkıh ve usul-i fıkıh alanında son gelişmeyi gerçekleştiren, bu iki ilmi bir bütün halinde ele alıp başarılı bir şekilde birleştiren, ayrıca konularını zenginleştirip çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getiren Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) olmuştur. Günümüze kadar ilmî çevrelerde Şeyh Ensârî ekolü hâkim olmuş, fûrû ve usul alanında yazdığı eserler örnek alınarak yeni kitaplar kaleme alınmış, fıkıh öğretimi yapılmış ve fetvalar verilmiştir.

B) Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller. İmamlar ve onların çağdaşı olan Şîa fakihlerinin bir kısmı ictihada dayalı fıkıhı teşvik ve tatbik ettikleri gibi münasebet düş-tükçe bazı usul kaidelerini de zikretmişlerdir. Ancak bu ilk devir fakihleri tarafından yazılıp zamanımıza kadar intikal eden bir usul kitabı mevcut değildir. Günümüze kadar gelen ilk usul kitabı, Şeyh Müfid'in *et-Tezkire bi-üşûli'l-fıkıh* adlı eseridir. Küçük hacimli muhtasar bir kitap olan *et-Tezkire* ihtiyaca cevap vermediği için Şeyh Müfid'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ usul konusunda birkaç eser yazmış, bunların içinde *ez-Zerî'a fî ilmi üşûli's-şerî'a* (I-II, Tahran 1346-1348) boşluğu dolduran kitap olmuştur. Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî *Udde-tü'l-uşûl* adlı eseriyle kendi görüşlerini fıkıh usulünde temellendirmiştir. Bu iki kitap iki asır kadar usul sahasındaki ihtiyaca cevap vermiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha sonra gelen ve yine Tûsî ekolüne mensup olan Muhakkık el-Hillî'nin *Me'âricü'l-uşûl* ile öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Tehzîbü't-tarîki'l-vuşûl*, *Mebâdî'ü'l-vuşûl*, *Nihâ-yetü'l-vuşûl* adlı eserleri derli toplu ve kullanışlı oldukları için önceki iki kitabın yerini almışlardır. Bundan sonra zamanımıza kadar yazılan birçok usul kitabı bu ilme önemli bir katkıda bulunmamış, ancak yeni baştan tertip, konuları anlaşılır hale getirme, karışık ve çelişkili ifadeleri uzlaştırma ve ayıklama gibi hizmetler ifa etmiştir.

Ahbârî Şîa fakihlerine göre hüküm ve fetvaların tek kaynağı hadislerdir; Kur'an-ı Kerîm de hadislerin açıklaması sayesinde anlaşılacak ve uygulanacaktır. Bunların dışında başka bir delil yoktur; ictihad da taklid de câiz değildir. Usulî fıkıhçılara göre ise müctehidlerin bilgi elde etmek ve hüküm verebilmek için başvuracakları dört delil vardır: Kitap, sünnet, icmâ ve akıl. Bu kaynaklarda hüküm delilinin bulunamaması halinde uy-

gulama ilkelerine (el-usûlû'l-ameliyye) bakılır. Sünnî fakihlerin başvurduğu kıyas ve **istihsan*** muteber birer delil değildir.

1. Kitap. Doğrudan vahye dayandığı ve tevâtürden nakledildiğinden kaynağına aidiyetinde şüphe bulunmadığı için birinci derecede bilgi ve hüküm kaynağı kitap yani Kur'an-ı Kerim'dir. Ca'feriyye mezhebinde Kur'an-ı Kerim'in delil olması konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Tartışılan hususlar, kitabın zâhirinin delil olup olmadığı ve kitapta tahrifin (eksiltme veya ilâvenin) bulunup bulunmadığıdır. Kitabın zâhirinden maksat, bir mânaya delâlet ihtimali daha kuvvetli olmakla beraber başka bir mânaya delâlet ihtimalinin de bulunduğu âyetlerin ifadesidir. Ahbârlar'e göre aşağıdaki sebeplerden dolayı Kur'an'ın zâhiri ile amel etmek câiz değildir: a) Herkesçe bilinmese bile bu âyetlerdeki ihtimali ortadan kaldıran bilgi mevcut olabilir. b) İmamlar re'ye dayalı tefsiri menetmişlerdir, halbuki zâhir mânayı tercih etmek re'ye dayanmak demektir. c) Bazı rivayetler, Kur'an-ı Kerim'i ancak nüzûl sırasında ona muhatap olanların anlayabileceklerini ifade etmektedir. Buna karşı Usûlîler'e göre Kur'an'ın zâhiri de delildir. a) Zâhiri açıklayan bilgiler kaynaklarından araştırılır, bulunamazsa dil kurallarına ve örfe başvurulur. Her konuda olduğu gibi burada da genel anlatım ve anlaşma yolları kullanılır ve uygulanır. b) Kur'an-ı Kerim'i dil kurallarına ve örfe dayanarak anlayıp uygulamak re'y tefsiri değildir; re'y tefsiri akla dayanarak nassı ve zâhiri te'vil etmekle gerçekleşir. c) Kur'an-ı Kerim'i anlamayı belli bir zümreye tahsis eden rivayetler sağlam değildir, kitabın gönderilme amacına ve evrensellik vasfına ters düşmektedir; böyle bir sonuca götüren haber-i vâhidler delil olarak kabul edilemez.

Kur'an'da tahrifin bulunup bulunmadığına gelince, Küleynî'nin *el-Kâfî*'si gibi IV. yüzyılın birinci yarısına kadar uzanan Şîî rivayet kaynaklarında Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiğine (ilâveden çok bazı âyetlerin çıkarıldığına) dair nakiller mevcuttur. Buna karşı Şeyh Sadûk Kur'an-ı Kerim'de hiçbir tahrifin bulunmadığı ilkesini, İmam Ca'fer'e dayandırarak ve Şîa'nın inanç esaslarından biri olarak zikretmektedir. Şerif el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Sadûk'u teyit etmişler, İsnâaşeriyye Şîası'nda muteber olan inancın Kur'an-ı Kerim'de hiçbir değiştirmenin yapılmadığı şeklinde olduğunu,

bunun aksini ifade eden rivayetlerin asilsiz bulunduğunu kesin bir dille ifade etmişlerdir. Bugün de Şîî-Ca'ferî câmiada bu inanç hâkimdir.

2. Sünnet. On iki imamı benimseyen Ca'ferîler'e göre sünnet mâsumların (Hz. Peygamber ile on iki imam) sözleri, fiilleri ve tasviplerinden ibarettir. Mâsumların bilgisi ya ilham yoluyla veya buna mazhar olanın diğerine öğretmesi usulüyle elde edilmiştir; bu sebeple onların söyledikleri, delilin nakil ve rivayeti değil bizzat kendisidir. Sözler duruma ve karinelere göre bağlayıcı hüküm de getirebilir, fiil ve takrirler ise gerekli şartları taşıdığı takdirde ancak cevaza ve serbestliğe delâlet eder. Sünnetin delil olması güvenilir olmasına, bu da onun rivayet ediliş şekline bağlıdır. Tevâtür yoluyla nakledilen sünnet hem inanç hem de amel sahalarında delildir, hüccettir. Tevâtür sınırına ulaşmamış hadisler ile râvileri arasında Sünnîler'in de bulunduğu hadisler ise delil olma yönünden tartışılmıştır. Haber-i vâhidin muteber bir delil olup olmadığı konusunda üç farklı görüş ileri sürülmüştür. a) Şerif el-Murtazâ, Tabersî, Muhammed b. İdrîs el-Hillî gibi usulcülere göre bu haberler zan ifade eder ve zan dinde hüccet olmaz. b) Ahbârlar'e göre meşhur dört kitapta bulunan bütün hadisler sahihtir ve bunlarla amel edilir. c) Ebû Ca'fer et-Tûsî, İbn Tâvûs, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi usulcülerin savundukları ve üzerinde ittifak bulunduğunu ileri sürdükleri görüş ise haber-i vâhidin bazı şartlarda delil olabileceği şeklindedir. Genellikle haberin kaynağı -meselâ mâsumlardan biri olması gibi- ve râvileri noktalarında yoğunlaşan bu şartlara ilâveten hadisin akla, kitaba, kesin sünnete ve icmâa aykırı bir hüküm ve bilgi getirmemiş olması da göz önünde bulundurulmuştur. Üzerinde görüş birliği bulunmamakla beraber Şîî-İmâmî olmayan râvilerin naklettikleri hadisleri muteber delil sayan usulcüler de vardır. Burada aranan şart, Şîî-İmâmî olmayan râvinin dindar ve hadis konusunda yalan söylemekten çekinen bir kişi olmasıdır. Bir konuda İmâmî râvilerden herhangi bir haber nakledilmemişse diğer mezheplerden güvenilir râvilerin hadisleriyle amel edilir. Mürsel hadisin râvisi güvenilir ise Şîî usulcülerin çoğuna göre onunla da amel edilir.

3. İcmâ. Sünnîler'e göre aynı asırda yaşayan bütün müctehidlerin bir fıkıh meselesinin hükmü üzerinde birleşmesiyle icmâ gerçekleşmiş olur. Ca'feriyye'ye göre

re ise bu nitelikteki icmâ şer'î delil teşkil etmez. Asıl delil mâsumun görüşüdür. Buna göre icmâ, ittifak eden müctehidler arasında imamın da bulunması ve böylece onun görüşünü ihtiva etmesi durumunda hüccet olur. İcmâ içinde imamın kavli veya tasvibinin yer alıp almadığını tesbit etmek amacıyla ortaya konan birçok usul vardır. Bunlar arasında şu dört usul yaygınlık kazanmıştır: a) His yolu. Şerif el-Murtazâ'nın savunduğu bu usulde imam hayattadır, şahsı değilse bile yaşadığı bölge bilinmektedir. Böyle bir dönemde meydana gelen icmâ üzerinde yapılacak inceleme sonunda mâsumun kavlinin de icmâa dahil olup olmadığı tesbit edilebilir. b) Lutuf yolu. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin benimsediği bu görüşe göre imamın bir hidayet kaynağı olarak insanlara gönderilmesini gerekli kılan ilâhî lutuf, dine ve gerçeğe aykırı bir ittifak karşısında imamın sükût etmemesini de gerekli kılar. c) Hads yolu. Bütün İmâmî müctehidler asırlar boyu belli hükümler üzerinde birleşmiş olmaları imamın da aynı görüşte olduğunu gösterir. d) Takrir (tasvip) yolu. İmamın karşı görüşte olduğunu açıklamasına bir engel bulunmadığı halde sükût etmiş olması ittifaka katıldığına delili sayılır.

4. Akıl ve Kıyas. Sünnî usulcüler genellikle kıyası bir delil olarak benimsemişler, buna karşı Gazzâlî ve Şevkânî gibi bazı istisnalar dışında akla şer'î deliller arasında yer vermemişlerdir; yer verenlere göre de akıl "berâet-i asliyye" delili olarak telakkî edilmiştir. Şîî usulcüler ise Sünnî fakihlerin kıyasını reddetmiş, Şeyh Müfîd'den beri akli dördüncü bir delil olarak zikretmişlerdir. Müstakil bir delil olarak akıldan neyi kastettikleri ancak Muhakkık el-Hillî ve Şehîd-i Evvel'den itibaren açıklık kazanmaya başlamış, daha sonraki çalışmalar bazı yanlış ve karıştırmaları da düzelterek akli delili açık ve seçik bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre akli delil, "şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran akla dayalı bir kazıyyedir". Bu tarifi belirlediği delil mantıkçıların kıyasından başka bir şey değildir. Şunu da belirtmek gerekir ki akli şer'î delil kabul eden Şîî usulcülere göre bu tür bir delil doğrudan ve müstakil olarak dinî hükmün kaynağı olmayıp sadece Allah nezdinde mevcut olan hükmü keşfeden, ortaya çıkaran bir delildir. Bütün akıllar bir şeyin iyi ve güzel olduğu noktasında ittifak edince Allah'ın da aynı şeyi iyi ve gü-

zel bulduğuna, bu bir fiil ise yaparı övüp mükâfatlandırdığına, yapmayanı ise yeri cezalandırdığına akıl aracılığı ile hükmedilmekte ve akıl bu anlamda dinî deliller statüsüne girmektedir.

5. **Siret.** Şîî kaynaklarında kendisine sıkça atıfta bulunulan delillerden biri de "siret" tir. Siretten bütün insanların belli bir düşünce ve davranışı benimsemiş olmaları kastedilirse "binâü'l-ukalâ", bir grubun meselâ Şîa'nın benimsemesi kastedilirse "siretül'l-müşerria" terimleri kullanılmaktadır. Yapılan inceleme ve tahliller sonunda siretin akla veya icmâa dahil bir delil olduğu ortaya çıkmıştır.

6. **Diğer Deliller.** Sünnî kaynakların "istihsan", "istislâh", "sahâbî kavli", "örf" gibi başlıklar altında birer şer'î delil olarak ele alıp incelediği deliller Ca'ferîler'e göre ya müteber değildir (istihsan gibi) veya kitap, sünnet, akıl gibi diğer delillerden birinin çerçevesine girmektedir.

7. **Uygulama İlkeleri** (usûl-i ameliyye). Müslümanın amacı muteber delilleri kullanarak ilâhî hükmü öğrenmek ve uygulamaktır. Bazen tercihe imkân veremeyecek şekilde delillerin çelişmesi veya belli bir konuda delilin bulunamaması sebebiyle ilâhî hükmü bilmek mümkün olmamaktadır. Ca'ferî usulcüler bu durumda "uygulama ilkeleri"ni devreye sokmaktadırlar. Mükellef bu ilkelere göre hareket etmekte ve görevini yerine getirmiş olmaktadır. Bu ilkeler arasında istishâb, berâet, ihtiyat ve tahyîrin uygulama alanının daha fazla olduğu kabul edilmektedir. İstishâb ilkesine göre bir hükmün veya hakkın geçmişte kesin olarak varlığı bilindiği halde şu anda devam edip etmediği konusunda şüphe mevcutsa devam ettiği kabul edilerek işlem yapılır. Berâet, şer'î delilin bulunmadığı ve bilinmediği hallerde hükmün de bulunmadığını kabul etmek ve buna göre davranmaktır. Ca'ferî Usûlîler berâet prensibini hem bağlayıcı fiilde hem de mecburi terkte olmak üzere Ahbârîler'e nisbetle daha kapsamlı bir şekilde kullanmışlardır. İhtiyat, delilin bulunmaması halinde muhtemel bütün şıkları yerine getirmekten ibarettir. Usûlîler'in reddettikleri bu prensip, Ahbârîler'ce yasak olması muhtemel bütün şekil ve şıkları terketmek suretiyle uygulanmıştır. Daha az uygulanan tahyîr prensibi ise ihtiyatın mümkün olmadığı yer ve zamanlarda söz konusudur.

C) **İctihad, Taklid ve Merciiyyet.** 1. **İctihad.** İctihadın genellikle kıyasla aynı an-

lamda kullanıldığı dönem ve yerlerde Ca'ferî fakihleri kıyasa karşı oldukları için ictihadı da mahkûm etmişler ve bu terimi kitaplarına açıklayıp reddetmek maksadıyla almışlardır. Ancak Sünnî âlimleri, Gazzâlî ve Cessâs'ın yaptığı gibi ictihadı kıyastan daha farklı ve geniş anlamda kullanmaya başlayınca Şîîler'in Usûlî mektep mensupları da kelimeyi bu mânada alıp kullanmışlardır. Muhtemelen bunların ilki olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye göre ictihad, şer'î olup zanna dayanan meselelerin hükmünü elde edebilmek için düşünme ve bilgi edinme gücünü son sınırına kadar kullanmaktan ibarettir. Hz. Peygamber'in ictihad etmesi câiz değildir; çünkü onun böyle bir şeye ihtiyacı yoktur, ayrıca ictihad söz konusu olduğu takdirde tebliğ ettiği şeylerin Allah'tan geldiği inancının sarsılması da muhtemeldir. İmamların da ictihad etmeleri câiz değildir, çünkü ictihadda isabet etmek de yanılmak da söz konusudur, halbuki onlar hatadan korunmuşlardır. İmamlar şer'î hükümleri ya doğrudan Resûlullah'ın öğretmesiyle veya Allah Teâlâ'nın ilhamı ile elde ederler. Diğer âlimlerin yani müctehidlerin ise çelişen deliller arasında tercihler yapmak, Kitap ve Sünnet'in genel hükümleri üzerinde düşünmek suretiyle hüküm çıkarmaları câizdir. Ancak kıyas ve istihsan metotları ile hüküm çıkarmaları müteber değildir (*Mebâdi' ü'l-vüşûl*, s. 240-248). Ca'ferî Usûlîler önceleri ictihad terimini kullanmadan, daha sonra bu terimi de kullanarak kıyas ve istihsan dışında ictihadı câiz görüp uyguladıkları halde Ahbârîler ictihad ve taklidi reddetmiş, dinî bilgi ve hükümlerin hadislerde bulunduğunu, hadislerin de meşhur kitaplarda toplanmış olduğunu, bilginin bu kaynaklardan alınması gerektiğini savunmuşlardır. İctihadın şartları ve tecezzîsi konusunda Şîa âlimlerinin özel bir görüşü yoktur. İctihadın devamlılığı konusunda ise Şîîler Sünnîler'den farklı bir tutum benimsemiş ve ictihadı devam ettirmişlerdir. Bunda bir yandan dinî bilgi ve hükümlerin hadis kaynağından alınması ile ilgili teşvikler, öte yandan fetvasına başvurulacak müctehidin hayatta olması şartı etkili olmuştur. Müctehidlerin tamamı isabet etmiş sayılmaz. Aynı konuda farklı ictihadlarda bulunmuş müctehidlerin bir grubu isabet etmişse diğerleri hata etmişlerdir; ancak hatalarından dolayı günahkâr olmazlar.

2. **Taklid.** Delilini bilmeden bir müctehidin fetvasını benimsemek ve bununla amel etmekle taklid gerçekleşmiş olur. Ca'ferî Usûlîler'e göre bizzat ictihad edemeyenlerin taklid yolunu benimsemeleri şu şartlarda câizdir: a) Taklide konu olan hüküm inançla veya dinden olduğu kesinlikle bilinen ibadet vb. konularla (zarûrât-ı dîniyye) ilgili olmayacak. b) Taklit edilecek âlim müctehid ve müttaki olacak. c) Müttaki ve güvenilir olmanın bir teminatı olarak İsnâaşeriyye mezhebine mensup bulunacak. d) Fetva veren müctehid hayatta olacak. e) Hayatta olan müctehidlerin birden fazla olması halinde içlerinden en âlim ve faziletli olanı taklit edilecektir.

3. **Merciiyyet.** **Merci**, başta fetva verme yetkisi olmak üzere birtakım dinî, hukukî ve siyasî yetkileri bulunan müctehid (fakih) demektir. Büyük gaybet döneminden sonra fakihlere ait yetkinin (bk. VELÂYET-i FAKİH) sınırı problemi ortaya çıkmış, ileri sürülen çözümler üç ayrı merhalede farklı gelişmeler göstermiştir. a) XVIII. yüzyıla kadar genel kabul gören çözüm, "umumi ve siyasî ıslahat için mehdîyi beklemek, fetva, kazâ, zekât, humus, kısıtlıların şahıs ve malları üzerinde velâyet vb. konularda fakihlere başvurmak, onları merci olarak kabul etmek" şeklinde olmuştur. b) XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Nerrâkî, Hasan es-Şîrâzî, Hâirî, Nâî'nî gibi müctehidler, fakihin yetki ve sorumluluğunun siyasî ıslahat sahasını da içine aldığı görüşünü savunmuş, bu konuda önemli adımlar atmışlardır. c) Son merhale Âyetullah Humeynî ile başlamıştır. Humeynî'nin geliştirdiği velâyet-i fakih teorisi göre ümmetin en âlim ve faziletli fakih, beklenen mehdînin nâibi ve temsilcisidir. Buna göre siyasî ıslahat ve devlet yönetimi de (amme velâyeti) dahil olmak üzere imamın bütün yetkileri en âlim ve faziletli fakihde mevcut demektir. Bu fakih "genel merci" olup amme velâyeti bakımından diğer fakihler ona tâbi olacaklar, hem onu murakabe edecek, hem de fetva, kazâ, humus, zekât vb. konularda "sınırlı ve özel merciler" olarak faaliyet göstereceklerdir. Bu teori İslâm inkilâbından sonra İran'da geniş ölçüde uygulanmıştır. Bütün Şîî dünyasında uygulanma şansının ise en önemlisi siyasî olan birçok engel sebebiyle oldukça az olduğu kabul edilmektedir.

D) **Fürâ.** Sünnî mezheplerle Ca'feriyye mezhebi arasında deliller ve onlardan

hüküm çıkarma usulü bakımından bazı farkların bulunması, çıkarılan hükümlerin de farklı olması sonucunu doğurmuştur. Bütün Sünnî fıkıh mezhepleri bir cāmianın mezhebi, Ca'feriyye de diğer cāmianın mezhebi olarak ele alındığında belli bir Sünnî fıkıh mezhebine nisbetle fark ve ihtilâf oldukça azalmaktadır; çünkü bu mezhebin birçok hükümü fıkıh mezheplerinden herhangi birine uygun düşmektedir. Ca'feriyye'ye ait olup Sünnî fıkıh mezheplerinden herhangi birine uygun düşmeyen fûrû hükümlerini hem Sünnî fakihlerden hem de Ca'feriyye'den toplayıp bir araya getiren, bunlara umumi veya hususi kitaplarda yer veren âlimler olmuştur. Sünnîler'den Abdülazîz ed-Dihlevî'nin İsnâaşeriyye Şîa'sı'na reddiye olarak yazdığı *Tuḥfe-i İsnâ 'Aşeriyye* adlı eserin Mahmûd Şükri el-Âlûsî tarafından yapılan muhtasarında tesbit edilen fûrû farkının sayısı 123'tür. Şîi Şerîf el-Murtazâ ise söz konusu farkları 110 olarak göstermiştir (*Resâ'il*, I, 201-267). *Tuḥfe* muhtasarında çıplak ayak üstüne mesh, halı, kilim gibi -yeryüzü sayılmayan- şeyler üzerine secdenin câiz olmaması gibi meşhur farklar zikredilmemiş, öte yandan Şîa'nın benimsemediği veya üzerinde ittifak etmediği bazı hükümler onlara mal edilmiştir. Şarabın, kümes hayvanlarının dışkısının necis sayılmaması, boy abdesti alırken ayrıca abdest almanın haram olması, imam veya onun tayin ettiği bir kişi bulunmadıkça cumanın sahih olmaması bunlara örnektir (bu hususların Şîiler'ce de benimsenmediği veya aralarında ihtilâf konusu olduğu hususunda bk. Şerîf el-Murtazâ, I, 288; Muhakkık el-Hillî, s. 9, 18, 27, 35). Adı geçen iki müellif ayrı ayrı 100'den fazla ihtilâflı mesele zikrettiği halde bunlardan sadece dokuzunda birleşmiştir. 1. Farz namazlarda Fâtiha'dan sonra iki ayrı süre veya bir sürenin sadece bir bölümü okunamaz. 2. Altın ve gümüş ancak para ve sikke şeklinde dökülüp basılınca zekâta tâbi olur. 3. Kadınla normal olmayan yolla cinsî ilişki câizdir (Hillî'nin nakline göre bu konuda ihtilâf vardır, câiz diyenlere göre de bu ilişki mekruhtur, *Muḥtaşarü'n-Nâfi'*, s. 172). 4. Mût'a nikâhı câizdir. 5. Teyze ve halanın rızaları alınarak yeğenleriyle nikâhta cemedilmeleri, yani bir erkeğin birbiriyle teyze-yeğen, hala-yeğen durumunda olan iki kadını aynı zamanda eş olarak alması câizdir. 6. Boşama ancak iki şahit huzurunda olursa geçerlidir. 7. Boşama bunu ifade eden

açık ve belli sözlerle yapılabilir. 8. Ölünün şahsî eşyası (kılıç, yüzük, mushaf vb.) bû-yük oğluna verilir. 9. Kadınlara gayri menkul terikenin aynı verilmez, bunların hakkı taşınmazın bedelinden ödenir. Farklı hükümleri derleyen iki müellifin tesbitleri birleştirilirse fark sayısı 215'i bulur, bunlardan birinin tesbiti esas alınırsa sayı 100 civarında kalır. Binlerce fıkıh meselesi göz önünde bulundurulduğu takdirde Ca'ferîler'in 200 kadar meselede Sünnîler'den ayrılmış olmasıyla bu iki mezhep arasında fıkıh açısından önemli bir farklılığın mevcut olmadığı anlaşılır. Söz konusu farklar da daha çok iki mezhebin sünnet ve icmâ konularında kendilerine has anlayış ve uygulamalardan kaynaklanmaktadır.

Ehl-i sünnet âlimleri, Şîi-İmâmî grupları inanç yönünden bid'at mezhepleri içinde mütalaa edegelmiş, akaid, kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerde onların görüşlerini tenkide tâbi tutmuşlardır. Ca'ferîler de inanç bakımından İmâmî-İsnâaşerî oldukları için Sünnî fıkıh âlimleri tarafından ayrıca değerlendirilmemiş, fıkıhları da inançları gibi bid'at sayılmıştır. Ancak son dönemlerde İslâm ülkeleri arasındaki siyasi ilişkilerde göze çarpan önemli değişiklikler neticesinde, daha geniş çerçeveli bir İslâm birliğinin gerçekleştirilebilmek amacıyla, iki taraf âlimlerinden bazılarının birbirlerine bakış ve değerlendirmelerinde yumuşamalar ve yakınlaşmalar meydana gelmiştir. Özellikle Ca'ferîler ile Sünnîler arasında yakınlık fikrini ortaya atan ve bu fikri fiilen gerçekleştirmek için gayret gösteren âlimler arasında, Ca'ferîler'den her biri taklid mercii olan Muhammed Hüseyin Burûcîrdî, Seyyid Şerefeddin, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıta, A'yanü's-Şîa müellifi Muhsin el-Emîn; Sünnîler'den Ezher şeyhleri Abdülmecîd Selîm ve Mahmûd Şeltût, İhvân-ı Müslimîn'in lideri Hasan el-Bennâ, ayrıca Muhammed Ebû Zehre gibi âlimler kaydedilmelidir. Yakınlığı, iş birliğini ve ilmî alışverişi savunan Sünnî âlimlere göre Ca'feriyye mezhebinin Usulî kolunun sünneti değerlendirme anlayışı Ahbârîler'e nisbetle Sünnî mezheplere daha yakındır. Şîa'nın mâsum sayıp sözlerini sünnet olarak kabul ettiği imamlar mâsum olmasalar bile âlim, faziletli ve çoğu müctehid derecesinde kişilerdir; bunların sözlerinden ictihad çerçevesinde faydalanmak mümkündür. Şîa'nın, içlerinde mâsum imam bulunduğu için benimsemediği ümmet icmâını Sünnîler de ümmet-

tin icmâi olarak benimserler. Fûrû konusunda sayısı fazla olmayan farklar bir tarafa bırakılırsa çok geniş bir ortak sahaya bulunduğu görülür. Geçmişte iki taraftan bazı âlimlerin sert ve itici ifadelerini, tarafların birbirlerini mümin saymamalarını, hısmılık bağı kurmamak gibi davranışlarını tarihî, siyasi ve sosyal sebeplere bağlamak ve geride bırakmak gerekir. Bu düşüncüyü temsil edenlerden Mahmûd Şeltût, 1 Ekim 1958'de Ca'feriyye mezhebinin meşrû bir İslâm mezhebi olduğuna dair bir fetva neşretmiş, ardından da Ezher'de bir Şîi fıkıh kürsüsü kurulmuştur (A. Şîrâzî, s. 108-112).

E) Literatür. Ca'ferî fakihler tarafından tarih içerisinde bu mezhebin usul ve fûrûa ait görüşleri hakkında zengin bir literatür ortaya konmuştur. Bunlar arasında özellikle şu eserler sayılabilir: Küleynî, *el-Kâfi*; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyyh, *Men lâ yahduruḥü'l-fakih*; Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *el-Muknî'a fi'l-fıkḥ*; Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *el-İntişâr, ez-Zerî'a fi 'ilmi'uşûlî's-şerî'a*; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzibü'l-aḥkâm, el-İstibşâr fi ma'ḥtûlîfe mine'l-aḥbâr, el-Mebstûṭ fi'l-fıkḥ, en-Nihâye fi mücerredil-fıkḥ ve'l-fetâvâ, 'Udde-tü'l-uşûl*; Tabersî (ö. 548/1153), *et-Temhîd fi'l-uşûl*; Ebû Mansûr Ahmed b. Ali et-Tabersî (ö. 620/1223), *el-Kâfi min fıkḥi's-Şî'a*; Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), *Şerâ'i'u'l-İslâm fi mesâ'ilil-ḥelâl ve'l-ḥarâm, el-Muḥtaşarü'n-Nâfi' fi fıkḥil-İmâmîyye, Me'âricü'l-uşûl*; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), *Tahrîrül-aḥkâmî's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâmîyye, Münthe'l-maṭlab fi tahkîkil-mezheb, Nihâyetül-vüṣûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, Tehzibü tarîkil-vüṣûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, Mebâdî'ül-vüṣûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*; Şehîd-i Evvel, *el-Lüm'atü'd-Dimaşkıyye*; Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatül-behiyye fi şerḥil-Lüm'atü'd-Dimaşkıyye, Temhîdül-kavâ'id*; Ebû Mansûr Hasan b. Şehîd-i Sâni (ö. 1011/1602), *Me'âlimül-uşûl*; Feyz-i Kâşânî, *el-Vâfi, Mefâtîḥu's-şerî'a*; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a ilâ aḥkâmî's-şerî'a, Bidâyetül-hidâye*; Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698 [?]), *Biḥârül-envâr*; Ca'fer el-Cenâhî (ö. 1226/1811), *Keşfü'l-gıta'*; Muhammed Hasan b. Bâkır b. Abdürrahîm en-Necefi (ö. 1266/1849-50), *Cevâhirül-kelâm fi şerḥi Şerâ'i'il-İslâm*; Muhammed Kâzım b. Abdül'azîm el-Yezdî (ö. 1337/1918-19), *el-'Urvetül-vüskâ*.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

BİBLİYOGRAFYA :

Küleynî, *el-Kâfi*, Tahran 1365, I, 51-59; III, 33; İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye: Şit İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 98-103; Şerif el-Murtazâ, *Resâ'il*, Kum 1405, I, 201-267, 288; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tibyân*, Necef, ts., I, 3; a.mlf., *el-İstîsâr*, Tahran 1363, I, 77-78; a.mlf., *Uddetü'l-uşûl*, Necef 1403/1983, s. 290, 336, 368-375; Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtasarü'n-Nâfi' fi fikhü'l-İmâmiyye*, Tahran 1402, s. 9-35, 172; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdî'ü'l-uşûl ilâ 'ilmü'l-uşûl* (nşr. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl), Kum 1404, s. 240-248; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, Beyrut 1991, I, 327; M. Ebû Zehre, *el-İmâm eş-Şâdık*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikrî'l-Arabî), tür.yer.; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, *Mukaddime't ber Fikh-ı Şî'a*, Meşhed 1368, s. 29 vd.; Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ, *Aşlû's-Şî'a ve uşûlühâ*, Necef 1965, s. 114 vd.; M. Takî el-Hakîm, *el-Uşûlü'l-âmmeli'l-fikhî'l-mukâran*, Necef 1983, tür.yer.; *Bah-şî der Bâre-i Mercî'iyet ve Rûhâniyyet*, Tahran, ts., s. 201 vd., 216 vd.; A. Şîrâzî, *Hembes-teg't-i Mezâhib-i İslâmî*, Tahran 1350/1971, s. 108-112; Mahmûd Şâkir, *Sükkânü'l-âlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1976, s. 25; Âyetullah el-Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1399, s. 49, 119, 142; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 9, 25, 93, 126, 142, 214-215, 263-264; *A'yâ-nû's-Şî'a*, I, tür.yer.; R. K. Ramazan, *Shi'ism in the Persian Gulf*, New York 1986, s. 30; Muhammed Abdülkerîm Attûm, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü'l-mu'âsıra li's-Şî'a*, Amman 1988, s. 102; Ebû'l-Kâsım el-Hûlî, *Tavâzihu'l-mesâ'il*, Meşhed 1409, s. 3-6; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Uşûlü'l-fikh*, Kum 1368/1989, I-II; R. Strothmann, "Şî'a", *IA*, XI, 502-513.



HAYREDDİN KARAMAN

CAFEROĞLU, Ahmet

(1899-1975)

Türk dili âlimi.

17 Nisan 1899'da Azerbaycan'ın Gence şehrinde doğdu. Üç yaşında iken babası İsmâil Bey'in ölümü üzerine annesi Güher Hanım tarafından büyütüldü. Orta öğrenimini özel olarak Semerkant'ta (1908), lise öğrenimini Gence şehrinde tamamladı (1909-1916); aynı yıl Kiev Yüksek Ticaret Okulu'na kaydoldu. Bu okula ancak üç sömestir (Eylül 1916 - Ocak 1918) devam edebildi, Rus İhtilâli'nin patlak vermesi üzerine Gence'ye döndü. Burada Azerbaycan'ın istiklâli için çalıştı; 1918 yılında Azerbaycan'a gelen İslâm ordusuna gönüllü olarak yazıldı ve muharebelere katıldı.

Caferoğlu 1919 yılında Bakü Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ne bir sömestir devam etti; 1920'de Azerbaycan'ın Sovyet orduları tarafından işgali üzerine Türkiye'ye gitti ve Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. 1924'te buradan mezun olan Caferoğlu, İlahiyat Fakülte-

si Kütüphanesi'ne memur, daha sonra da Türkiyat Enstitüsü'ne asistan oldu. 1925 yılının sonlarına doğru Almanya Dışişleri Bakanlığı'nın verdiği burs ile Almanya'ya gitti. Bir sömestir Berlin Üniversitesi'nde Bang Kaup, von Le Coq, Vasmer ve Westermann'in öğrencisi, beş sömestir de Breslau Üniversitesi'nde Giese, Brockelmann, Diels, Koschmieder ve Schaefer'in öğrencisi olarak Türkoloji tahsili yaptı. 15 Mayıs 1929 tarihinde Breslau Üniversitesi'nde Giese'nin yönetiminde yaptığı *75 Azärbajġanische Lieder "Bajaty" in der Mundart von Gängä nebst einer sprachlichen Erklärung* adlı teziyle doktor unvanını aldı.

1929 yılında Türkiye'ye dönen Caferoğlu, aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Türk Dili Tarihi Kürsüsü'ne müderris muavini (doçent), 1938'de de profesör olarak tayin edildi. M. Fuad Köprülü'nün siyasete atılarak 1946 yılında üniversiteden ayrılması üzerine kürsünün başkanı oldu. Bu kürsü daha sonra Eski Türk Dili ve Yeni Türk Dili adıyla ikiye ayrılınca Caferoğlu Yeni Türk Dili Kürsüsü'nün başkanlığına getirildi ve bu görevi 1973 Temmuzundaki emekliliğine kadar devam etti. Yarım asra yaklaşan hocalık hayatının kırk dört yılını yoğun bir ilmî mesai içerisinde geçiren Ahmet Caferoğlu 6 Ocak 1975'te İstanbul'da öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Ahmet Caferoğlu hocalığı sırasında, her biri bir sonraki nesle öğretmenlik yapan dokuz nesil yetiştirmiştir. Bu elemanlar Türkiye üniversitelerindeki dil ve edebiyat kürsülerinin bir kısmının kuruluşunu gerçekleştirdikleri gibi halen buralarda çalışmaktadırlar. Verimli bir âlim olan ve Rusça, Almanca, Fransızca bilen Caferoğlu milletlerarası birçok ilmî kuruluşun üyeliğine seçilmiş, ayrıca Nisan 1966'dan emekli oluncaya kadar İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı Türkiyat Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapmıştır.

Eserleri. Ahmet Caferoğlu'nun yirmi beşi aşkın kitabı, her biri sahasında orijinal değer taşıyan 380'i aşkın araştırması vardır. Türkoloji'nin çok çeşitli alanlarında daima öncü çalışmalar yapmış, Türkiye'de yeni ilim dallarını tanıtmış ve yayılmalarını sağlamıştır. Caferoğlu'nun çalıştığı alanlar ve bu alanlardaki başlıca eserleri şöyle sıralanabilir:

A) *Türk Dili Tarihi*. Başlangıcından Çağatay Türkçesi'nin ortalarına kadar (XVI. yüzyıl) Anadolu dışında gelişen Türkçeyi inceleyen eseri önce *Türk Dili Tarihi Notları II* (I. Bölüm, İstanbul 1943) ve



Ahmet Caferoğlu

Türk Dili Tarihi Notları I (I. Bölüm, İstanbul 1947) başlığı ile yayımlanmıştır. Eserin genişletilmiş ikinci baskısı *Türk Dili Tarihi I* (İstanbul 1958) ve *Türk Dili Tarihi II* (1964) adıyla, daha da genişletilmiş ve indeks ilâve edilmiş üçüncü baskısı aynı adla ve yine iki cilt halinde neşredilmiştir (İstanbul 1970, 1974). Dördüncü baskısı ölümünden sonra tek cilt olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1984).

B) *Âzerî Türkçesi Sahası*. Âzerî Türkçesi'nin Caferoğlu için ayrı bir yeri olmuştur. Doktorasını Gence ağızı üzerine yaptığı gibi daha sonra da bu alanla ilgili birçok kitap ve makale neşretmiştir. *Âzerî Türkçesi Sözlüğü* adlı henüz yayımlanmamış bir eseri de vardır.

C) *Sözlükçülüğü*. Türk sözlükçülüğünün Kâşgarlı Mahmud'dan başlayarak Anadolu Türkçesi'nin son devrelerine kadar geniş bir şekilde inceleyen Caferoğlu, özellikle Kıpçak ve Çağatay lugatçılık mektebi hakkındaki araştırmalarını *Türk Dili Tarihi* adlı eseri içinde yayımlamıştır. Ayrıca 1934-1938 yılları arasında üç fasikül halinde neşrettiği *Uygur Sözlüğü* adlı eserini daha sonra genişleterek *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* adıyla yeniden yayımlamıştır (İstanbul 1968). Caferoğlu'nun sözlük çalışmalarından bir diğeri de Ebû Hayyân'ın *Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-etrâk* adlı Kıpçak sahasına ait eserinin iki nüshaya dayanan edisyon kritiğidir (İstanbul 1931).

D) *Diyalektoloji Çalışmaları*. Caferoğlu yirmi beş yılı aşkın bir süre hemen bütün Anadolu'yu dolaşarak derlediği metinleri *Anadolu Ağızlarından Derlemeler* genel başlığı altında dokuz kitap halinde yayımlamıştır: *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I* (İstanbul 1940); *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme II* (İstanbul 1941); *Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar I* (İstanbul 1942); *Anadolu Ağızlarından Toplamalar* (İstanbul 1943); *Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamalar*

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

(İstanbul 1944); *Güney Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar* (İstanbul 1945); *Kuzey Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar* (İstanbul 1946); *Orta-Anadolu Ağızlarından Derlemeler* (İstanbul 1948); *Anadolu İleri Ağızlarından Derlemeler* (İstanbul 1951). Bu konuda makale halindeki yayınları da X. cildi dolduracak hacimdedir. Bütün bu çalışmalarıyla kırk bir il ve beş ilçenin ağız malzemeleri toplanmış olmaktadır. Ayrıca öğrencileriyle yapmış olduğu lisans tezlerinde geri kalan illerin ağız özelliklerini de değerlendirmiştir.

Caferoğlu'nun diğer çalışma alanları arasında şunlar zikredilebilir: Türk temül hukuku, Göktürk ve Uygur devri araştırmaları, Moğolca araştırmaları, gramer araştırmaları, gizli dil, ad bilimi (onomastik), insan adları bilimi (antroponomi), tür adı bilimi (eponomi), yer adları bilimi (toponimi), kavim adları bilimi (etnonim), üslup araştırmaları vb.

Ahmet Caferoğlu'nun eserlerinin 1959 yılına kadarki listesi, doğumunun 60. yıl dönümü dolayısıyla Janos Eckmann tarafından, 1969 yılına kadarki listesi de doğumunun 70. yıl dönümü dolayısıyla Osman Fikri Sertkaya tarafından hazırlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Mecdut Mansuroğlu, "Portraits: Ahmet Caferoğlu. Philologue et dialectologue turc", *Orbis, Bulletin International de Documentation Linguistique*, VII/2, Louvain 1958, s. 590-593; Janos Eckmann, "Ahmet Caferoğlu'nun Eserleri", *TDED*, IX (1959), s. 1-18; Omeļjan Pritsak, "Zum 60. Geburtstag Ahmet Caferoğlu's", *UAI*, XXXII/1-2 (1960), s. 88-89; Mehmet Altunbay, "Prof. A. Caferoğlu", *Mücâhit*, sy. 30 (1960), s. 17-18; Osman F. Sertkaya, "Ahmet Caferoğlu'nun Hayatı ve Eserleri", *TDED*, XVII (1969), s. 1-28; a.mlf., "Ahmet Caferoğlu", *1972-1973 Yıllarında Emekli Olan İÜ Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyeleri*, İstanbul 1974, s. 9-38; a.mlf., "Ahmet Caferoğlu'nun Ardından", *Caferoğlu ve Mansel Anma Töreni*, 28 Mart 1975, *Hacettepe Üniversitesi*, Ankara 1975, s. 9-11; a.mlf., "Türkolojiye Hizmet Edenler: Ahmet Caferoğlu", *Türk Dünyası Tarih Derisi*, sy. 1, İstanbul 1987, s. 60-61; Włodzimierz Zajackowski, "Ahmet Caferoğlu (1899-1975)", *Prz. Or.*, IV/96 (1975), s. 422; Gülen Bilgiç, "Bi-yografiler / Kaybettiklerimiz: Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu, 17 Nisan 1899 - 6 Ocak 1975", *TFAY Belleten* (1975), s. 195-197; Mustafa Canpolat, "Caferoğlu'nun Ardından", *TDI*, XXXI/281 (1975), s. 141-143; Saadet Çağatay, "Ahmet Caferoğlu", a.e., XXXI/282 (1975), s. 174-175; Zeynep Korkmaz, "Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu ve Mesleki Kişiliği", *Caferoğlu ve Mansel Anma Töreni*, 28 Mart 1975, *Hacettepe Üniversitesi*, Ankara 1975, s. 3-8; Fahri Ç. Derin, "Prof. Dr. Ahmed Caferoğlu (1899-1975)", *GDAAD*, sy. 4-5 (1976), s. 298-300; *TA*, IX, 182; *ML*, II, 728.



OSMAN FİKRİ SERTKAYA

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CÂGİR

(جاگیر)

Hindistan'da hüküm süren Türk devletlerinde geliri maaş yerine veya belli bir hizmet karşılığında memur ve kumandanlara tahsis edilen topraklara verilen ad.

Farsça *câ* (yer) ve *gîr* (tutan) kelimelelerinin birleşmesiyle meydana gelen *câ-gîr*, sözlükte "tutulan, sahip olunan yer" anlamına gelir. Câgîr usulünün Orta Asya'da Türkler ve Moğollar arasında kullanıldığı ve Cengiz Han ile Timur'un kumandanlarına câgîr dağıttıkları bilinmektedir. Delhi sultanlarından itibaren Hindistan'da da uygulanan câgîr usulü Bâbürlüler döneminde sistemleştirilmiştir. Buna göre imparatorluğun sahip olduğu topraklar genel olarak *hâlisâ** ve *câ-gîr* olmak üzere iki kısma ayrılıyor, Bâbürlü hânedanına ait olanlara *hâlisâ*, bunun dışındakilere de câgîr deniliyordu. Yeni fethedilen topraklar da sultanın izniyle câgîr şeklinde dağıtılabildi. Ancak prensip olarak bütün topraklar sultana ait olduğu için câgîrler siyasî veya ekonomik ihtiyaçlar sebebiyle hâlisaya çevrilebilirdi. Nitekim Ekber Şah (1556-1605) bir ara bütün câgîrleri hâlisâ ilân edip bunun yerine maaş vermeyi denemiş, fakat bir müddet sonra bundan vazgeçmiştir. Aynı gerekçelerle hâlisâ toprakları da câgîr haline getirilebilirdi.

Câgîre dahil olan şehirler, kasabalar ve köyler devlet adamları, memurlar ve kumandanlara hizmetlerine karşılık olmak üzere rütbe ve makamlarına göre veriliyordu. Ancak istisnâ olan ve hiçbir karşılık gözetilmeden verilen bir çeşit câgîr daha vardı ki buna *in'âm** adı verilir. Tahsis edilen toprağın büyüklüğü hizmet karşılığı olarak takdir edilen maaş oranında hesaplanıyordu. Kendisine bu şekilde toprak verilen kimse (câgîrdar), belli sayıda asker barındırmak ve gerektiğinde bunlarla birlikte savaşa katılmak zorundaydı. Câgîrdar maaşını ve diğer masraflarını karşılayabilmek için kendisine ayrılan toprakları işletir ve artan gelirinin bir kısmını da vergi olarak devlete öderdi. Bâbürlüler'de genel olarak iki türlü câgîr uygulaması vardı. Bir kimse yalnız başına câgîr alabilirdi gibi birkaç kişi ile birlikte ortak câgîr alması da mümkündü.

Câgîr, câgîrdar devlete hizmet ettiği sürece devam ederdi. Bu açıdan câgîrdar resmî bir devlet görevlisi durumundaydı. Bu nedenle Câgîr, Câgîrdar Devleti'nin kuvvetli olduğu zamanlarda câgîr sistemi çok iyi işle-

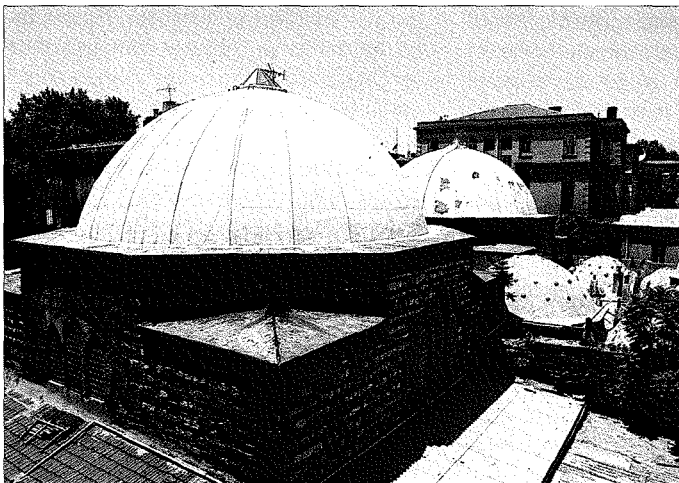
daydı ve câgîrin büyümesi veya küçülmesi tamamen devlete bağlı idi. Herhangi bir bölgede câgîrdarların iyice yerleşip etrafları ile birlikte kuvvetlenmelerine karşı tedbir olmak üzere bazan bunların görev yerleri değiştirilir ve gittikleri yerde kendilerine aynı oranda yeni câgîr verilirdi. Başlangıçta câgîr için belli bir süre tayin edilmemekle birlikte Bâbürlüler'de bu süre 10-15 yıl kadardı. Câgîrdarlar hiçbir şekilde kendilerine verilen toprağı sahiplenemezlerdi. Câgîrlerin miras yoluyla intikali de söz konusu değildi. Bununla birlikte bir câgîrdarın oğlu şartları uygunsa câgîr isteyebilir ve bu isteği kabul edildiği takdirde ona da câgîr verilebilirdi.

Câgîrdarlar aynı zamanda kendi bölgelerinde asayiş ve toplum düzenini sağlamakla yükümlü idiler ve zaman zaman bölgeleriyle ilgili rapor hazırlayıp devlete istatistikî bilgiler verirlerdi. Ancak câgîrdarlar kendilerine verilen toprağın tek hâkimi değillerdi, yani câgîr ve o câgîrde çalışan insanlar üzerinde sınırsız yetkileri yoktu. Özellikle halkı kötü muameleden korumak için düzenlenen bir uygulamaya göre câgîrdarlar diğer mülkî idarecilerle beraber çalışmak zorunda idiler ve onlar tarafından da denetlenirlerdi. Mülkî âmirler her yıl bölgele- rindeki câgîrdarların durumunu devlete bildirirlerdi. Bunun yanı sıra yine câgîrdarların durumunu rapor etmekle görevli halktan da bir kişi bulunurdu. Bütün bunlara rağmen bir câgîrdar yine de kanunlara riayet etmez ve görevini hakkıyla yerine getirmezse mülkî âminin teklifiyle câgîri elinden alınır veya başka yere nakledilirdi.

Câgîrdarlar kendilerine verilen toprakları işletirken aynı zamanda devletin genel ekonomik şartlarına uymak ve çalışanların durumunu göz önünde bulundurmak mecburiyetindeydiler. Meselâ tabii âfetler veya kuraklık zamanlarında vergilerini azaltırlardı. Öte yandan câgîrdarlık bir bakıma ekonomik rahatlık sağladığı ve idarî-siyasî bir ağırlık taşıdığı için şartları uygun olanlar nakit maaş yerine bunu tercih ederlerdi. Câgîr sistemi, uygulamada bazı farklılıklar olmakla birlikte, Büyük Selçuklular'daki *iktâ** ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki *timar** sistemine esasta çok benzemektedir.

Bâbürlü Devleti'nin kuvvetli olduğu zamanlarda câgîr sistemi çok iyi işle-

câgîr sistemi Bâbürlü idarî yapısının temellerinden birini oluşturmıştır. Bu sistem bir taraftan câgîrdarların devletçe çok sıkı kontrol edilmesinden dolayı merkezî otoriteyi güçlendirmiş, diğer taraftan vergi toplama işini büyük ölçüde düzene koymuştur. Aynı şekilde devleti belli dönemlerde yüklü miktarlarda nakit maaş ödemek külfetinden de kurtarmıştır. Bunun yanı sıra câgîr sistemi, gerektiği anlarda sultana çok büyük bir orduya sahip olma imkânı sağlamıştır. Öte yandan Hindistan gibi çok sayıda farklı ırkların, çeşitli din ve dillere sahip insanların yaşadığı bir ülkede idarî birlik ve bütünlüğün o günkü şartlarda ancak merkezî otoritenin güçlü olması ile mümkün olacağı ve câgîr sisteminin de bu otoriteyi güçlendirdiği göz önüne alınır, bu sistemin önemi açıkça anlaşılır. Ancak özellikle Evrengzîb'den (1658-1707) sonra devletin gerilemeye yüz tutması ile birlikte değişen şartlar içerisinde câgîr sistemi bir bakıma devlet için problem olmaya başlamıştır. Zira bir taraftan nüfus çoğalıp masraflar artarken diğer taraftan para değer kaybetmiş ve özellikle câgîr bölgelerinde hayat standartları çok düşmüştü. Bütün bunlar birçok kişiyi câgîr yerine nakit parayı tercih etmeye veya câgîri başkalarına kiralamaya zorluyordu. Bu arada çok sayıda câgîrdar gittikçe otorite tanımama ve görevlerini yerine getirmemeye başlamıştı. Bu da devlet otoritesinin sarsılmasına ve ülkedeki siyasî birliğin bozulmasına sebep oluyordu. Bu bakımdan câgîr sisteminin iyi uygulanması Bâbürlü'ün yükselmesinde ne derece olumlu rol oynadıysa sistemin bozulmasının da imparatorluğun gerilemesinde aynı derecede etkili olduğu söylenebilir.



Çağaloğlu
Hamamı -
İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Fazl-ı Allâmî, *Ain-i Akbari* (trc. H. Blochman), New Delhi 1927-49 — 1989, I, 328-329; II, 41-42, 50; S. Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court 1707-1740*, New Delhi 1979, s. XIX-LV; A. C. Banerjee, *The State and Society in Northern India 1206-1526*, Calcutta-New Delhi 1982, s. 106, 123-124, 351-352; W. H. Moreland, *India at the Death of Akbar*, New Delhi 1983, s. 67-70, 80-84, 129, 134; F. Bernier, *Travels in the Mogul Empire AD 1656-1668* (trc. A. Constable), New Delhi 1983, s. 213, 224; W. Irvine, *The Army of the Indian Moghuls*, New Delhi, ts., s. 14-22; M. A. Nayeem, *Mughal Administration of Deccan Under Nizamul Mulk Asaf Jah*, Bombay-Delhi 1985, s. 159-209; P. S. Bedi, *The Mughal Nobility Under Akbar*, New Delhi 1985, s. 82-96; J. N. Sarkar, *Mughal Economy*, Calcutta 1987, s. 288-289, 297; Zakir Husain, "The Working of the Jâgîr System In the Deccan During the Last Years of Aurangzeb", *Journal of Objective Studies*, II/2, Delhi 1990, s. 72-80; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", *İA*, XII/1, s. 293-295; "Djâgîr", *EI²* (İng.), II, 378; Cl. Cahen, "İktâ", a.e., III, 1088-1091.



Azmi ÖZCAN

ÇAĞALOĞLU HAMAMI

İstanbul'da
XVIII. yüzyılda yapılan, büyük çarşı
hamamlarının sonuncusu.

Eminönü ile Sultan II. Mahmud Türbesi arasında aynı addaki semtte, Ayasofya Meydanı'ndan Çağaloğlu'na uzanan Yerebatan caddesinin sağ tarafındadır. Eskiden burada Osmanlı ileri gelenlerinin konakları ve özel sarayları bulunuyordu. İtalyan asıllı Cicala ailesinden olup ihtida ederek Osmanlı hizmetine giren ve Çağaloğlu (Cigalazâde) Sinan Paşa olarak tanınan vezirin de konağı bu çevrede bulunduğundan semt onun adını aldığı gibi hamam da aynı adla şöhret bulmuştur.

Çağaloğlu Hamamı, Sultan I. Mahmud (1730-1754) tarafından Ayasofya Camii içinde yaptırılarak vakfedilen kütüphaneye gelir sağlamak üzere inşa edilmiştir. Ahmed Refik'in yayımladığı bazı arşiv belgeleri bu hususu açık olarak ortaya koymaktadır. 1153 Rebiülevvelinde (Haziran 1740) yazılan bir hükümdede Marmara adası nâibine, kütüphane vakfı için inşa edilecek çifte hamamda kullanılmak üzere evvelce iskeleye indirilen mermerler yetmediğinden ocaktan çıkarılan sütun ve diğer mermerlerin araba ve hayvanlarla indirilmeleri emredilir. Aynı yılın cemâziyelâhîrinde Haremeyn-i şerîfeyn müfettişine ve su nâzırına gönderilen diğer bir emrînamede Büyük Bent'ten getirilen suyun Ayasofya makamından bir miktarının hamama ayrılması istenir. Yine aynı yılın şevval ayında Marmara nâibiyle subaşısına yazılan başka bir fermanla hamama tekrar mermer istendiğinden inşaatın henüz tamamlanmadığı anlaşılmaktadır.

Hamamın kapısı üstünde yer alan uzun manzum kitâbe de binanın Sultan I. Mahmud tarafından 1154 (1741-42) yılında yaptırılmış olduğunu bildirir. Bu hamam hakkında etraflı tek incelemeyi 1916-1917'de yapan H. Glück, işleten kişinin buranın Hüsrev adında bir mimarın eseri olduğunu söylediğini ihtiyat kaydı ile bildirir.

R. Walsh'ın 1838'de yayımlanan kitabındaki Thomas Allom tarafından çizilen gravürde tasvir edilen hamam görünüşünün buraya ait olduğu söylentisinden, Çağaloğlu Hamamı'nın daha o tarihlerde bile yabancıların içine girdikleri bir tesis olduğu anlaşılmaktadır.

Halen işletilmekte olan Çağaloğlu Hamamı bir çifte hamamdır. Daha büyük ölçüde olan soldaki erkekler kısmına cadde kotu yükseldiğinden merdivenden inilir. Dışa açılan girişin önünde, Türk mimarisinin hiçbir dönemine uymayan üslûpta garip biçimli mermerden bir keşmeri olan bir dış kapı bulunur. Soyunma yerine üstünde kitâbe olan bir kapı geçit verir. Kare planlı soyunma yerini geçişi dilimli tromplarla sağlanan büyük bir kubbe örter. Hamamın dış mimarisi dışarıdan görünmeyecek şekilde binalarla kapatılmıştır. Fakat dış mimarinin fazla itinalı bir işçilik göstermediği söylenebilir. Soyunma yeri içten 14 × 14 m. ölçüsünde olup ortasında biçim bakımından tamamen barok sanatı karakterin-

de mermer bir şadırvan havuzu bulunur. Büyük kemerlerin içlerindeki dolgu duvarlarında ortadaki büyük, yanlarda kiler daha küçük olmak üzere üç pencere açıldığından hamamın bu kısmı oldukça aydınlıktır. Kubbenin ortasında da ayrıca bir aydınlık feneri vardır.

İki kapıdan geçilen ılıklik kısmı, klasik Türk hamamlarından çok değişik bir biçime sahiptir. Burada birbirlerine ve duvarlara kemerlerle bağlanmış dört sütun, ortadakiler geniş, yanlardakiler dar dokuz bölüm meydana getirir. Ortadaki bölümlerin bir beşik tonoz ve bir kubbe ile örtülü olmasına karşılık yan bölümleri aynalı tonozlar örter. İki bölüm mermerden perdelerle birer hücre halinde ayrılmıştır. Bu perdelerin kapıları barok profillidir. Buradaki sütunların başlıkları da Türk sanatına tamamen yabancı bir üslûpta yapılmış, üst köşeleri volütü ve ortaları birer oval madalyonlu olarak işlenmiştir. Başlığı ayrıca barok dört yaprak süsler. ılıklik bölümünün sağında, kadınlar tarafı ılıkliğına taşan, görevinin ne olduğu bilinmeyen beşik tonozlu dikdörtgen bir mekân bulunur. Solunda ise helâlar sıralanır. Ancak 0,70 m. kadar genişlikteki bir kapıdan geçilen halvet kısmı 12,50 m. ölçüsünde bir kare olup hiçbir Türk hamamında rastlanmayan bir mekân düzenine sahiptir. Ortada uzun sekiz sütun bir sekizgen meydana getirir. Bu sekizgen üç taraftan klasik Türk mimarisinin üç eyvanı ile ileriye taşar. Ancak bu eyvanlar tonozlu değil kubbelidir. Köşelerde dört halvet hücreleri yer alır. Ayrıca sağ taraftaki eyvanda bulunan şevli bir geçitten kubbeli küçük bir mekâna geçilir. Bunun bir benzeri de kadınlar tarafında bulunur. Bu mekânlar da Türk hamamlarında rastlanmayan bir özelliktir.

Kadınlar tarafının soyunma yeri, erkekler tarafından hangi gaye ile yapıldığı anlaşılamayan büyük kare bir boşlukla ayrılmıştır. Girişi yan sokaktadır. Muntazam bir planı olmayan ılıkliğin solunda iki sütunla ayrılmış üç bölüm vardır, ortayı ise büyük bir kubbe örter. Halvet erkekler tarafının benzeri bir mimaridir, yalnız köşelerde halvet hücrelerinin perde duvarları ile ayrılmamış olması bir farklılık teşkil eder. Her iki bölümün dışında boydan boya su deposu uzanır.

Cağaloğlu Hamamı, Türk hamamı mimarisinde dört eyvanlı ve dört halvet hücreli tipin çok değişik ve yeniliklerle

dolu bir örneğidir. Bu bakımdan Süleymaniye, Çemberlitaş ve İznik'te Yeni Hamam'da temsil edilen bu çeşitleme, Türk hamam mimarisinin istisnâ bir tipi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Cağaloğlu Hamamı İstanbul'un son büyük çarşı hamamı olarak da şehir tarihinde önemli bir yere sahiptir. Zira Sultan III. Mustafa 1182 Rebiülevvelinde (Temmuz-Ağustos 1768), İstanbul'un su ve odun ihtiyacı sebebiyle bundan böyle şehrin içinde, Galata, Üsküdar, Eyüp ve Boğaziçi kıyılarında yeni hamam inşa ettirilmemesini istemiş, yasaklamaya rağmen yapıların derhal yıktırılmasını ve harap durumda olanların da ihya edilmemesini bir fermanla bildirmiştir. Gerçekten de bundan sonra artık çarşı hamamı inşa edilmemiştir. Ayrıca yapısında barok üslûbun belirli oluşu da Türk sanatında yabancı sanat akımının başlangıcına işaret eder. Şehir tarihi ve Türk sanatı bakımından değeri azımsanamayacak olan ve sultan vakfı olduğu da açıkça bilinen bu kıymetli eserin özel mülkiyette değerini hiçe sayan bir tutum içinde kalması üzücüdür. Ayrıca 1917'de Glück'ün bazı zorluklar yüzünden çok eksik olarak çizbildiği planının daha iyi bir rölövesinin hâlâ yapılamamış olması da büyük eksiklikler.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Glück, *Die Baeder Konstantinopels*, Wien 1921, s. 131-136, 154-155; Ahmed Refik, *Hicri Onikinci Asırda İstanbul Hayatı 1100-1200*, İstanbul 1930, s. 147, nr. 176, s. 150; nr. 179, s. 151; nr. 180, s. 217; nr. 261 (yeni hamam yaptırılmaması hak.); R. Walsh-Th. Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor*, London 1838, s. 34-35 arasındaki gravür; K. Ahmet Aru, *Türk Hamamları Etüdü*, İstanbul 1949, s. 115-119; Semavi Eyice, *İstanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs*, İstanbul 1955, s. 19, nr. 12; a.m.f., "İznik'te Büyük Hamam ve Osmanlı Hamamları Hakkında Bir Deneme", *TD*, XI/15 (1960), s. 99-120; R. Ekrem Koçu, "Cağaloğlu Hamamı", *İst.A*, VI, 3337-3341.



SEMAMİ EYİCE

CAĞBÜB

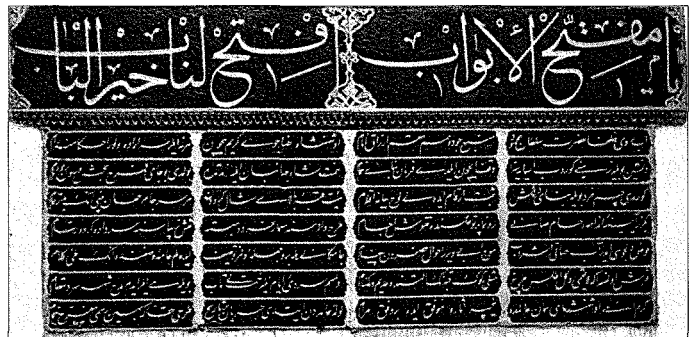
(جفوب)

Libya'da Bingazi'nin güneyinde
Senüsiyye tarikatının
merkezi olarak bilinen
yerleşim birimi.

Senüsiyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Ali es-Senüsî'nin kabrinin bulunduğu Cağbüb, Nil ve Sîva vadilerinden Fizan'a ve Trablus'a giden yol üzerinde bir vaha içinde yer alır. 1855'te bölgeye yerleşerek vahaya hâkim kayalıkta bir zâviye yaptıran Şeyh Senüsî müridleriyle birlikte çevreyi kısa zamanda imar etti. 1859'da vefat edince buraya defnedildi.

Batı kaynaklarında Carabub olarak geçen Cağbüb, o yıllarda kervan yolları bakımından çok önemli olan Batı Afrika ve Sudan'ı Kahire'ye bağlayan bir yol üzerinde yer alıyordu. Bölge şeyhin burada başlattığı hareketle ilmi ve ticarî açıdan önem kazandı. Ticarete de önem veren tarikat mensupları bu yolu kullanan kervanların emniyetini sağladılar. Ayrıca Cağbüb'da ticarî malların saklanıp korunması maksadıyla inşa edilmiş bulunan depolar tüccarların bu yolu tercih etmelerini sağladı. 1856'da Sultan Abdülmecid'in fermanıyla tarikat mensuplarına ait emlakın vergiden muaf tutulması ve müridlere zekât toplama yetkisi verilmesi bölgeyi ticarî bakımdan daha da güçlendirdi. Böylece Cağbüb bir ticaret merkezi olarak kervan sahiplerini buraya çekerken öte yandan Senüsiyye tarikatının kurulan zâviyeler yoluyla yayılmasına çalışıldı.

Cağbüb, Senüsîler'in liderliğinde Batılı sömürgeci güçlere karşı girişilen cihad hareketinin merkezi olmuş, burada depolanan silâhlarla donanan müslümanlar ülkeleri için savaşmışlardır. Şeyh Senüsî'nin oğlu Muhammed Mehdi'nin (ö. 1902) daha sonra Kufra'ya yerleşmesi



Cağaloğlu
Hamamı'nın
kitâbesi

Cağbüb'un eski önemini kaybetmesine yol açtı. Osmanlı Devleti Senûsiliğin merkezi olması dolayısıyla Cağbüb'a çok yakın bir ilgi göstermiş, Trablus Valisi Reşid Paşa 1890'lı yıllarda bölgeyi ziyaret etmiştir. Müsteşrikler, Şeyh Senûsî'nin Osmanlı nüfuzundan uzakta kalmak amacıyla sahiliden oldukça içeride bir yerde bulunan Cağbüb'u merkez seçtiğini, oğlu Muhammed Mehdi'nin de aynı amaçla Kufra'ya yerleştiğini iddia ederler. Ancak 1884 ve 1893 yıllarında bölgeyi ziyaret eden piyade miralay Sâdık el-Müeyyed seyahatnâmesinde bölge halkının Osmanlı Devleti'ne ve halifeye bağlı olduğunu belirtmiştir. Bugün küçük bir yerleşim birimi olan Cağbüb'un Senûsiliğin merkezi olması dışında bir önemi kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Rohifs, *Von Tripolis nach Alexandrien*, Bremen 1885, s. 81 vd.; Sâdık el-Müeyyed, *Afrika Sahra-yı Kebirinde Seyahat*, İstanbul 1314, s. 6, 10, 11, 19, 67, 71; Muhammed et-Tayyib el-Eşheb, *es-Senûsî el-Kebîr*, Kahire 1956, s. 210-211; N. A. Ziaadeh, *Sanûsiyah*, Leiden 1983, s. 48, 50, 60, 63-64, 99; M. Morsy, *North Africa 1800-1900*, New York 1984, s. 274-280; H. Duveyrier, "La Confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben Ali es-Senousi", *Bulletin de la Societe de Géographie*, 7. série, V, Paris 1884, s. 145-226; G. Yver, "Cağbüb", *IA*, III, 10-11; "Senûsî", *IA*, X, 500; J. Despois, "al-Djaghbüb", *EI²* (İng.), II, 378.



MUSTAFA L. BİLGE

CAH

(جَاه)

Kişiyte toplumda saygınlık kazandıran ve bir tutku halini alarak ahlâkî hayata zarar verebileceği düşünülen şân, şöhrat, mevki anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi.

Arapça **vech** (وجه) kelimesinin harf sırasının değiştirilmesiyle (kalb) meydana getirilmiş olup sözlükte "şeref ve itibar" anlamına gelir (*Lisânü'l-'Arab*, "cvh" md.; *Tacü'l-'arûs*, "câh" md.). Terim olarak bir kimsenin, sahip olduğu veya sahipmiş gibi görüldüğü üstün meziyetler sayesinde insanların üzerinde saygı ve itaat hissi uyandırmak suretiyle kazanmış olduğu şeref ve itibar, daha dar çerçevede ise idarî, siyasî, ilmî vb. mevki ve makam anlamında kullanılmıştır. Böyle bir özel mevki elde edebilmek için halkın veya üst makamlarda bulunanların nezdinde şöhrat ve itibar sahibi olmak gerektiği dikkate alınarak câhın yukarıdaki iki anlamı arasında sıkı bir bağ kurulmuştur (bk. Gazzâlî, III, 278-279;

Râzî, s. 141). Kaynaklarda câh kelimesi yanında aynı veya yakın anlamlarda **imâret**, **şöhret**, **istihâr**, **sît**, **mansıb**, **menzile** gibi daha başka kavramlara da rastlanır.

Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerde cah terimi kullanılmamıştır. Ancak insanları dünya tutkusuna karşı uyaran âyetlerle Hz. Peygamber'in zühd hakkındaki açıklamaları ve özellikle, "İleride sizler yöneticiliğe (imâret) çok düşkün olacaksınız; fakat âhirette bundan dolayı pişmanlık duyacaksınız" (Buhârî, "Ahkâm", 7; Nesâî, "Bî'at", 39) meâlindeki hadisi ve Abdurrahman b. Semûre'ye hitaben, "Emirliğe talip olma!..." (Buhârî, "Ahkâm", 5, 6, "Eymân", 1) şeklindeki buyruğu, ahlâk âlimleri ve mutasavvıfların mevki, şân ve şeref tutkusuna karşı tavır almalarına yol açmıştır. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, "fakirliği ve fakirleri sevmek, miskinlerle birlikte yaşayıp onlara karşı alçak gönüllü olmak" anlamında ve şöhratin zıddı olarak kullandığı **humûlû** hallerin en faziletlisi sayar. Ona göre zühdün en yüksek mertebesi insanları yönetmekten (riyâset), onlar nezdinde makam (menzile) ve mevki (câh) sayılan mertebelerden uzak durmaktır. Hatta zâhidler insanı dünyaya, mevki ve makama yönelten bilgilerden bile çekinmeyi zühdün gereği saymışlardır (Kütü'l-kulûb, I, 266-267). Bütün mutasavvıflar mevkiden kaçış ve mevki tutkusundan kurtulma mücadelesinde, Belhli bir veliaht iken dünyevî makam ve ikballeri terk ederek tasavvuf yolunu seçmiş olan İbrâhim b. Edhem'i (ö. 161/777-78 [?]) ideal örnek olarak saygıyla anarlar. İslâm ahlâkçıları genellikle bir mevki ve itibar sahibi olmaktan çok "hubbû'l-câh" dedikleri mevki ve şöhrat ihtirasını reddetmişlerdir.

H. Yusuf'un, kendisinin güvenilir ve bilgili bir kimse olduğunu söyleyerek Mısır melikinden hazine nazırlığı makamına getirilmeyi talep ettiğini bildiren âyete (Yûsuf 12/55) dayanarak ehliyetli bir kimsenin, mevki ihtirası taşımaksızın, ihtiyaçlarını karşılamak ve topluma hizmet etmek maksadıyla makam ve görev talebinde bulunabileceğine hükmedilmiştir. Fahreddin er-Râzî, bir kimsenin kendi isteği olmaksızın bir makama getirilmesinde hiçbir sakınca bulunmadığını belirtir ve buna Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn'in durumlarını örnek gösterir. Çeşitli hizmetlerin yerine getirilmesi, yeme içme, giyim, mesken gibi zaruri ihtiyaçların karşılanması için görev ve mevki talebinde bulunmak gerekli olabilir. Dinen mubah olan imkânları el-

de etmek için makam istemek câiz, rıya ve yalan gibi gayri meşrû yollara başvurarak mevki elde etmeye çalışmak ise haramdır (Râzî, s. 137-138; Hâdimî, II, 65-66).

Câh konusunu psikolojik, sosyal, ahlâkî ve tasavvufî yönleriyle tahlil eden ilk İslâm düşünürü Gazzâlî'dir. Onun bu tahlilleri, eserlerinde câh konusuna yer veren sonraki ahlâkçılar tarafından hemen hemen aynen tekrar edilmiştir (meselâ bk. Râzî, s. 127-157; Kâşânî, s. 119-128; Hâdimî, II, 123-124). Gazzâlî, bütün sosyal huzursuzlukların kaynağı olarak düşündüğü mevki tutkusunun temelinde insanın bencil arzularını gerçekleştirme eğilimini görür. Ona göre esasında dünyanın iki rûknü olan servet ve mevki arzusunun psikososyal sebebi insanın başkaları nezdinde saygınlık kazanma eğilimidir. Özellikle mevki kazanma isteği bulunan kişi, sahip olduğu veya sahipmiş gibi görüldüğü yüksek meziyetler dolayısıyla insanların gönüllerinde kendisi hakkında hayranlık uyandırmak suretiyle onların bağlılıklarını sağlar ve bu şekilde "hürleri kendisine köle yapar" (*İhyâ*², III, 279). Gazzâlî mevki ve makam arzusunun başlıca iki sebebe bağlıdır. Bunlardan ilki insanın kendi geleceği hakkındaki kaygılarıdır. Bu kaygılar onu, mevki ve itibarını yükseltip yaygınlaştırarak daha uzun zaman, daha geniş çevrede güvence içinde olacağı bir gelecek hazırlama çabasına iter. Gazzâlî mevki tutkusunun diğer sebebi dolayısıyla yaptığı açıklamaları ile bu tutkunun metafizik temellerine inmeye çalışmıştır. Ona göre, "De ki, ruh rabbimin emrindendir" (el-İsrâ 17/85) meâlindeki âyetin de gösterdiği gibi insan ruhu "rab-bânî bir varlık"tır. Rubûbiyyet "varlık ve kemalde teklesmek, eşsizleşmek"tir. Kemal ilâhî sıfatlardan olduğu için -yine ilâhî bir varlık olan- insan tarafından tabii olarak istenir (a.g.e., III, 281). Kudret ve hâkimiyet birer kemeldir. Şu halde başkaları üzerinde hâkimiyet kurma arzusu insanın tabiatında vardır (a.g.e., III, 281-282). Servet gibi mevki ve mansıb da dünya hayatının geçici ihtiyaçlarındandır. Dünyevî olan her imkân gibi mevkiden de âhiret için faydalanılabilir. Şu halde mevki kendi başına bir gaye olarak alınmamalı, özellikle dinî değerler bu gayeye vasıta kılınmamalıdır. "İbadet vasıtasıyla mal ve câh kazanmaya kalkışmak dine karşı işlenmiş bir suçtur ve haramdır" (a.g.e., III, 285).

Câh terimini, "bazı insanların sahip olduğu ve diğer insanları yönetme im-

kanını sağlayan bir güç" şeklinde tarif eden İbn Haldûn, Zuhurf süresinin 32. âyetini de delil göstererek sosyal hayatta farklı mertebelerde mevki ve makamların bulunmasını, gayesi insan türünün idâmesi olan ilâhî bir kanun şeklinde görmüştür. İbn Haldûn'a göre bu kanun uyarınca mevki sahibi adalet ölçüleri içinde, şer'î ve siyasî hükümlere göre izin, yasak, zorlama gibi değişik tasarruflarıyla fertleri sosyal dayanışmaya sevkeder; faydalı işlere yöneltme, zararlı olanlardan uzaklaştırma çabası gösterir (*Muḥaddime*, II, 919-925).

Klasik ahlâk kitaplarında mevki ve makamı insanların yararına kullanma çabası "câhî bezletmek" deyiimiyle ifade edilir ve bu çabayı gösterenler cömertlerin en şerefli sayılır (meselâ bk. Mâverîdî, s. 321-322; İbn Haldûn, II, 923).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "cvh" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "câh" md.; Buhârî, "Aḥkâm", 5, 6, 7; "Eymân", 1; Nesâî, "Bîʿat", 39; Hâris el-Muhâsibî, *er-Rîʿâye li-huḳûḳullâh* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 273-275; a.mlf., *el-Veşâyâ*, Beyrut 1406/1986, s. 246-247; *Kütü'l-kuḷûb*, I, 266-267; Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1397/1978, s. 321-322; Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb*, Beyrut 1980, s. 260-261, 269; Gazzâlî, *İḥyâʾ*, III, 274-293; Fahrreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûḥ* (nşr. M. S. Hasan el-Ma'sûmî), Tahran 1364 hş., s. 127-157; Kâşânî, *el-Hakâyiḳ fi meḥâsinil-aḥlâk* (nşr. Seyyid İbrâhîm el-Meyâncî), Beyrut 1399/1979, s. 119-128; İbn Haldûn, *Muḥaddime*, I, 351-354; II, 883, 919-925; Hâdimî, *el-Berîka*, İstanbul 1318, II, 64-69, 123-124.



MUSTAFA ÇAĞRICI

CAHD

(الجد)

İtikadî hükümleri

kısmen veya tamamen bile bile inkâr etmek anlamında kullanılan bir terim.

Cahd sözlükte "bir şeyi bildiği halde kabullenmeyerek inkâr etmek" mânasına gelir. Bu inkâr, doğruluğu kalben tasdik edilen bir hükmün yanlış olduğunu ileri sürmek şeklinde olabileceği gibi yanlış bilinen bir hususun doğru olduğunu iddia etmek şeklinde de olabilir. Hangi şekilde olursa olsun netice itibarıyla cahd insanın realiteye uygun olan, yani duyuların ve aklın verilerine dayanan kesin hükmün aksini savunarak kasten gerçeğe karşı tavır alması ve onu kabullenmekten kaçınmasıdır. Cahd ile inkâr ve küfür kelimeleri arasında anlam benzerliği bulunmakla beraber bazı farklar da

vardır. İnkâr, bilgisizliğin sonucu olarak bir hükmü tasdik ve itiraf etmemek, cahd ise bilerek ve inat göstererek gerçeği kabullenmemektir. Küfür de ister bilerek ister bilmeyerek olsun inkârın her türüne verilen genel bir addır.

Kur'ân-ı Kerîm'de on iki yerde tekararlanan cahd, bir âyetle "ilâhî nimete karşı gösterilen nankörlük" (en-Nahl 16/71), diğerlerinde ise "Allah'ın âyetlerini bile bile görmemezlikten gelmek" anlamını ifade etmektedir. "Allah'ın âyetleri" vahiy ürünü olan Kur'ân mânasına alındığı gibi Allah'ın varlığına, birliğine, eşsiz kudretine delâlet eden nesneler ve tabiat olayları, ayrıca nübüvvetin gerçekliğini belgeleyen mucizeler anlamında da kullanılmıştır. Bu âyetlerin söz konusu ettiği inkârcılar ahidini bozan, fesat çıkaran, kâfir, zâlim ve nankör kimseler diye vasıflandırılır (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "çhd" md.). Cahd muhtelif hadislerde de aynı mânalarla birlikte "hukukî ve ahlâkî bir hükmü bile bile inkâr etmek" anlamında da kullanılmıştır (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "çhd" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitab'ın, özellikle yahudilerin son peygamberin geleceğinden haberdar oldukları ve Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu bildikleri halde onu inkâr ettikleri haber verilir (msl. bk. el-Bakara 2/146). Bu gerçeği belirtmek amacıyla olmalıdır ki bazı İslâmî eserlerde yahudilerden **cuhûd** (câhidin [inkârcı] çoğulu) diye söz edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, "cahd" md.; Râgib el-İs-fahânî, *el-Müfredât*, "çhd" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "çhd" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cahd" md.; Mustafavî, *et-Taḥkîk*, "çhd" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "çhd" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "çhd" md.; *Kâmus Tercümesi*, "cahd" md.; Muhammed İsmâil İbrâhîm, *Mu'cemü'l-elfâz ve'l-a'âmî'l-Kurʾâniyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), "cahd" md.; Fahrreddin er-Râzî, *Meḥâṣinü'l-ğayb*, III, 200; XII, 205; XVIII, 15; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, IX, 54; Henrico Lammens el-Yesûfî, *Ferâʾ idü'l-luğa fi'l-furûk*, Beyrut 1889, I, 54; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefstrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, XII, 105.



A. SAİM KILAVUZ

CAHEN, Claude

(1909-1991)

Fransız şarkiyatçısı.

26 Şubat 1909'da Paris'te doğdu. Yüksek öğrenimine Ecole Normale Supérieure'de başladı; 1931 yılında Ecole Nationale des Langues Orientales'in Türk-

çe - Arapça bölümünden mezun oldu. 1932'de tarih öğretmenliği imtihanını kazanarak Amiens, Rouen ve Paris'te görev yaptı ve araştırma faaliyetlerinde bulundu. 1936-1937 yıllarını Türkiye'de geçirdi. 1940'ta *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades* adlı teziyle doktor unvanını aldı. II. Dünya Savaşı süresince beş yıl tutuklu kaldı. 1945-1959 yıllarında Strasbourg Üniversitesi'nde, daha sonra da kariyerini tamamladığı Sorbonne Üniversitesi'nde (1959-1979) öğretim üyeliği yaptı. 1973'ten itibaren Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'in üyesi ve Société Asiatique'in başkanı olan Cahen, Légion d'Honneur nişanı sahibi idi. 18 Kasım 1991 tarihinde Savigny-sur-Orge'de öldü.

Cahen Ortadoğu'nun Ortaçağ tarihi alanında uzmandı. Belgeleri aslından inceleyebilmek için gerekli olan dilleri iyi bildiğinden vergiler, hukuk ve ticaret hayatı gibi çok geniş bir sahada dikkat çekici araştırmalarda bulundu. Anadolu, Suriye ve Mısır'ın idarî kurumları, ekonomik hayatı ve sosyal yapıları üzerinde derinliğine incelemeler yaptı. Anadolu'nun Selçuklu ve Beylikler devirleriyle ilgili kitap ve makaleler yazdı; İslâm, Batı ve Bizans kaynaklarını mukayese ederek Haçlı seferleri tarihine yeni bir anlayışla yaklaştı.

Eserleri. 1. *Leçons d'histoire musulmane: VIII^e - XI^e s.* (Paris 1957-61). 2. *Mouvements populaires et autonomismes urbains dans l'Asie musulmane du Moyen-Age* (Leiden 1959). 3. *Preottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History Circa 1071-1330* (Londres 1968; *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler* [trc. Yıldız Moran], İstanbul 1979; gözden geçirilmiş ilâveli Fransızca neşri: *La Turquie pré-ottomane*, İstanbul-Paris 1988). 4. *Islam des origines de but de l'empire ottoman* (Paris 1970; *İslamiyet. Doğuştan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar* [trc. Esat Nermi Erendor], İstanbul 1990). 5. *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman médiéval (VII - XV^e s.): Méthodologie et éléments de bibliographie* (Paris 1982). 6. *Orient et Occident au temps des Croisades* (Paris 1983).

K. M. Setton tarafından yayımlanan *A History of the Crusades* (Philadelphie 1958-1961) adlı eserin I ve II. ciltlerindeki Selçuklular'la ilgili bölümleri ve P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis'in neşret-

tikleri *Cambridge History of Islam*'ın (Cambridge 1970) II. cildindeki ekonomi, toplum ve kurumlarla ilgili bölümü de Cahen yazmıştır. Ayrıca *l'Encyclopédie de l'Islam*'da ve *Revue Historique*, *Le Moyen Age*, *Journal Asiatique*, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Orientales de Damas*, *Studia Islamica Byzantion*, *Turcica* gibi dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Makalelerinin büyük bir kısmı *Turcobyzantina et Oriens christianus* (Londres 1974), *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damas 1977) ve *Makhzûmiyyat, études sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiévale*'de (Leiden 1977) toplanmış, bazıları da Türkçe'ye çevrilmiştir: "XIII. Asır Ortalarında Cezire" (trc. Neşet Çağatay, *AÜİFD*, II/4 [1953], s. 93-106); "İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı" (trc. Zeynep Keriman, *TM*, 17 [İstanbul 1972], s. 77-100); "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri" (trc. İsmet Kayaoğlu, *AÜİFD*, XVIII [1972], s. 193-202); "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı" (trc. İsmet Kayaoğlu—Mehmed Dağ, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, II/2 [1975], s. 175-198); "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi" (trc. Sabri Hizmetli, a.e., V [1982], s. 305-319); "İlk Ahiler Hakkında" (trc. Mürsel Öztürk, *TTK Belleten*, L/197 [1986], s. 591-601); "İslâm ve Haçlılar" (trc. İsmet Kayaoğlu, a.e., LI/200 [1987], s. 1045-1051); "Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi" (trc. Yaşar Yücel — Bahaeddin Yediyıldız, a.e., LI/201 [1988], s. 1375-1431).

BİBLİYOGRAFYA :

C. Cahen, *İslamiyet. Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar* (trc. Esat Nermi Erendor), İstanbul 1990, s. 7; Necib el-Akiki, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1964, I, 342-346; "Claude Cahen", *Mesa Newsletter*, IV/2, Arizona 1982, s. 7; J. C. Garcin, "Sur Claude Cahen", *Revue de monde musulman et de la Méditerranée*, sy. 59/60 (1991).



MICHEL BALIVET

CÂHİDÎ AHMED EFENDİ

(ö. 1070/1659-60)

**Halvetiyye - Uşşâkiyye tarikatının
Câhidiyye kolunun kurucusu,
mutasavvıf - şair.**

Edirne'de doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Asıl adı Ahmed, mahlası Câhidî'dir. *Kitâbü'n-Nasîha* adlı eserinden Rumelili bir aileden geldiği ve babasının adının Muhammed olduğu anlaşılmaktadır. Kaynakların tasavvufa

intisabından sonraki dönemine ilişkin verdiği bilgiler çelişkilidir. Sâdık Vîcdânî onu Eğrikapı Savaklar Dergâhı şeyhi ve Uşşâkiyye'nin Cemâliyye şubesinin kurucusu Cemâleddin Edirnevî'nin müridi olarak göstermişse de (*Tomar - Halvetiyye*, s. 110) bu bilgi doğru değildir. Zira Câhidî 1070'te (1659-60), Cemâleddin ise 1164'te (1751) vefat etmiştir. Bu yanlışlık sonraki yayınlarda da sürdürülmüştür (Bayrı, s. 874; *TDEA*, II, 6). Öte yandan Hüseyin Vassâf ve Sadeddin Nûzhet Ergun, Ayvansarâyî'nin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iken (TY, nr. 2466) bugün kaybolan *Tercüme-i Meşâyih* adlı eserine dayanarak Câhidî'nin Bosnalı Şeyh Hasan Kâimî Efendi'ye (ö. 1091/1680) intisap ettiğini ve ondan hilâfet aldığını söylerler. Câhidî'den yirmi yıl sonra vefat eden Kâimî, Özçelî Muslihuddin Efendi'nin (ö. 1052/1642) müridi olup onun da şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi'dir. Kaynaklarda Kâimî'nin Uşşâki olduğunu gösteren bir işaret bulunmadığına göre onun Câhidî'nin şeyhi olması şüphelidir.

Câhidî Ahmed Efendi muhtemelen Edirne'de bir Halvetî-Uşşâki şeyhinden hilâfet aldıktan sonra Çanakkale'ye giderek Kilitbahir'de kurduğu tekkesinde irşad faaliyetinde bulunmuştur. Ölümüne "istirâhat" (1070) kelimesi tarih düşürülmüştür. Halk arasında yanlışlıkla "Câhîde Sultan" diye anılan Câhidî'nin türbesi Çanakkale'nin önemli ziyaret yerlerinden olup yine aynı adla anılan mescidin ön tarafında yer almaktadır.

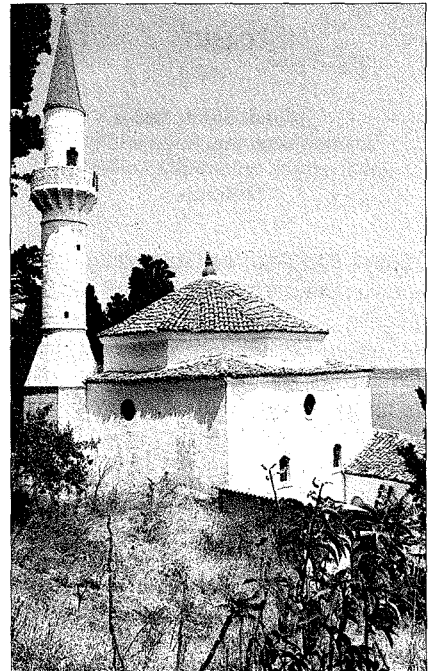
Câhidî Ahmed Efendi'ye nisbet edilen Câhidiyye tarikatı, şeyhin vefatından sonra oğlu Abdüllatif Efendi tarafından sürdürülmüştür. Tarikatın XVIII. yüzyılda Çanakkale, Bursa ve Edirne çevresinde yaygın olduğu, ancak İstanbul'a ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Halifelerinden Muslihuddin Karamânî, Uşşâkiyye'nin Muslihiyye şubesinin kurucusudur (Harîrîzâde, II, 292^b). Bir başka halifesi olan Şeyh Ali Efendi'nin müridi Bursalı Şeyh Muhyiddin Efendi (ö. 1091/1680), Câhidiyye tarikatını Bursa'da kurduğu Üçkozlar Dergâhı'nda temsil etmiş (Şeyhî, I, 576), bu dergâh son dönemlere kadar faaliyetini sürdürmüştür.

Hüseyin Vassâf'ın, Çanakkale'de uzun yıllar Kılâ'-ı Müstahkeme teşkilâtında görev yapan Seyyid Paşa'dan aktardığı tarikatla ilgili bilgilere göre Câhidiyye mensupları XIX. yüzyılın başlarından itibaren Câhidî'nin takip ettiği Sünnî çiz-

giden uzaklaşarak Bektaşîleşmişler ve sayıları giderek azalmıştır. XX. yüzyılın başlarında Câhidiyye'nin tamamen ortadan kalktığı anlaşılmaktadır (*Sefîne*, IV, 253).

Eserleri. 1. *Divan*. Yunus Emre'yi takip eden mutasavvıf halk şairlerinden olan Câhidî'nin divanı, çoğu hece vezniyle yazılmış 100 kadar gazel-ilâhî tarzında şiirden meydana gelir. Vezin ve kafiye öneme vermeksizin duygu ve düşüncelerini ifade eden şairin, "Bir değirmendir bu dünya öğütür bir gün bizi" mısraını ihtiva eden meşhur şiiri, eviç ve acem makamlarında ilâhî olarak bes-telenmiştir. Çağdaş şair ve yazarlardan Cahit Zarifoğlu (ö. 1987), fikrî yazı ve denemelerini derlediği eserine Câhidî'den ilham alarak *Bir Değirmendir Bu Dünya* (İstanbul 1985) adını vermiştir. Divanın yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 796). M. Halid Bayrı eserin kendisinde de bir nüshası olduğunu söyler. 2. *Kitâbü'n-Nasîha*. Tasavvufa ilgili genel bilgileri, sülûk âdâb ve erkânını, müellifin çeşitli sözlerini ihtiva eden eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (İbrâhim Efendi, nr. 350; Yazma Bağışlar, nr. 2141).

Câhidî Ahmed Efendi Camii ve Türbesi - Kilitbahir / Çanakkale



BİBLİYOGRAFYA :

Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, I, 146, 576; Ahmed Ziyâeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ Vefeyât-ı Urefâ*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr. 1018/2, vr. 97^b; Ayvansarayî, *Mecmûa-i Tevârîh*, s. 163; Osmanlı Müellifleri, I, 53-54, 148; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemst*, Bursa 1332, s. 100; Hüseyin Vassâf, *Seftne*, IV, 252-253; Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp., "Câhidî" md.; *Tomar-Halvetiyye*, s. 108, 110-111; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, 292^b; Ergun, *Türk Şairleri*, II, 894; M. Halid Bayn, "Câhidî", *TFA*, sy. 58 (1954), s. 874-875; *TDEA*, II, 6.



NİHAT AZAMAT

CÂHİDİYE

(جاهديه)

Halvetiyye-Uşşâkiyye tarikatının
Câhidî Ahmed Efendi'ye
(ö. 1070/1659-60)
nisbet edilen bir kolu
(bk. CÂHİDÎ AHMED EFENDİ).

CÂHİLİYE

(الجاهلية)

Özel olarak Araplar'ın
İslâm'dan önceki dinî ve sosyal
hayat telakkilerini, genel olarak da
kişilerin ve toplumların günah ve
isyanlarını ifade eden bir terim.

Cehl kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle "bilgisizlik" anlamı verilir (Cevherî, *eş-Şihâh*, "chl" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "chl" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "chl" md.). Râgıb el-İsfahânî cehlin üç değişik anlamından söz ederek "nefsin bilgidan yoksun olması" şeklindeki ilk anlamın kelimenin asıl mânası olduğunu ifade eder. Diğer iki anlamı ise "bir konuda doğru olanın tersine inanma" ve "bir konuda yapılması gerekenin tersini yapma"dır (*el-Müfredât*, "chl" md.). Câhiliye (câhiliyye) kelimesi şekil bakımından ism-i mensub veya yapma (mec'ul) mastardır. İsm-i mensub olarak "cahile ait, cahile özgü, cahilce" gibi mânalara gelen **câhilî** ve bunun müennesi olan **câhiliyye**, sıfat tamlamaları içinde kullanılır. Ancak İslâm'dan önceki dönemi ifade etmek üzere Kur'an ve hadislerde, diğer İslâm literatüründe yaygın olarak kullanıldığı şekliyle **câhiliyye**, **câhil** kelimesine **-iyyet** ekinin ilâvesiyle elde edilen yapma bir masdardır. Bu durumda tek başına veya isim tamlaması içinde kullanılabilir.

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm'

dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemine "Câhiliye" veya "Câhiliye çağı" (asr-ü'l-câhiliyye), o dönemde yaşayan şairlere de "Câhiliye şairleri" (şuarâ'ü'l-câhiliyye) denilir.

Hz. Peygamber'in ashâbı câhiliye kelimesiyle İslâm öncesini, yani milâdî 610 yılında vahyin inmeye başlamasından önce yaşadıkları devri kastediyorlardı. Onlar müslüman olduktan sonra bu devirle ilgili hâtıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hz. Peygamber'e o dönemde yaptıkları işlerin İslâm'daki hükmünün ne olduğunu sorarken çoğunlukla bu kelimeyi kullanmışlardır.

Kur'an-ı Kerim'de, Mekke devrinde nâzil olan âyetlerde câhiliye kavramının kullanılmamış olmasına bakarak bu terimin o devirde henüz yerleşmemiş olduğu düşünülebilir. Buna karşılık Medine döneminde inen dört âyetle câhiliye kelimesi geçmektedir. Nüzül sırasına göre bu kelimenin ilk defa içinde geçtiği Âl-i İmrân sûresinin 154. âyetinde, bazı münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin "Câhiliye zannı"na benzediği belirtilerek câhiliye kelimesi İslâm öncesini ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Nüzül sırasına göre câhiliye teriminin geçtiği ikinci âyetle Hz. Peygamber'in hanımları, "İlk Câhiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın" (el-Ahzâb 33/33) şeklinde ikaz edilirken yine İslâm öncesi döneme işaret edilmiştir (aş. bk). Üçüncü âyetle "Câhiliye taassubu" (hamiyyetü'l-câhiliyye) üzerinde durulmaktadır. Burada Hudeybiye Antlaşması sırasında (6/628) müşriklerin ve Hz. Peygamber'le müslümanların içinde bulundukları farklı ruh halleri tasvir edilirken, "O zaman kâfirler kalplerine taassubu, Câhiliye taassubunu yerleştirmişlerdi; Allah da Resûlü'ne ve müminlere sükûnetini indirdi ve onları takvâ sözü (kelime-i şehâdet) üzerinde sabit kıldı" buyurulmuştur (el-Feth 48/26). Bu âyetle Câhiliye çağının taassup ve barbarlığına, müşrik toplumun hayatına hâkim olan şiddet, kin ve nefrete işaret edilmektedir. Câhiliye kelimesinin yer aldığı dördüncü âyetle ise, "Yoksa onlar Câhiliye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir toplum için hükümrânlığı Allah'tan daha güzel kim vardır?" (el-Mâide 5/50) şeklinde yine İslâm öncesi döneme, o dönemin insanlar arasında farklı uygulamalarda bulunan haksız ve zalim

idaresine dikkat çekilmektedir. Câhiliye kelimesi birçok hadiste de kullanılmıştır (aş. bk.).

Araplar'ın İslâm'dan önceki tarihlerinin câhiliye kelimesiyle ifade edilmesi nin sebepleri araştırılırken onların hayat tarzına bedeviliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan kabile topluluklarından oluşan, kayda değer önemli bir tarihleri olmayan, puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir kitaba sahip bulunmayan insanlar olmaları gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre Câhiliye çağı "bilgisizlik çağı" demektir; İslamiyet ise aydınlanma ve bilgi devridir ve bu anlamda Câhiliye çağının karşıtıdır. Buna karşılık başta şarkiyatçı Goldziher olmak üzere modern araştırmacıların çoğu, eskiden beri kabul edilen "bilgisizlik çağı" şeklindeki bu anlayışa Câhiliye çağı şiiirlerinden, Kur'an ve hadis gibi ilk İslâmî kaynaklardan örnekler vererek yeni bir yorum getirmişlerdir. Onlara göre, eski Arap şiirinde "cehl" "ilm" in zıddı olarak da kullanılmakla birlikte bu kelimenin ikinci derecedeki anlamıdır. Câhiliye'yi "barbarlık dönemi" olarak anlaşıp tercüme eden Goldziher, Hz. Peygamber'in İslâm'ı barbarlığın karşıtı olarak açıklamış olduğunu hatırlatır ve bu anlamdaki câhiliyenin asıl karşıtının **hilm** (hilm) olduğunu belirtir. Hilim kelimesi "metanet, güç, fizikî bütünlük ve sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlâk ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve ılımlılık" gibi mânalara gelir. Buna göre **halim**, günümüzde "medenî insan" diye adlandırılan kişidir. Bunun zıddı olan cahil ise "azgın, arzularının esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip" yani "barbar kimse"dir. Bu anlamdaki Câhiliye, barbarlık ve vahşetin hüküm sürdüğü dönemdir. Cahiliye devri Arapları Allah'ı hakkıyla bilmedikleri, O'na şeksiz ve şirksiz iman etmedikleri, gerek ferdî gerekse içtimâî hayat itibarıyla bilgidan, nizamdan, sulh ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı kabul ettikleri ve adaletten yoksun bir hayat yaşadıkları için bu döneme Câhiliye denilmiştir. Eski Arap şiirinde cehlin "şiddet, saldırganlık ve barbarlık" anlamında kullanıldığını, hatta yerine göre bunun bir fazilet sayıldığını

gösteren pek çok örnek vardır. Meselâ meşhur Câhiliye şairi Amr b. Kûlsûm'un, "Hele biri kalkıp da bize karşı cahillik etmeyegörsün, o zaman biz cahillikte bütün cahillerden baskın çıkarız" anlamındaki beyti (Zevzeî, s. 178) bu örneklerin en çarpıcı olanlarından. Öte yandan Câhiliye devrine ait birçok şiirde "cehl" ve "hilm" köklerinden türemiş kelimeler aynı beyit içerisinde birbirine zıt anlamlı olarak kullanılmıştır.

İslâm'dan önce cehl insanın şahsî bir vasfı kabul ediliyor, zıddı olan hilm ise çoğunlukla ahlaklık ve budalalık sayılıyordu. Câhiliye devrinde fazilet kabul edilen birçok telakki ve gelenek Hz. Peygamber tarafından reddedilmiş ve yasaklanmış, buna karşılık o devir Araplar'ınca benimsenmeyen birçok husus da fazilet statüsüne çıkarılmıştır ki hilm vasfı buna en iyi örnektir. İslâmî devirde cehl kökünün "zorbalık" mânâsında kullanılmasına ihtiyaç kalmadığı için bu kökten gelen kelimelerin yalnızca "bilmezlik ve tanımazlık" anlamında kullanılageldiğine işaret eden Nafiz Danışman, *cehile* fiilinin "zorbalıktı" mânâsının âdetâ unutulmuş olduğuna ve bu durumun günümüze kadar devam ettiğine, bu tabirin yerine zulüm, fışk, gurur, ceberut, tuğyan ve fücür gibi kelimelerin kullanıldığına dikkati çeker (*ACİFD*, I-IV, 192-197). Ancak cehlin bu anlamının büsbütün unutulduğu da düşünülmemelidir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı kitabında ve siyaset felsefesinin yer aldığı diğer eserlerinde zorbalığın hükümlerân olduğu sitelere "zorba sitesi" mânâsına *el-medînetü'l-câhile* adını vermiştir. Fârâbî'nin açıklamasına göre, "Bu sitenin halkı arasındaki kavga ve geçimsizliğin konusu selâmet, şeref, refah, lezzet ve bunlara ulaştıran vasıtalar"dır". Dolayısıyla her zümre başka zümreleri soyup elindeki bu tür imkânları gasbetmek ister. Hangisi diğerini ezerse o kazancı, bahtiyar ve imrenilecek biri sayılır. Cahil site mensuplarına göre tabiata uygun olan şeylerin hepsi adalete de uygundur; bu sebeple dövmüşmek ve başkasını ezmek tabiat düzenine uygun olduğu için adaletin ta kendisidir (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 157). Fârâbî gibi İbn Hibbân da İslâmî dönemde cehl ile hilmî birbirine zıt iki mefhum olarak kabul etmiş ve bunları ahlâkî sahada kullanmıştır.

Cehl-hilm kelimelerinin semantik yapılarını inceleyen Japon araştırmacısı Izutsu, Câhiliye dönemi ve İslâm devrindeki insanların birbirine zıt hallerini or-

taya koyduktan sonra cehlin fiilî tezahürünün zulüm olduğunu, Câhiliye çağı insanların Hz. Peygamber ve ashabına karşı yaptıkları bütün zulüm ve işkenelerin arkasında da bu cehalet ruhunun bulunduğunu belirtir.

Ashâb-ı kirâm İslâmiyet'in Câhiliye örf ve âdetlerini kaldırdığını söylerken Câhiliye kibir ve taassubunu, sürekli çekişmelere ve savaşımlara sebep olan kabilecilik anlayışı ve kan davasını, affa yer vermeyen barbar âdetleri, vahşet mantalitesini ve putperestliğin bütün unsurlarını kastediyordu. Habeş muhacirleri adına Necâsî ile konuşan Ca'fer b. Ebû Tâlib'in şu sözleri, câhiliye kavramının daha o zamanlar kazanmış olduğu muhtevayı ifade etmesi ve ayrıca bu kavramın hicretten önce bir terim olarak kullanılmaya başlandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir: "Ey hükümdar! Biz câhiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık; akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik, güçlü olanlarımızı zayıfları ezerdi" (İbn Hişâm, I, 335-336).

Câhiliye kavramı esas itibarıyla Araplar'ın İslâm'dan önceki durumlarını ifade etmekle birlikte Hz. Peygamber Câhiliye'ye geçmişte kalan bir dönem olarak bakmamış, aksine bunun her fırsatta tekrar ortaya çıkabileceğini düşünmüş ve bu yönde uyarılarda bulunmuştur. Resûl-i Ekrem bu kaygısında haklı olduğunu gösteren bazı olaylarla da karşılaşmıştır. Nitekim İbn Hişâm'ın eserinde yer alan İbn İshak'ın bir rivayetine göre, bir zamanlar düşman iki kabile iken Hz. Peygamber'in önderliğinde güçlü sevgi bağlarıyla birbirine bağlanmış olan Evs ve Hazrec'den bazı kimseler dostane bir şekilde sohbet ettikleri sırada müslümanların birlik ve beraberliğini kışkırtan bir yahudi, iki kabilenin eski rekabetlerini hatırlatan bazı şiirlerle onları tahrik etmişti. Tarafların silâha sarılarak dövmüşmek üzere harekete geçtiklerini öğrenen Hz. Peygamber kendilerine şöyle hitap etti: "Ey müslüman topluluk, Allah'tan korkun! Ben aranızda bulunuyorken, Allah sizi İslâm'a kavuşturmuş, onunla müşerref kılmış, Câhiliye zihniyetinden kurtarmış, küfürden uzaklaştırmış ve sizi birbirinize dost kılmışken nasıl oluyor da yine Câhiliye davasıyla birbirinize düşebiliyorsunuz!" (İbn Hişâm, I, 555-556).

"Câhiliye davası" Câhiliye çağrısı demektir ki bir kimsenin kabile mensup-

larından yardım istemek için onlara, "Ey filân oğulları, yetişiniz!" diye bağırmasıdır. Bu çılgınlığı işiten kabile halkı toplanarak çağırıcıyı yapan kimseye, haklı veya haksız, zalim veya mazlum olsun yardım ederdi. İslâmiyet kabile taassubuna dayanan bu şekildeki yardımı ve kan davasını kaldırmış, ihtilâfları adalet ve hukuk kuralları çerçevesinde halletme yolunu tutmuş, suçun ferdiliği esasını kabul etmiş, bundan dolayı Câhiliye davasını sürdürmeyi ve bu şekilde günah saymıştır. Resûlullah, "Câhiliye davasıyla hak iddia eden kimse bizden değildir" demiştir (Buhârî, "Cenâ'iz", 39). Ensar ile muhacirler arasında meydana gelen benzer bir tartışma üzerine de Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: "Şu Câhiliye çılgınlığını bırakınız! O ne kötü şeydir!" (Buhârî, "Menâkıb", 8).

İslâmiyet tevhid inancını getirerek putperestliğe karşı kesin tavır almış, bu inanışın eseri olan ve insan şerefine yakışmayan bütün kötü âdetleri ortadan kaldırmış, putlara tapmayı yasaklamıştır. Hukukî ve ahlâkî cephesiyle de Câhiliye ruhu ile sonuna kadar mücadele etmiş, sefih, gayr-i ahlâkî ve zalimane davranışlara son vermiş, Câhiliye zihniyetinin bütün tezahürlerini ortadan kaldırarak yerine hilimden kaynaklanan davranışların hâkim olduğu yeni bir hayat düzeni kurmuştur. Vedâ haccındaki meşhur hutbesinde Hz. Peygamber Câhiliye devrinin ribâsını, kan davasını, hac hizmetlerinden olan sıkâye (su sağlama) ve sidâne (Kâbe'nin bakımı) dışındaki dinî gelenek ve uygulamalarını yasaklamıştır.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Câhiliye devri Arapları'nın kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamiyle reddetmediği, İslâm'ın temel hükümlerine aykırı olmayan bazı hususları kabul ettiği görülmektedir. Meselâ onun bir sahâbiye hitaben söylediği, "Ey Sâib! Câhiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla; yetime ikram et ve komşuna iyi davran!" (*Müşned*, III, 425) meâlindeki sözleri buna bir örnektir. "İnsanların Câhiliye devrinde hayırlı olanları İslâm devrinde de hayırlıdır" (Buhârî, "Enbiyâ", 8; "Menâkıb", 1) hadisi de aynı anlayışa işaret eder.

Câhiliye dönemi Hz. Muhammed'in peygamber olması, yani vahyin nâzil olması başlamasıyla sona ermiştir. Ancak bu dönemin, Câhiliye zihniyetinin merkezi haline gelen Mekke'nin fethiyle (8/

630) son bulunduğunu ileri sürenler de olmuştur. Asıl ihtilâf ise Câhiliye çağının başlangıcını tayin hususunda ortaya çıkmaktadır. Nitekim müfessirler, Ahzâb sûresinin 33. âyetindeki "ilk câhiliye" (el-câhiliyyetü'l-ûlâ) tabirinin delâleti ve bununla hangi devrin murad edildiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşler, bazıları câhiliyeyi ilk (veya eski) ve ikinci (veya diğer) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İlk Câhiliye'nin hangi dönemleri içine aldığı hususunda da farklı görüşler belirtilmiş; Âdem-Nûh, Âdem-İbrâhîm, Nûh-İdrîs, Nûh-İbrâhîm, Dâvûd-Süleyman veya Mûsâ-İsâ arasında geçen devirleri ihtiva ettiği şeklinde değişik zaman dilimleri ileri sürülmüştür. Câhiliye çağını ikiye ayıran bu anlayışı benimseyenlere göre ikinci Câhiliye devri ise Hz. İsâ ile Hz. Muhammed arasında geçen dönem veya İslâmîyet'in zuhurundan az önceki, yani V. yüzyıldan Hz. Peygamber'in İslâm dinini tebliğe başlamasına kadar süren zaman dilimidir. Bu dönemde yaşayan ve Hanîfler diye anılan tevhid ehline de bunları müşrik Câhiliye halkından ayırmak için "fetret ehli" denilmiştir.

Bu taksimi benimsemeyen bazı âlimler ise ilk Câhiliye'nin ayrı bir devir olmadığını, İslâm dininden önceki bütün devirleri içine aldığını ileri sürmüşlerdir. Bu arada ilk Câhiliye ile İslâm'dan önceki devirleri, ikinci veya diğer Câhiliye ile de İslâmî devirdeki Câhiliye tezahürlerini anlamak gerektiğini savunanlar da olmuştur. Bunlara göre mutlak Câhiliye, b'îset-i nebevîden hemen önceki Araplar'ın putperestlik dönemidir; bununla birlikte İslâmî dönemde de aynı zihniyete sahip olanlara bu sıfat verilir. Nitekim Hz. Peygamber, bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye "kara kadının oğlu" diye hakaret eden Ebû Zer el-Gıfârî'ye, "Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen kendisinde hâlâ Câhiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin" demiştir (Buhârî, "İmân", 22). Buna göre Câhiliye, bir çağın adı olması yanında belli bir ahlâk ve zihniyet tarzının ifadesi olup her çağda varlığını hissettirebilir. Orijinal mânâda Câhiliye'nin "İslâm'dan önceki dönem" diye tercüme edilemeyeceğini, zira onun daha çok bugünü gösterdiğini belirten İzutsu, bu terimin pozitif olarak İslâmî olana aykırılık ifade ettiğini; Hz. Peygamber ve ashabının da Câhiliye'yi artık geçmişte kalan bir devir addetmediklerini; yeni İslâmî akım tarafından uzaklaştırılmış, ancak müminlerin kafalarında bile gizli den gizliye var-

lığını sürdürebilen, hortlamaya hazır dinamik bir şey olarak anladıklarını; Hz. Peygamber'e göre de bu durumun yeni dine yönelik bir tehlike olduğunu belirtir. Câhiliyenin müşrik Araplar'la birlikte ortadan kalkmadığını gösteren hadislerin birinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Ümmetimin içinde Câhiliye döneminden kalma, tamamen terkedemeyecekleri dört âdet vardır: Asâletleriyle övmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek, ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak" (Müslim, "Cenâ'iz", 29).

Bazı ilim ve fikir adamları da Câhiliye devrini yalnızca Araplar'ın putperestliğine, kan davalarına ve diğer ahlâkî bozukluklarına inhisar ettirmenin, Câhiliye tezahürlerini Câhiliye'nin kendisi diye kabul etmenin yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre insanların nefsanî ve keyfî arzularına köle oldukları, ilâhî kitaba tâbi olmayı reddettikleri, zulüm, sömürü ve ırkçılık gibi yaygın kötülüklerle beslenip ayakta duran sistem ve rejimlerin hâkim olduğu her zaman ve mekânda câhiliye varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, "chl" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "chl" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "chl" md.; *Tacü'l-'arûs*, "chl" md.; *Müsned*, III, 425; Buhârî, "İmân", 22, "Cenâ'iz", 39, "Menâkıb", 1, 7, 8, 12, "Edeb", 50, "İstîtâbe", 1, "Enbiyâ", 8; Müslim, "Cenâ'iz", 29; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 335-336, 555-557; İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, VIII, 198-199; Taberî, *Câmî'u'l-beğân* (Bulak), IV, 93-94; VI, 177; XXII, 3-5; XXVI, 65-67; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa* (nşr. Fr. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1344-51, II, 114; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 151-157; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât*, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 178; İbn Hibbân, *Rauzatü'l-'ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 208-211; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, XXII, 7-9; XXVI, 116; *Tecrid Tercemesi*, I, 42-43; IV, 408-410; V, 186-188; IX, 215-216, 228-231; s. 69-83; T. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 187-207; a.mlf., *Kur'an'da Dîn ve Ahlâk Kavramları* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul, ts., s. 51-61; I. Goldziher, *Muslim Studies*, New York 1977, s. 219-228; Charles Pellat, *Risâle fi'l-hilm*, Beyrut, ts., s. 151-158; Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, İstanbul 1980, s. 1-29; Nafiz Danışman, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşei", *AÜİFD*, I-IV (1956), s. 192-197; Süleyman Tülüçü, "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşei", *İİFD*, IV (1980), s. 279-285; TA, IX, 186-187; T. H. Weir, "Câhiliyye", *İA*, III, 11-12; "Djâhiliyya", *EJ²* (Fr.), II, 393-394.



MUSTAFA FAYDA

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CAHİM

(الجحيم)

Genel olarak

cehennemi veya onun azabı en şiddetli tabakalarından birini ifade eden terim.

Sözlükte "şiddetle tutuşmuş alevli ateş, kat kat yanan ateş, çukurda yanan büyük ateş" veya "derin vadi" gibi anlamlara gelir. Bazı şarkiyatçılar Kur'an'daki **cahîm** kelimesinin, Eski Ahid ile (Tekvîn, 15/17) onun Ârâmîce tefsirlerinde bulunan ve "saf ateş ocağı" mânasına gelen İbrânîce **gehinnom** kelimesinden geldiğini ileri sürmüşlerdir (bk. Thomas, s. 451). Arap dilcilerine göre ise **cahîm** Arapça asıllı bir kelime olup İslâm öncesi Arap şiirinde de mevcuttur. Nitekim Taberî'nin naklettiği bir mısra da Câhiliye devri şairlerinden Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın bu kelimayı kullandığı görülmektedir (*Tefsîr*, II, 562).

Kur'an-ı Kerim'de yirmi altı yerde geçen **cahîm**, **cehennem** için kullanılan yedi isim (cehennem, cahîm, hâviye, saîr, lezâ, sakar, hutame) içinde cehennemden sonra en çok tekrar edilendir. Üç yerde belirsiz isim veya sıfat (cahîm), diğer yerlerde ise belirli isim olarak (el-cahîm) geçer. Bunlardan, Hz. İbrâhîm'in atıldığı ateşi ifade eden biri (es-Sâffât 37/97) dışındakiler "cehennem" veya "cehennemde bulunan şiddetli ateş" mânasını taşır. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre **cahîm**in dibinden, cehennemliklerin yiyeceği olan ve şeytanların başlarına benzeyen zakkum ağacı çıkar (es-Sâffât 37/64-66). Ölümden sonraki diriliş gerçekleşince **cahîm** tutuşturularak herkese açık bir şekilde gösterilecek (et-Tekâsür 102/6) ve zalimlerle yardımcılarını ona doğru sevk edileceklerdir (es-Sâffât 37/23). Yine bu âyetlerde kaydedildiğine göre Allah'ı tanımayanlar, peygamberlere verilen mucizeleri ve ilâhî kitapları yalanlayanlar, kâfirler, zalimler, sapıklar, günahkârlar, yeniden dirilişi ve âhiret âlemini inkâr edenler, azgınlık yolunu tutup dünya hayatını tercih edenler, amel defterleri sol taraftan verilenler **cahîm**in ortasına atılacak; buna karşılık müttakiler ve günahlarından tövbe edip ilâhî buyruklara uygun hareket edenler onun azabından korunacaklardır.

Cahîm hadislerde de cehennem karşılığında ve onun isimlerinden biri olarak kullanılmıştır.

Bazı müfessirler, kelimenin sözlük anlamına ve zayıf kabul edilen bir kısım ri-

vayetlere dayanarak cahîmi cehennemin altıncı tabakası olarak yorumlamışlar ve buranın Arap müşriklerine has olduğunu ileri sürmüşlerdir. Elmalılı ise cahîmin cehennemin en şiddetli tabakası olduğunu kaydeder (*Hak Dini*, VIII, 5333). Bir kısım müfessirler de cehennem hakkında kullanılan yedi isimden her birinin onun kapılarının adı olduğunu söylemişlerse de bu yorum isabetli görülmemiştir. Şii kaynaklarının bir kısmı (Muhammed er-Riyşehrî, II, 186) cahîmi cehennemin en üst ve azabı en hafif tabakası olarak gösterir (bk. CEHENNEM).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, "çhm" md.; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "çhm" md.; İbn Kesîr, *en-Nihâye* (Zeynî), II, 259; *Lisânü'l-'Arab*, "çhm" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cahîm" md.; Mustafavî, *et-Tahkîk*, "çhm" md.; *Müsned*, II, 230; III, 183; Buhârî, "Kader", 15; Nesâî, "Şi-yâm", 5; Taberî, *Câmfu'l-beyân* (Şâkir), II, 562; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 136; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVI, 150; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, İstanbul 1285, II, 329; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3065; VIII, 5333; IX, 6058; Muhammedî er-Riyşehrî, *Mizânü'l-hikme*, Kum 1362-63 hş./1403-1405, II, 186; Thomas O'Shaughnessy, "The Seven Names for Hell in the Qur'ân", *BSOAS*, XXIV (1961), s. 451-455; Bustânî, *DM*, Tahrân 1299/1882, IV, 397-403.



A. SAİM KILAVUZ

CAHİT SITKI TARANCI

(bk. TARANCI, Cahit Sıtkı).

CÂHİZ

(الجاحظ)

Ebû Osmân Amr b. Bahr
b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî
(ö. 255/869)

Arap edebiyatının
en büyük nesir yazarlarından
ve Mu'tezile kelâmcılarından biri.

150-160 (767-777) yılları arasında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. İlk kaynaklara dayanarak biyografisini yazan Sendübî'ye göre dedesi Mahbûb deve çobanı bir zenci idi. Buna göre Câhiz bir Arap-zenci melezi olmalıdır. "Câhiz" lakabı kendisine patlak gözlü olmasından dolayı verilmiştir.

Küçük yaştan itibaren ilim öğrenmeye karşı şiddetli bir arzusu olan Câhiz'in gençliğinde, en parlak devrini yaşayan Basra'da çok canlı bir ilim ve kültür hayatı vardı. Halîf b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ahfeş, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî gibi birçok

büyük âlim Basra'da bulunuyordu. Câhiz bu âlimlerin derslerine devam ederek gramer, şiir, tarih ve edebiyat öğrendi. Bir yandan da geçimini sağlamak için ticaretle uğraştı. Bu arada Basra Camii'ndeki ilmi ve edebî meclislere, Basra panayırının kurulduğu, çöl Arapları'nın geldiği, şairlerin ve hatiplerin şiirlerini ve hutbelerini okudukları Mirbed'e (Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 97-99) devam etti. Fasih Arapça'yı onlardan öğrendi. Ayrıca kelâmcıların, çeşitli mezhep mensuplarının, müslümanlarla diğer dinlere mensup olanların ve Şuûbiyye'nin aralarında tartıştıkları meseleleri dinledi. Âlimlerin ve ediplerin meclislerine katılmak için bazan Küfe'ye ve Bağdat'a kadar gitti.

Câhiz eserlerini 200 (815) yılından daha önce yazmaya başlamış olmalıdır. Zira hilâfet ve diğer konularla ilgili eserlerinin Halife Me'mûn tarafından beğenilmesi ve kendisinin Bağdat'a çağırılması 200 yılına rastlar. Câhiz bundan sonra zaman zaman Bağdat ve Sâmerrâ'da halifenin ve devlet büyüklerinin muhlinde kalmış ve çeşitli eserler yazıp onlara takdim ederek oldukça büyük bir yekûn tutan câizeler almıştır. Bu durum, 247 (861) yılında Halife Mutevekkil-Alellah ile Feth b. Hâkân el-Fârisî'nin Sâmerrâ yakınında öldürülmelerine kadar devam etmiştir.

Câhiz Bağdat'ta bulunduğu sırada bilhassa Aristo'dan yapılan tercümelerden faydalanmıştır. Vedîa Tâhâ Necm bu konuyu *Menkûlâtü'l-Câhiz 'an Aristo fi Kitâbi'l-Hayevân* adlı eserinde (Küveyt 1985) ele almıştır. Edindiği bu kültür Nazzâm, Sümâme b. Esres gibi Mu'tezile büyüklerinin tesiri altında teşekkül eden kelâma dair fikirlerinin olgunlaşmasına yardım etti. Me'mûn devrinde bir ara Dîvânü'r-resâil başkanlığına getirildiyse de birkaç gün sonra bu görevden istifa etti. Daha sonra bu makamda İbrâhim b. Abbas es-Sûlî'ye vekâlet ettiği bilinmektedir. Geçimini, eserlerini ithaf ettiği kimselerden aldığı câizelerle sağlayan Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân*, *Kitâbü'l-Beyân*, *Kitâbü'z-Zer' ve'n-nahl* adlı eserlerinin her biri için 5000 dinar mükâfat aldığı rivayet edilir.

Câhiz'in asıl parlak devri, 220-233 (835-847) yılları arasında vezirlik makamında bulunan İbnü'z-Zeyyât Muhammed b. Abdülmelik zamanına rastlar. Bu sırada kaleme aldığı birçok risâlesini İbnü'z-Zeyyât'a ithaf etti. Onun bu devirde yaşadığı müreffeh hayatı ve sahip ol-

duğu itibarı Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bir hadise göstermektedir (*Târîhu Bağdâd*, XII, 219). Câhiz bu arada Şam, Humus ve Antakya'yı ziyaret etti. 233 (847) yılında İbnü'z-Zeyyât öldürülünce kendisi de yakalanıp hapsedildi. Daha sonra Ahmed b. Ebû Duâd onu affetti. Bunun üzerine eserlerinin bir kısmını İbn Ebû Duâd ve oğlu Muhammed'e ithaf etti. Bir ara Halife Mutevekkil-Alellah Câhiz'i çocuklarına hoca tayin etmek istediye de çirkin yüzlü olduğu için bundan vazgeçti. İbn Ebû Duâd ve oğlunun ölmesinden sonra ise Halife Mutevekkil-Alellah ile Feth b. Hâkân'ın himayetlerini gördü ve bazı eserlerini onlara ithaf etti. Bu sırada Feth ile birlikte Şam'a gitti.

Hayatının sonuna doğru felç olan Câhiz, ayrıca damla hastalığından mustarip ve çok yaşlanmış olarak Basra'ya çekildi. Bir ara Halife Mutevekkil-Alellah kendisini Sâmerrâ'ya davet ettiyse de bu davete icabet edemedi (Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVI, 113). 255 yılı Muharreminde (Ocak 869) doksan beş yaşlarında iken Basra'da vefat etti.

Patlak gözlü, ince boyunlu, kalın dudaklı, esmer tenli, kısa boylu olan Câhiz neşeli, şakacı, zeki, nüktedan, biraz cimri ve tartışmadan hoşlanan bir kimse idi. Çirkinliğine rağmen meziyetleriyle kendisini sevdirmiş, en yüksek makamlarda bulunan devlet adamları ile münasebet kurabilmiştir. Kaynaklarda onun evlendiğine ve çocuk sahibi olduğuna dair bilgi yoktur. Meymûn b. Hârûn'un rivayetine göre bir câriyesi, bir de hizmetçisi vardı (İbnü'n-Nedîm, s. 39). Diğer bir rivayete göre ise satın aldığı bir Türk câriyeden bir oğlu olmuştur (Ch. Pellat, *Le Milieu basrien*..., s. 242, not 2).

Üslûbu ve Şahsiyeti. Câhiz'in İslâm düşüncesinde önemli bir yeri bulunmakla beraber onun asıl şöhreti yazarlığı ve edipliği dolayısıyladır. Halife Me'mûn ile Câhiz'den bahseden müellifler onun üslûbunu takdir etmişlerdir. Her ne kadar daha önce İbnü'l-Mukaffâ', Sehl b. Hârûn gibi büyük nesir ustaları yetişmişse de Arap nesrine mükemmel şeklini veren Câhiz olmuştur. Onun üslûbunda lüzumsuz seciler ve sunîlik yoktur. Geniş eserlerinde konu dağınıklığına rastlanmakla beraber risâlelerinde bu durum görülmez. Üslûbundaki âhengi, seci yerine aynı fikri iki değişik şekilde ifade etmek suretiyle sağlamıştır. Böylece kendisinden önceki nesirciler gibi kısa ve özlü ifade yerine konuyu biraz daha

uzun bir tarzda ele almayı tercih etmiş tir.

Câhiz'e göre kitap, okuyan ve dinleyenlerin kolayca anlayabilmeleri için açık bir ifade ile yazılmalı ve mânâyı açıklayan gerekli ayrıntılardan mahrum olmamalıdır. Eğer müellif özlü anlatımı tercih ederse kendisini sadece yüksek kültürü kişiler anlayabilir.

Arap ve İslâm kültürünün altın çağına da yaşayan Câhiz bu kültürün en büyük temsilcilerinden biri olmuş, hem dinî hem din dışı alanlarda eserler vermiştir. İslâm akılcılığının beşiği olan Basra'da doğması ve elde ettiği diğer imkânlar onu büyük zekâlardan biri yapmıştır. Dinî-siyasî sahadaki eserlerinde İslâm'ın ilk devirlerindeki meseleleri, din dışı eserlerinde ise İslâm kültürünü ve hümanizmasını inceledi. Günümüze pek azı ulaşan eserlerinden çıkan sonuca göre Câhiz, imanın sınırlarını aşmadan tabii hadiseleri, eski tarihi, gerçek gibi nakledilmiş efsanevî rivayetleri büyük bir ustalıkla tenkit süzgecinden geçirir ve bunların akla uygun çözüm yollarını arar. Nakledilen hadiselerin kabul edilebilmesi için çok meşhur olmalarının ve senedlere dayanmalarının yeterli olmadığını, bazan önemsiz ve yanlış olan bir şeyin büyük şöhrat kazanabileceğini söyler. Câhiz çok kimse tarafından rivayet edilen hususların muhteva bakımından psikolojik bir tenkide tâbi tutulması gerektiği kanaatindedir. Bu görüşünden ve şakacı tabiatından dolayı muhaddisler onu güvenilir bir kişi olarak kabul etmemişlerdir. İbn Asâkir'in bir kaydına göre şifahî rivayete pek itimat etmezdi. Câhiz Arap mirasından, eski Yunan-Hint kültüründen faydalı gördüğü şeyleri din-dâşlarına öğretmeye çalışmış, bununla beraber bazan Aristo gibi büyük otoriteleri tenkit etmekten de geri kalmamıştır.

Câhiz'in en çok dikkat çeken taraflarından biri de psikolojik tahlilleridir. Bu tahlillere bilhassa küçük risâlelerinde rastlanır. Tabii çevrenin insan ve hayvanlara etkisi üzerinde ısrarla duran Câhiz, bu hususta sosyal çevrenin etkisinden de önemle söz ederken *Kitâbü'l-Beyân*'da şarkıcı bir câriyeyi örnek olarak ele alır, onun mesleği ve aldığı terbiye gereği dürüst bir hayat yaşamasının mümkün olmadığını söyler (H. el-Fâhûrî, s. 68-69). Câhiz, birçok İslâm müellifinin aksine, edebî eserlerinde yaşadığı toplumdan, toplum hayatından söz etmeyi ihmal etmez ve günlük hayatın birçok

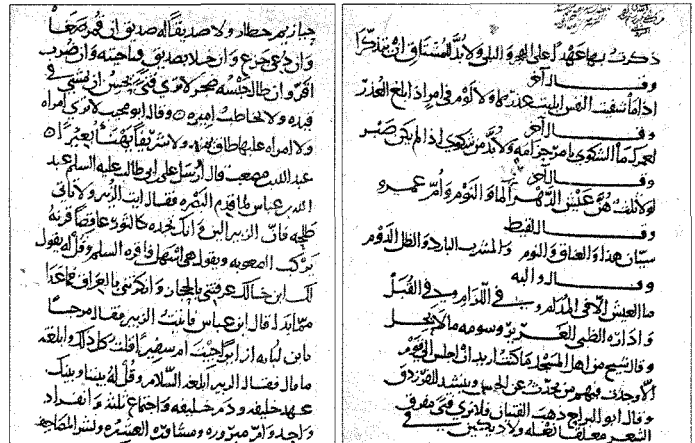
meselesini ele alır. Şu var ki o her şeyden önce Arap kültürünün ateşli bir savunucusudur. Eserlerinde verdiği örnek insan tipleri hep Araplar'dan seçilmiştir. Câhiz aynı zamanda hilâfetin kuvvetli bir müdafii olduğu için eserlerinde devletin gelişmesinde etkili olan unsurları darıltmamaya çalışmış, hatta fırsat düştükçe onları övmüştür.

Eserleri. Câhiz Arap edebiyatında en çok eser veren müellifler arasında yer alır. Kitaplarının sayısı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Sibt İbnü'l-Cevzî, onun 360 eseri olduğunu ve bunların çoğunu Bağdat'ta Ebû Hanîfe Türbesi Kütüphanesi'nde gördüğünü söyler (bk. Aynî, IX, vr. 72^a; Şeşen, *ŞM*, VI, 113). Câhiz'in, eserlerini genellikle belirli adlar altında zikretmeyip çeşitli yerlerde farklı isimlerle kaydettiği veya onları yeniden telif ettiği, gençliğinde bazı eserlerini İbnü'l-Mukaffa' ve Halîl b. Ahmed gibi âlimlerin adlarıyla yazdığı, bu arada başkalarının onun şöhretinden istifade için kendi kitaplarını Câhiz'e isnat ettikleri de bilinmektedir. Pellat tarafından eserleri üzerinde yapılan son araştırmada 244 kitap adı tesbit edilmiştir (*Arabica*, XXXI/2, s. 117-164; Şeşen, *TED*, I, 231-272). Eserlerinin yirmi beş kadarı günümüze tam, altmış beş kadarı da eksik olarak gelebilmiştir. Bir kısmı küçük risâleler halinde kaleme alınmış olan bu eserler, değişik araştırmacılar tarafından *Mecmû'atü resâ'ili'l-Câhiz* (nşr. Sâsî, Kahire 1325/1907; P. Kraus — Tâhâ el-Hâcîrî, Kahire 1943) veya *Resâ'ilü'l-Câhiz* (nşr. Sendübî, Kahire 1352/1933; Abdüsselâm Hârûn, I-II, Kahire 1964-1965; III-IV, Kahire 1979) adlarıyla bir araya getirilerek neşredilmiştir. Brockelmann onun eserlerinden tesbit edebildiklerini konularına göre tasnif etmeye çalışmıştır (*GAL*, I, 158-159;

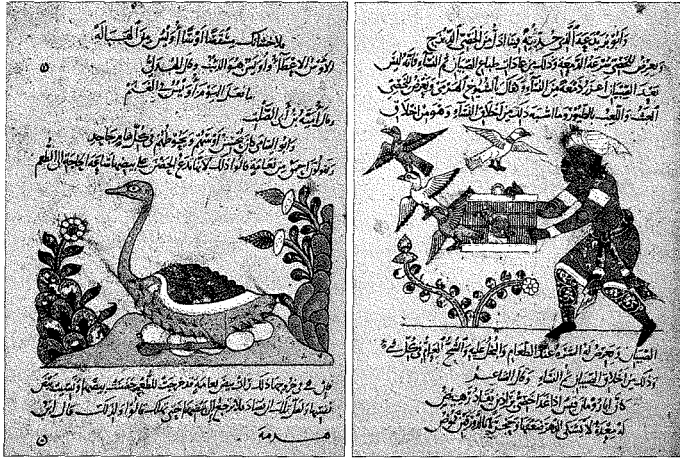
Suppl., I, 239-247). Câhiz'in hemen hepsi ansiklopedik mahiyette olan eserlerini konularına göre kesin sınırlarla tasnif etmek güçse de bunların belli başlılarını aşağıdaki gruplar altında ele almak mümkündür (eserlerinin tamamı için bk. Pellat, *Arabica*, III, 147-180; a.m.l.f., *The Life and Works of Jâhiz*; Sezgin, III, 368-375; VII, 240-241; ayrıca bk. ciltlerin sonundaki indeksler):

A) Dil ve Edebiyat. 1. *el-Beyân ve't-tebyîn**. Arap dilinin özellikleri üzerinde duran ve Araplar'ın şiir ve hitabetteki kabilîyetlerini ortaya koyan Câhiz'in bu konudaki en önemli eseridir. Tarihî ehemmiyeti olan çeşitli vesika ve kayıtları da ihtiva eden ve birçok defa basılan eserin en iyi neşri Abdüsselâm Hârûn tarafından dört cilt halinde yapılmıştır (Kahire 1378/1958). 2. *Kitâbü Âyi'l-Kur'ân*. Kur'ân-ı Kerim'in Arap gramerine uygunluğundan, belâgat ve i'câzından bahseder (bk. Şeşen, *TED*, I, 240). 3. *Risâle fi'l-belâğa ve'l-i'câz* (bk. a.g.e., I, 240).

B) Kelâm ve Mezhepler Tarihi. 1. *el-'Oş-mâniyye**. Şiir'in iddialarına karşı ilk üç halifeyi savunan bir eserdir (nşr. A. Hârûn, Kahire 1955). Câhiz bu kitabında daha sonraki kelâmcıların aksine sosyopsikolojik ve tarihî deliller kullanır. 2. *Kitâb fi'l-'Abbâsiyye*. Hilâfetin Hz. Abbas'ın soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia edenlerin görüşlerini konu edinir (nşr. Sendübî, *Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde). 3. *Tasvîbü 'Alî fi tahkîmi'l-ḥakemeyn*. Hakem Vak'ası'nda Hâricîler'e karşı Hz. Ali'yi savunan eser, onun bu olayda en uygun yolu takip ettiğini ispata çalışır. Eserde ayrıca her iki tarafa mensup askerler psikolojik ve sosyolojik özellikleri açısından tahlile tâbi tutulur (nşr. Ch. Pellat, *el-Meşrik*, LII [Beirut 1958], s. 417-491). 4. *Faziletü'l-Mu'tezile* (bk. Pellat, *Arabica*, III, 168). 5. *Kitâbü'r-Red*



Câhiz'in
el-Beyân
ve't-tebyîn
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Esad Efendi,
nr. 3883)



Cāhiz'in
Kitâbü'l-Hayevân
adlı eserinden
minyatürlü
iki sayfa
(Milano
Ambrosiana Ktp.,
nr. 140, R.F.D.,
vr. 10^a, 41^a)

‘alâ aşhâbi’l-ilhâm. İlhamı bilgi vasıta-
larından biri olarak kabul edenleri red-
detmek amacıyla yazılan eser (bk. a.g.e.,
III, 160), konunun işleniş bakımından Cā-
hiz’in orijinal teliflerinden biridir. 6. Ki-
tâbü Halkı’l-Kur’ân. Kur’ân-ı Kerim’in
mahlûk olduğu tezini müdafaa eder. 7.
Huĉecü’n-nübüvve*. Peygamberliğin ve
mucizelerin lüzumuna dairdir (her iki
eser için bk. Sendübî, *Resâ’ilü’l-Cāhiz*).
8. Tafzîlü şinâ ‘ati’l-keĉâm (bk. Şeşen,
TED, I, 263, 265). 9. er-Red ‘ale’n-na-
şârâ ve’l-yehûd. Cāhiz bu reddiyesin-
de, Kur’ân-ı Kerim’in yahudi ve hristi-
yanlara dair verdiği bilgilerin yanlışlığını
iddia eden hristiyanların yönelttikleri al-
tı soruya cevap vermektedir. Eserin tem-
el özelliği, bu soruları cevaplandırması
dolayısıyla, İslâm’a dil uzatan hristiyan-
ların kendi dinlerinin savunulacak bir
yanı olmadığını onlara göstermesidir. Bir
diğer özelliği de İslâm’ın ortaya çıkışın-
dan milâdî IX. yüzyıla kadar geçen dö-
nemde gayri müslimlerin sosyal durum-
ları hakkında bilgi vermesidir. Cāhiz’in
reddiyesinin asıl metni günümüze ulaş-
mamıştır. Sadece Ubeydullah b. Hassân
tarafından seçilmiş bazı kısımları mev-
cuttur. Eser Ezher Kütüphanesi ile (nr.
6836) Ahmed Teymur Paşa Kütüphanesi’nde (Edeb, nr. 19) bulunmaktadır. El-
deki reddiyesinin büyük bir kısmı, Müber-
red’in *el-Kâmil* adlı eserinin kenarında
(Kahire 1324), daha sonra da J. Finkel ta-
rafından neşredilen *Şelâşü resâ’il* (Ka-
hire 1926) içinde yer almaktadır. Finkel
bu reddiyei “A Risâle of Al-Jāhiz”
adıyla İngilizce’ye de çevirmiştir (JAOS,
XLVII (1927), s. 311-334). J. Finkel’in ne-
şri esas alınarak I. S. Allouche tarafından
“Un traité de polémique Christiano-Mu-
sulmane au IX^e siècle” (*Hespéris*, XXVI
[Paris 1939], s. 123-156) adıyla Fransızca’ya
tercüme edilen eserin tahkiki neşri
Abdüsselâm Hârûn ve Muhammed Ab-

dullah eş-Şerkâvî tarafından yapılmış,
bu neşirden Osman Cilacı tarafından Hı-
ristiyanlığa Reddiye adıyla Türkçe’ye
çevrilmiştir (Konya 1992). 10. *Risâle ilâ
Ahmed b. Ebî Du’âd fî Kitâbi’r-Red
‘ale’l-Müşebbihe*. Cāhiz’in, muhaddisle-
rin ve Şia’nın teşbih’e dair fikirlerini red
için kaleme almış olduğu eserini tanıtmak
ve onların Mu’tezile’ye karşı tehlike
oluşturduklarını belirtmek üzere İbn Ebû
Duâd’a hitaben yazdığı mektup tarzında
bir eserdir (nşr. A. Hârûn, *Resâ’ilü’l-Cā-
hiz* içinde). 11. *Risâle fî beyânî mezâ-
hibi’s-Şî’a* (nşr. Sendübî, *Resâ’ilü’l-Cā-
hiz* içinde).

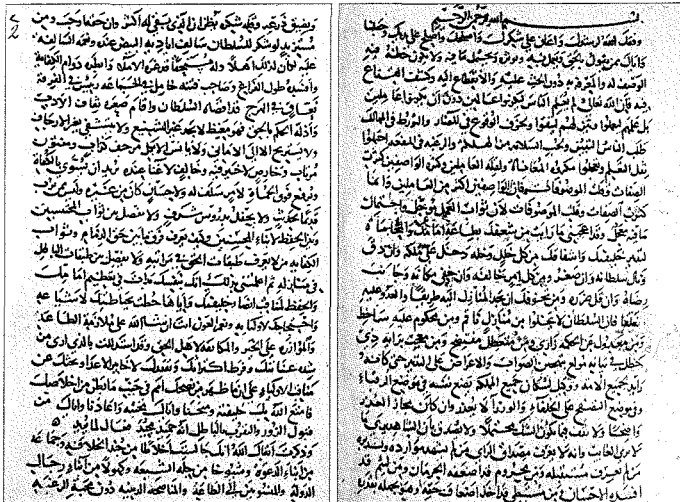
C) Tarih ve Siyaset. 1. *Risâle fî Benî
Ümeyye*. 2. *Kitâbü Cemhereti’l-mülûk*
(trc. Pellat, *Le livre de couronne sur
les règles de conduite des rois*, Paris 1954).
3. *Kitâbü’l-Mülûk ve’l-ümemi’s-sâlîfe
ve’l-bâkıye* (her üç eser için bk. Sendü-
bî, *Resâ’ilü’l-Cāhiz*).

D) Ahlâk. 1. *et-Tâc fî ahlâki’l-mülûk**.
Halife Mütevekkil-Alellah’ın veziri Feth
b. Hâkân’a ithaf edilen, siyasetnâme tür-
üne de giren bir eserdir (nşr. A. Zeki Pa-
şa, İstanbul 1914; Fevzî Atavî, Beyrut 1970;
eserin Cāhiz’e nisbeti konusunda bk. A.
Zeki Paşa’nın neşri, s. 23-65; Şeşen, TED,
I, 238, 269). Eser bir girişle dört bölü-
me oluşur. Özellikle Emevîler ve Abbâ-
sîler’de eğlence ve müzik ile ilgili âdet
ve uygulamaların, folklorik bilgilerin yer
aldığı üçüncü bölüm kültür tarihi baki-
mından büyük değer taşır. 2. *Kitâbü’l-
Meĉâsin ve’l-azdâd*. İnsanların iyi ve
kötü davranışlarını psikolojik tahliller so-
nucu tenkide tâbi tutan bir eserdir (bk.
Pellat, *Arabica*, III, 165). 3. *Risâle fî’n-nübl
ve’t-tenebbül ve zemmi’l-kibr* (nşr. ve
trc. Pellat, *Arabica*, XIV/3, s. 259-283; nâ-
şir bunun *Kitâbü’l-Kibr el-müştaşhen ve’l-
müstakbaĉ* ile aynı eser olduğu kanaatin-
dedir; kş. Şeşen, TED, I, 254, 261). 4. Ri-

*sâle fî’l-faşl mâ beyne’l-‘adâve ve’l-
ĉased*. Psikolojik davranışların tahlil edil-
diği edebî bir eserdir (nşr. A. Hârûn, *Re-
sâ’ilü’l-Cāhiz* içinde; kş. Şeşen, TED, I,
246, 247). Cāhiz bu konuda *Risâle fî kit-
mâni’s-sır ve ĉizî’l-lisân*, *Risâle fî zem-
mi ahlâki’l-küttâb* ve *Kitâbü’l-Hicâb*
ve *zemmüh* adlı eserleri de kaleme al-
mıştır. Muhammed Kürd Ali tarafından
Cāhiz’e nisbet edilerek neşredilen *Kitâ-
bü Tehzîbi’l-ahlâk*’ın (Dımaşk 1924) Yah-
yâ b. Adî’ye ait olduğu sonraki araştı-
rılarla ortaya konmuştur.

E) Sanat ve Ticaret. 1. *Kitâbü’t-Teĉa-
şur bi’t-ticâre*. Ziyet eşyası, mücevhe-
rat ve itriyat gibi değerli ticarî malların
yapımı, kaliteleri, alım ve satımı vb. ko-
nuları işleyen bir eserdir (nşr. H. H. Ab-
dülvehhâb, Beyrut 1966). 2. *Risâle fî şinâ
‘ati’l-kuvvâd*. Halife çocuklarına muh-
telif ilim ve sanatların öğretilmesini tav-
siye ettiği ve çeşitli mesleklerden on bir
kişiye kendi mesleklerinin terim ve ifa-
deleriyle bir savaş sahnesini hikâye et-
tirdiği risâlesidir (nşr. A. Hârûn, *Resâ’ilü’l-
Cāhiz* içinde). 3. *Risâle fî medĉi’t-tüccâr
ve zemmi ‘ameli’s-sultân*. Ser-
best meslek sahiplerini öven, buna kar-
şılık devlet işlerinde ve sultanın maiye-
tinde çalışanları yeren bir risâledir. 4. *Ki-
tâbü’l-Mu‘allimin*. Çocuk terbiyesine
dairdir. 5. *Kitâbü Ĝıĉşî’s-şinâ‘âl*. Çe-
şitli mesleklerin hilelerini anlatır. 6. *Ri-
sâle fî ĉabâkâti’l-muĉannîn*. Müzik ala-
nında şöhret bulmuş şarkıcıların isimle-
rini ihtiva eden bir listedir (son dört eser
için bk. Şeşen, TED, I, 256, 259, 248, 268).
7. *Kitâbü’l-Kıyân*. Eserde içkili şarkı-
lı toplantı düzenleyenler eleştirilmekte-
dir. Ancak câriyelerin erkekler arasın-
da örtünmeye riayet etmeden şarkı söy-
lemelerinin sakıncalı olmadığı belirtil-
mekte ve İran kültüründe edebî’in, Grek
kültüründe ise felsefenin bir bölümü sa-
yılan müziğin meşruiyetiyle güzellik ve
aşkla ilişkisi üzerinde durulmaktadır (Am-
non Shiloah, s. 92). Eser Abdüsselâm Hâ-
rûn tarafından *Resâ’ilü’l-Cāhiz* içinde
neşredilmiş (Kahire 1964), ayrıca A. F. L.
Beeston tarafından *The Epistle on Sin-
ging-girls* adıyla İngilizce’ye çevrilerek
Arapça metniyle birlikte yayımlanmıştır
(Warminster 1980).

F) Diğer Eserleri. 1. *Kitâbü’l-Hayevân**.
Cāhiz’in en önemli eseri sayılır (I-VII, Ka-
hire 1323-1325; nşr. A. Hârûn, I-VII, Ka-
hire 1939-1945). Zoolojinin çeşitli bölümle-
rine, hayvan türlerinin evrimine, iklim ve
muhitin tesirine dair müellifin geniş bil-
gisi yanında tecrübeye de dayanan an-



Câhiz'in
Fezâ' ilü'l-etrâk
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Damad
İbrâhîm
Paşa, nr. 949/1)

sonra), İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhâkî (ö. 320/932), meşhur edip Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), eserlerinden iktibaslarda bulunan, başta Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö. 345/956) olmak üzere Kazvî'nî (ö. 682/1283) ve Demîrî (ö. 808/1405) gibi birçok takipçisi olan Câhiz, İslâm kültürünün zayıfladığı çağlarda ihmal edilmişse de XIX. yüzyılda Avrupa'da başlayan şarkiyat incelemeleri ve İslâm dünyasındaki uyanış ile eserleri araştırılarak birçoğu yayımlanmış, bir kısmı da Batı dillerine ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ch. Pellat, Câhiz ve eserleri konusunda önemli çalışmalar yapmış ve bunların bir kısmını Batı kültürüne kazandırmıştır. Bunun dışında Câhiz'in hayatını, eserlerini ve ilmî şahsiyetini inceleyen çeşitli araştırmalar mevcuttur. Muhammed Abdül-mün'im Hafâcî'nin *Ebü 'Osmân el-Câhîz* (Beyrut 1982), Cemîl Cebrî'nin *el-Câhîz fî hayâtih ve edebih ve fikrih* (Beyrut 1974), Ahmed et-Tavîlî'nin *Ebü 'Osmân el-Câhîz* (Tunus 1983), Sellûm Dâvûd'un *en-Nakdül-menhecî 'inde'l-Câhîz* (Beyrut 1986), Fevzî Halîl Atavî'nin *el-Câhîz da'iretü ma'ârifî 'asrih* (Beyrut 1971), Muhammed es-Sagîr Benâ'nî'nin *en-Nazariyyâtü'l-lisâniyye ve'l-belâğîyye ve'l-edebîyye 'inde'l-Câhîz* (Beyrut 1986) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA:

Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 98, 145-146; II, 59, 61, 164; III, 1-50, 58, 235-236, 374-375; a.mlf., *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 11, 89-91, 93-94; III, 360; IV, 71, 208-209; V, 373; a.mlf., *Kitâbü'l-Buhalâ* (nşr. Tâhâ el-Hâcîrî), Kahire 1963, s. 24-38, 108; a.mlf., *Fezâilü'l-etrâk: Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri* (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, s. 11-21; a.mlf., *Resâ' ilü'l-Câhîz* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1964; a.mlf., *Risâle fî beyânî mezâhibi's-Sî'a* (nşr. Sendûbî, *Resâ' ilü'l-Câhîz* içinde); Hayyât, *el-İntişâr*, s. 70 vd.; Es'arî, *Maâkâlât* (Ritter), İstanbul 1930, s. 342-343, 408-555; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Meynard), VIII, 33-36; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), bk. İndeks; Askerî, *Kitâbü's-Sînâ' ateyn* nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm — Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1952, s. 5; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. İzzet Atârî), Kahire 1367/1948, s. 105-107; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 213-219; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, I, 195-199; Bediüzzamân el-Hemedânî, *el-Makâmât*, Beyrut 1921, s. 72-73; Yâkût, *Mu'cemül-üdeba'*, XVI, 74-114; a.mlf., *Mu'cemül-büldân*, V, 97-99; İbn Hallikân, *Ve Feyât* (Abdülhamîd), I, 413; III, 140-144; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 195; IV, 155-157; Aynî, *İkûd'l-cümân*, TSMK, III, Ahmed, nr. 2911, IX, vr. 72^a-73^b; Sendûbî, *Edebü'l-Câhîz*, Kahire 1350/1931; Brockelmann, *GAL*, I, 158-160; *Suppl.*, I, 239-247; a.e. (Ar.), III, 114; H. el-Fâhûrî, *el-Câhîz*, Beyrut 1953; Ch. Pellat, *Le*

siklopedik mahiyette bir eserdir. 2. *Kitâbü'l-Buhalâ*². Cimriliği tahlil ederek toplumdaki çeşitli sınıftan cimrileri ve özellikle Araplar'dan başka milletleri hicveder. Cemiyet hayatını inceleyen ve edebiyat tarihi için de değerli bir kaynak olan eser ilk defa G. von Vloten tarafından yayımlanmış (Leiden 1900), daha sonra değişik kişilerce de neşirleri yapılmıştır (Sâsî, Kahire 1323/1905; Ali el-Cârim — Ahmed el-Avâmîrî, I-II, Kahire 1357-1358/1938-1939; Tâhâ el-Hâcîrî, Kahire 1948, 1963; Fransızca trc. Pellat, *Le livre des avarès*, Paris 1951). 3. *Kitâbü't-Terbî ve't-tedvîr*. Felsefe, kozmoloji, astroloji, sihir ve müzik gibi konularda ilmî tartışmaya zemin teşkil edecek soruların yer aldığı, bilhassa eski Yunan ve İran müzisyenleriyle müzikî form ve aletlerinden bahseden bir eserdir (nşr. Pellat, Dimaşk 1955; Fransızca trc. için bk. Maurice Adad, *Arabica*, XIV/3, s. 298-319; Amnon Shiloah, s. 95). 4. *Fezâ' ilü'l-Etrâk*³. İslâm âleminde Türkler'e dair yazılan en eski eserdir. A. Hârûn tarafından *Resâ' ilü'l-Câhîz* içinde neşredilen (Kahire 1964) kitabı Ramazan Şeşen *Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1967). 5. *Fahrû's-sûdân 'ale'l-bîzân*. Zencilerin beyazlara karşı üstünlük iddialarını ele alır (nşr. A. Hârûn, *Resâ' ilü'l-Câhîz* içinde). 6. *Kitâbü'r-Recül ve'l-mer'e*. Erkek ve kadın arasındaki farklardan bahseder (bk. Şeşen, *TED*, I, 261-262). 7. *Müfâharetü'l-cevârî ve'l-gilmân* (nşr. Pellat, Beyrut 1957; A. Hârûn, *Resâ' ilü'l-Câhîz* içinde). 8. *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*. Sakat ve hastalıklı olan meşhur kişileri konu edinir (nşr. M. M. el-Hûlî, Kahire 1972). 9. *Kitâbü'l-Arab ve'l-mevâlî*. Müellif bu eserinde Araplar'ın üstünlü-

ğünü ispata çalışır (bk. Şeşen, *TED*, I, 239). 10. *Kitâbü'l-Esmâ ve'l-künâ ve'l-el-kâb ve'l-enbâz* (bk. Şeşen, *TED*, I, 239). 11. *Kitâbü'z-Zer ve'n-nahl ve'z-zeytûn ve'l-a'nâb*. Bitkilere dair önemli bir eser olup zamanımıza kadar gelmemiştir (bk. Şeşen, *TED*, I, 270-271). 12. *Kitâbü'l-Kavl fi'l-bîğâl*. *Kitâbü'l-Hayevân'a* ek olarak yazılmış olup katırları konu edinir (nşr. Pellat, Kahire 1955; A. Hârûn, *Resâ' ilü'l-Câhîz* içinde). 13. *Kitâbü'l-Büldân*. *Kitâbü'l-Emsâr ve'acâ'i-bü'l-büldân* adıyla da bilinen eser (Şeşen, *TED*, I, 243) Mekke, Medine, Basra ve Küfe gibi şehirlerin ahalisinden ve onların mezîyetinden bahseden bir coğrafya ve folklor kitabıdır (nşr. Sâlih Ali, Bağdad 1970).

Şöhreti ve Tesiri. Çirkinliği yanında nükteliğiyle de Arap edebiyatında birçok fıkra ve hikâyeye konu olan Câhiz, daha hayatta iken şöhretin zirvesine ulaşmış nâdir şahsiyetlerden biridir. Çağdaşı Ebû Hiffân'a, "Câhiz seni perişan etti, onu niçin hicvetmiyorsun?" denildiğinde, "Benim aklımdan zorun mu var! Vallahi, sabahleyin aleyhimde bir risâle yazsa akşam olmadan şöhreti Çin'e ulaşır" cevabını vermiştir. Câhiz bir beytinde, "Ben den önce birçok kimse ileri mesafeler katettiysen de önemi yok, ben yavaş yavaş yürüyerek onların hepsini geçtim" der. Üç büyük şahsiyete sahip olduğu için Arap milletine gıpta ettiğini söyleyen Sâbit b. Kurre, çeşitli üstünlüklerini anlattığı Hz. Ömer ile Hasan-ı Basrî'den sonra üçüncü kişi olarak müslümanların hatibi, edibi ve kelâmcıların hocası saydığı Câhiz'in adını zikreder (Yâkût, *Mu'cemül-üdeba'*, XVI, 95-98). Daha sonraki nesiller içinde kendisini taklit eden *el-Kâmil* müellifi Müberrred (ö. 285/898), coğrafyacı İbnü'l-Fakih (ö. 289/902'den

Milieu başrien et la formation de Gâhiz, Paris 1953, s. 136, 242; a.mlf., *The Life and Works of Jâhiz*, London 1969; a.mlf., "al-Gâhiz Jigé par la postérité", *Arabica*, XXVII/1, Leiden 1956, s. 1-67; a.mlf., "Gâhiziana III., essai d'inventaire de l'oeuvre Gâhizienne", a.e., III (1957), s. 147-180; a.mlf., "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Gâhizienne", a.e., XXXI/2 (1960), s. 117-164; a.mlf., "Une risâla de Gâhiz sur le-snobisme-et l'orgueil", a.e., XIV/3 (1967), s. 259-283; a.mlf., "al-Djâhiz", *El²* (Fr.), II, 395-398; M. Adad, "Le Kitâb al-Tarbi' wa-l-tadwîr d'al-Gâhiz", *Arabica*, XIII/3 (1966), s. 268-294; XIV/1 (1967), s. 32-59; XIV/2 (1967), s. 167-190; XIV/3 (1967), s. 298-319; Cemil Cebri, *el-Câhiz*, Kahire 1959; Sezgin, *GAS*, III, 368-375; VII, 240-241, ayrıca bk. ciltlerin sonundaki indeksler; Fevzi Atavî, *el-Câhiz*, Beyrut 1971; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 92, 93, 95; Muhammed Abdülümün'im Hafâci, *Ebû 'Osmân el-Câhiz*, Beyrut 1982; "Eine Biographie über al-Gâhiz", *RAAD*, IV (1929), s. 203-217; Ramazan Şeşen, "Câhiz'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları", *ŞM*, VI (1966), s. 113-134; a.mlf., "Câhiz'in Eserleri Hakkında Bazı Yeni Malzemeler", *TED*, I (1970), s. 231-272; a.mlf., "Câhiz'in Eserlerinde Farsça Kelimeler", *ŞM*, VII (1972), s. 137-181; "Câhiz", *İA*, III, 12-14.



RAMAZAN ŞEŞEN

Kelâmî Görüşleri. Nazzâm ekolünde yetişen ünlü Mu'tezile âlimlerinden biri olan ve hocasından sonra Basra Mu'tezilesi'nin reisi kabul edilen Câhiz bilgi problemi, tabiat felsefesi, ilâhî sıfatlar, kulların fiilleri, nübüvvet ve imâmet başta olmak üzere kelâm ilminin konusuna giren önemli problemlerle ilgilenmiş, ayrıca Zeydiyye, Râfıza, İbâziyye, Sufriyye, Cebriyye, Cehmîyye gibi itikadî mezheplerin görüşlerini nakledip tenkide tâbi tutmuş büyük bir kelâm âlimidir. Kelâma ve mezheplere dair yazdığı yirmiyi aşkın eserin pek azı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Her ne kadar Ebû'l-Hüseyn el-Malatî gibi bazı müellifler Câhiz'in bir kelâm âlimi olmadığını ileri sürmüşlerse de Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri onu ekol kurmuş bir kelâmcı olarak kabul etmişlerdir. Câhiziyye adı verilen bir grubun ona ait görüşleri benimsemiş olduğunun nakledilmesi de bu kanaati desteklemektedir. Çağdaşlarından İbn Kuteybe Câhiz'i döneminin son kelâmcısı olarak gösterir ve onun, muarızlarına ait açıkları yakalayıp gösterdiğini, delilleri en güzel şekilde kullandığını, birbirine zıt görüşleri bile başarıyla savunabilecek kadar usta bir tartışmacı olduğunu, nitekim ilme, mantığa ve tarihî gerçeklere ters düşen bazı Şîî görüşler karşısında Ehl-i sünnet'i savunduğunu, bazan da bunun aksini yaptığını belirtir

(*Te'vîl muhtelifi'l-hadîs*, s. 59). Yaşadığı dönemde zındıklar, Mecûsiler ve Maniheistler'le münazaralar yaparak İslâm dinini dirayetle savunan Câhiz, diğer dinler ve felsefî görüşler karşısında müslümanların inançlarını yok olmaktan kurtaranların kelâm âlimleri olduğunu, bu sebeple kelâm ilmiyle meşgul olacak kimselerin felsefe ve tabiat ilimlerini de öğrenmeleri ve bunların verileriyle itikadî esasları desteklemeleri gerektiğini belirtir. Ayrıca ona göre kelâm âlimleri nasları, özellikle hadisleri objektif bilgi vasıtalarının ışığı altında incelemeli, bu ölçülere uymayan haberleri reddetmelidirler (*Kitâbü'l-Hayevân*, I, 11; II, 134; VI, 206). Câhiz'in bazı kelâmî görüşleri şöyle özetlenebilir:

1. Bilgi Problemi. Bilgi kaynakları duyu, akıl ve haberden ibarettir. Duyular vasıtasıyla idrakî gerçekleştiren nefis olduğuna göre bütün duyular tek cinse irca edilmelidir. Bununla birlikte algılanacak hususlar farklı olduğundan farklı idrakler meydana gelmektedir. Üzerinde ittifak edilmeyen haberler güvenilir bilgi kaynağı sayılamaz. Aynı konudaki farklı rivayetlerin doğru olanını belirleyebilmek için onları tarihî olaylarla karşılaştırmak ve akilî tenkitten geçirmek lâzımdır. Buna göre birbiriyle çelişen veya aklın gerçekleşmesi imkânsız görüldüğü haberlerin sahih sayılan ölçüler içinde rivayet edilmiş olması onları kabul etmeyi gerektirmez. Akıl her ne kadar duyu ve haber desteğinden yoksun olduğu takdirde bazan gerçeği kavramakta yetersiz kalabilirse de duyuların yanıltılması ve haberin sahih olmaması muhtemel olduğundan bilgi kaynaklarının en güvenilir olanı yine de akıldır. Bu sebeple gözün gösterdiğine değil aklın hükmettiğine itibar etmek daha doğrudur (*el-'Osmâniyye*, s. 6, 31, 42, 50, 116; *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 207; III, 238; *Eş'arî*, s. 340, 341). Sözü edilen bilgi vasıtalarıyla kazanılan bilgilerin zihinde teşekkülü yaratılışın bir gereği olarak tabii ve zaruridir. Gözünü açan insanın karşısındaki objeyi görmesi zorunlu olduğu gibi akletme gücünü nazari konulara yöneltip düşünenlerin belli sonuçlara ulaşması da zorunludur. Bilginin oluşumunda insanın etkisi, duyularını ve akletme gücünü kullanma iradesiyle sınırlıdır. Ancak insanların yaratılışları ve dolayısıyla istidatları farklı olduğundan farklı düzeyde veya keyfiyette bilgilere ulaşmaları tabiidir.

2. Ulûhiyet. Âlemin aslı Allah tarafından yaratılmış olup bütün varlıklar çeşitli birleşimler sonucu meydana gelmiş ve her varlık, cevherinde bulunan hâkim özelliğe göre oluşmuştur. Madde hiçbir zaman yok olmaz, sadece arazları değişir ve bozulur (İbnü'l-Arabî, s. 111; Ahmed Emîn, III, 135).

Her insan Allah'ın varlığına iman etmesini sağlayacak zaruri bilgiye doğuştan sahiptir. Allah'ın varlığını benimsemeyenler ya gerçek karşısında direnen inatçı kimselerdir veya gerçeği bilmekle beraber kendi kanaatlerine aşırı bağlıktan doğan bunalımın bir sonucu olarak gerçeği bildiklerinin farkına varmayanlardır. Maddenin cevheri ve nitelikleri üzerinde akıl yürüterek âlemin engin bilgiye ve eşsiz güce sahip bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna ulaşmak insan için mümkün olmakla birlikte bu herkesin altından kalkamayacağı kadar zor bir yükümlülüktür. Bundan dolayı Allah'ın varlığına inanmak için gereken bilgi her insana doğuştan verilmiştir; yani insanların Allah hakkındaki ilk bilgileri tecrübe değil "apriorik" bilgidir (*el-'Osmâniyye*, s. 255; Ebû'l-Kâsim el-Belhî, s. 73).

"Allah'ın ilmi ve iradesi vardır" demekle O'nun âlim ve mürid olduğunu söylemek benzer hükümlerdir. İkisi de hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmadığı, unutmama, yanıltma, bilgisizlik, mecburiyet ve mağlûbiyetin Allah hakkında düşünülme-yeyeceği anlamına gelir. Allah kulları için **aslah*** olan fiilleri terketmeye, yalan konuşmaya, zulmetmeye, müminlere ve çocuklara azap etmeye gücü yetmekle nitelendirilemez; zira bütün bunlar O'nun hakkında düşünülmesi imkânsız olan eksiklik ve ihtiyaç emareleridir.

Kulların fiilleri tabii yolla (bir nevi **tevid***) meydana gelir, bu hususta fiili yapmayı istemek dışında kulun bir fonksiyonu yoktur. Fiilin meydana gelmesinde etkili olan güç (istitâat) fiilden önce mevcuttur. Nitekim Hz. Süleyman'ın isteği üzerine bir cinnin (ifrit) Belkıs'a ait tahiti kısa sürede getirme gücüne sahip olduğunu söylemesi (en-Neml 27/39), bu hususun önemli delillerinden biridir (*Kitâbü'l-Hayevân*, II, 192; *Eş'arî*, s. 407).

3. Nübüvvet. Akıl bilgi kaynaklarının en mükemmeli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Bundan dolayı insanlar dinî ve dünyevî konularda gerekli bilgileri kendilerine sağlayacak başka bir kaynağa muhtaçtır ki bu peygamberler vasıtasıyla gelen vahiydir. Ne var

ki bütün insanlar peygamberleri ve mücizelerini müşahade edememekte, sadece onları müşahade edenlerin verdikleri haberleri incelemek suretiyle bilgi sahibi olabilmektedirler. Şu halde haber nübüvvetin ispat edilmesinde ilk merhaleyi teşkil etmektedir. İkinci merhale ise peygamberin, nübüvvetini ispat etmek için sunduğu delilin iddiasını doğrulayıp doğrulamadığının tesbitidir ki bu da ancak akıl yürütme ile mümkündür. Son peygamber Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair en önemli delil Kur'an-ı Kerim olduğuna göre bu konuda şöyle bir istidlâl yolu takip edilebilir: Hz. Muhammed, içlerinde seçkin şairler ve ediplerin yaşadığı Araplar'ın hepsine Kur'an'a bir nazîre yapmalarını ısrarla teklif ettiği halde onlar başka türlü mücadele şekillerine başvurarak Kur'an'a karşı direnmeye devam etmişlerdir. Bu husus, hem Arap kavmi için hem de Arap edebiyatını bilmeyen yabancı milletler için kuvvetli bir delil teşkil eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in gayba dair verdiği haberlerin gerçekleşmesi ve hiçbir insanda görülemeyecek derecede üstün bir ahlâka sahip olması da nübüvvetini kanıtlayan delillerdendir. Peygamberler beşer olmanın tabii bir sonucu olarak bazı hatalar da işlemişlerdir. Ancak bu hatalar onların peygamberlikle görevlendirilmelerini zedeleyecek nitelikte olmamıştır (el-*‘Oşmâniyye*, s. 89-92).

4. **Âhiret Halleri.** Günahkârlarla kâfirler cehenneme, müminler cennete gireceklerdir. Müminlerin tabiatı cennetle, kâfirlerin tabiatı da cehennemle uyum sağlayacağı için bunlar cennetle cehennem tarafından âdeta cezbedileceklerdir. Cehenneme girenlerin bünyesi bir müddet sonra ateş tabiatına dönüşecek ve artık cehennem onlar için azap yeri olmaktan çıkacaktır (Hannâ el-Fâhûrî, s. 23). Anne ve babası müşrik veya kâfir de olsa hiçbir çocuk ilâhî gazabı celbetmez; dolayısıyla mükellef olmadan ölen çocuklar azap görmeyeceklerdir.

5. **İman-Küfür.** Allah'a ve son peygamber Hz. Muhammed'e ayrıntılara girmeden icmâlen inanan herkes gerçek mümindir. Zira tafsili iman zaruri değildir. Ancak iman konularının ayrıntılarına giren kimse Allah'ın cisim olmadığına, gözle görülemeyeceğine, kullarına zulmetmeyeceğine inanıp teşbih ve cebir görüşlerini reddetmelidir. Aksi takdirde müşrik veya kâfir statüsüne girer (Şehristânî, I, 75-76). Büyük günah işleyenlerin cehennemde kâfirlerle beraber bu-

lunacağını söylemek, cennette müminlerle birlikte olacaklarını kabul etmekten daha doğrudur. İslâm davetiyle karşılaşmayan, yani *fetret** döneminde yaşayan insanlar bâtıl inançlarından dolayı hesaba çekilmeyeceklerdir. Fakat İslâm davetiyle karşılaştıkları halde bu hususta aklî istidlâllerde bulunmayanlarla eski dinlerinde ısrar eden inatçıların sorumlu olacaklarında şüphe yoktur. İslâm dinini iyi niyetle inceleyip de inanmayı mümkün kılacak tatmin edici delillere ulaşamadıkları için müslüman olmayanlar da mâzur sayılır. Zira Allah hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmaz.

6. **İmâmet.** Hz. Peygamber ashaptan hiçbirini halife olarak belirlememiştir. Hulefâ-yi Râşidîn'in hepsi meşrû halifelerdir. Hiçbir halife mâsum değildir. Cemel ve Sıffin'de Hz. Ali haklı, muhalifleri haksızdır.

Görüşlerinde akılcılığın ağır bastığı Câhiz, kelâm sisteminde Nazzâm'dan oldukça etkilenmesine rağmen hocasına ve bağlı bulunduğu mezhebe muhalefet edip kendine has fikirler üreten bir kelâmcı olarak görünmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Câhiz'in sadece bilginin insanda doğuştan mevcudiyeti ve zaruri oluşu ile Şîa'yı tenkit noktasında temayüz ettiğini söylüyor, Abdüllatif Hamza da onun Mu'tezile'ye hiçbir katkıda bulunmadığını iddia ediyorsa da bu görüşlere katılmak oldukça zordur. Zira Câhiz madenin yok olmayıp sadece şekil değiştirdiğini, Allah'ın varlığına ilişkin bilginin (O'na inanma duygusunun) insanlarda doğuştan bulunduğunu, erişilmez nazım güzelliği taşıyan Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair aklî bir delil teşkil ettiğini, dinî sorumluluğun bilgiyle yakından ilgili olduğunu ve gerçek karşısında direnen inatçılar hariç İslâm dini hakkındaki bilgisi bulunmayanların âhrette sorumlu tutulmayacağını, nihayet kâfirlerin ve müminlerin tabiatları ile cennet ve cehennem arasında bir alâkanın mevcut olduğunu savunarak çoğu kendine has olan fikirleri benimsemiştir. Kelâm sisteminde genel çerçeve itibarıyla Mu'tezile'ye bağlı kalmakla birlikte icâz konusunda Nazzâm'ın *sarfe** teorisini tenkit etmiş, ancak Dehriyye'nin tenkitlerine cevap verirken Kur'an'ın erişilmezliğine zarar getirmeyen bir yaklaşımla bu teoriden faydalanmıştır. Câhiz'in Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Sehl b. Hârûn dışında Yunan felsefesine bağlı tabiatçı filozoflardan, ayrıca Aris-

to'dan etkilendiği kabul edilir. Sokrat'ın bilgi teorisiyle onun bilgi problemine yaklaşımı arasında ilgi kuranlar da vardır. Kendisinden sonra Câhiziyye adı verilen bir fırka tarafından görüşlerinin benimsendiği nakledilirse de bu fırkaya kimlerin dahil olduğu bilinmemektedir.

Bilgi teorisinde Fahreddin er-Râzî Câhiz'le aynı görüşü paylaşmış, gayri müslimlerin dinî sorumluluğu meselesinde Gazzâlî *Fayşalü't-tefrika* adlı eserinde (s. 105-106) onun görüşüne meylenmiş, ancak son kitaplarından biri olan *el-Müstaşfâ*'da bu fikri tenkit etmiş (II, 359), nübüvvetin ispat edilmesiyle ilgili metotta ise kısmen tesirinde kalmıştır. İbnü'r-Râvendî Câhiz'in Hz. Peygamber'e düşmanlık beslediğini (Hayyât, s. 111), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, onun bütün beşerî problemlerin akıl vasıtasıyla çözülebileceği gerekçesiyle peygamberlere ihtiyaç bulunmadığına inandığını ve peygamberlerin mâsum olmadıklarını söylediğini, çağdaş yazarlardan Hannâ el-Fâhûrî de âlemin ezeli olduğu görüşünü savunduğunu ileri sürerler. Ancak bu görüşlerin Câhiz'e nisbet edilmesi doğru değildir. Zira o âlemin yaratılmış olduğu tezini konu edinen *Uhdüşetü'l-âlem*, peygamberlik müessesesini ve özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek maksadıyla *Kitâbü'l-Hücce fi teşbîti'n-nübüvve* (*Hüccetü'n-nübüvve*) adlı eserleri yazmış (İbnü'n-Nedîm, s. 211), peygamberlerin değil imamların mâsum olamayacaklarını açıkça belirtmiştir (el-*‘Oşmâniyye*, s. 91-92).

Câhiz'in büyük çapta tabiatçı felsefeye dayanan bilgi teorisini ve kendine has diğer kelâmî görüşlerini tenkit edenlerin başında Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim gelir. Ebû Ali *Naķzu Kitâbi'l-Ma'rif*e, Ebû Hâşim de *Kitâbü't-Tabâ'î' ve'n-naķz 'ale'l-kâ'ilîne bi-hâ* adlı eserleri ona reddiye olarak yazmışlardır. Daha sonra Kâdî Abdülcebbar çeşitli eserlerinde özellikle bilginin zaruri oluşu meselesinde onu tenkit etmiştir (el-Muğnî, XII, 140-141, 235, 306). Bunların dışında Ca'fer b. Mübeşşir *el-Ma'ârif 'ale'l-Câhiz*, Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî *er-Red 'ale'l-Câhiz fi Nakzi't-tib* ve Münâkızatü'l-Câhiz fi kitâbihi fi Fezâ'ili'l-kelâm adlı eserleriyle Câhiz'e reddiye yazanlar arasında yer almışlardır (İbnü'n-Nedîm, s. 208, 222, 358). Câhiz'in Şîa'ya yönelttiği eleştirileri Ebû Ca'fer el-İskâfî *Münâkızât'ta*, Cemâleddin Tâvûs da *Binâ'ü'l-makâletü'l-'Aleviyye fi nakzi'r-Risâ-*

letî'l-‘Osmâniyye'de cevaplandırmışlardır (*İzâhu'l-meknûn*, I, 197). Abdülkâhir el-Bağdâdî ise çeşitli görüşlerinden dolayı Câhiz'i tekfir etmiştir (*el-Fark*, s. 105, 106, 197).

BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 11, 207; II, 109, 134, 192; III, 238, 299, 303-304, 397; VI, 206; a.mlf., *Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr* (Mecmû'atü Resâ'il içinde, nşr. Sâsî), Kahire 1324, s. 88, 129; a.mlf., *el-‘Osmâniyye* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 6, 17, 20, 31, 42, 50, 89-94, 116, 255; a.mlf., "Risâle fi'l-hakemeyn" (nşr. Charles Pellat), *el-Meşriq*, sene 52, Kahire 1958, s. 460; İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), Kahire, ts., s. 59-60; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 24, 27, 70, 72, 111, 120; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrû'l-Mu'tezile* (Fazlû'l-i'tizâl ve'l-Mu'tezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1984, s. 73; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 340-341, 407, 555; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 39; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 133-134, 204, 208, 210, 211, 222, 358; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 127; VI/II, s. 5; IX, 11; XII, 140-141, 235, 306, 316; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 52; a.mlf., *el-Muhtâf*, s. 76; a.mlf., *Teshîbü delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1966, II, 511; a.mlf., *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1380/1961, s. 276; Bağdâdî, *el-Fark* (Kevserî), s. 105-106, 197; a.mlf., *Uşûlü'd-dîn*, s. 67-68; İsfarayînî, *et-Tebşîr* (Hût), s. 82; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 359; a.mlf., *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zenâdika*, Beyrut 1986, s. 105-106; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-‘Avâsım* (Tâlibî), s. 99-101, 111, 476; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 75-76; İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, Beyrut 1405/1985, s. 364; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 430; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 68; a.mlf., *el-Münşe ve'l-eme*, Rabat 1912, s. 140; Oskar Rescher, *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften und Dogmatikers Gâhiz aus Baçra*, Stuttgart 1931; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1351-55/1933-36, I, 129, 394; III, 134-139; *İzâhu'l-meknûn*, I, 197; Nafiz Danışman, *Kelâm ilmine Giriş ve Mutezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahrîl Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, Ankara 1955; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câhiz* [baskı yeri yok] (Dârü'l-Maârif), 1956, s. 23, 59-64; Ch. Pellat, *The Life and Works of Jâhiz*, London 1969; Corc Gureyyib, *el-Câhiz*, Beyrut 1975, s. 26-30, 109; *Mâ lem yünşer min turâşî'l-Câhiz* (nşr. H. S. ez-Zâmin), Bağdad 1979; A. Muhammed el-Hüfî, *el-Câhiz*, Kahire 1980; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalî), Ankara 1981, s. 1, 206, 278, 284; M. Abdülganî el-Masrî, *Naẓariyyetü'l-Câhiz fi'l-belâğa*, Amman 1983; Ahmed Ebû Zeyd, *el-Menha'l-i'tizâli fi'l-beyân ve i'câzî'l-Kur'an*, Rabat 1986, s. 79-82, 255, 259, 266-268, 282; B. Hasan, *el-Fikrû'l-akdî 'inde'l-Câhiz*, Tunus 1987; Vedîa Tâhâ Necm, *el-Câhiz ve'n-Nakdû'l-edebî*, Küveyt 1409-10/1988-89; W. M. Hutchins, *Nine Essays of Al-Jâhiz*, New York 1989; Abdüllatîf Hamza, "el-Câhiz el-Mu'tezilî", *Mecelletü Külîyyeti'l-âdâb*, XIX/2, Kahire 1957, s. 129-133; G. Vajda, "La Connaissance Naturelle de Dieu Selon al-Gâhiz", *St.I*, XXIV (1966), s. 19-33.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

CÂHİZİYYE

(الجاحظية)

Mu'tezile kelâmcılarından

Amr b. Bahr el-Câhiz'in

(ö. 255/869)

görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. CÂHİZ).

CÂİFE

(bk. CİRÂH).

CÂİHA

(الجائحة)

Meyve ve sebzelere zarar veren

tabii âfet anlamında

bir fıkıh terimi.

Sözlükte "âfet ve musibet" mânasına gelen câiha, İslâm hukukunda meyve ve sebzelere kısmen veya tamamen zarar veren, önceden beklenmeyen ve önlenemeyen âfet demektir. Kelime hadis metinlerinde hem sözlük (meselâ bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 26), hem terim (meselâ bk. Müslim, "Müsâkât", 14) anlamlarında kullanılmıştır.

Dalında veya tarlada iken satılan, fakat müşteri tarafından henüz kaldırılmayan meyve ve sebzelerin âfete mâruz kalması halinde zararın kime ait olacağı, başka bir ifade ile müşterinin ödeyeceği bedelin (semen) zarar oranınca indirilip indirilmeyeceği hususu (vad'u'l-câiha) İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Hz. Peygamber'den nakledilen, satılan bir meyveye âfet isabet ettiği takdirde müşteriden herhangi bir bedelin alınmasının helâl olmadığını belirten hadis (Müslim, "Müsâkât", 14-17; Ebû Dâvûd, "Büyû", 58; Nesâî, "Büyû", 29) sübûtu, rivayet farklılıkları ve değişik yorumlara tâbi tutulması, ayrıca dalda veya tarladaki meyve ve sebzelerin satışında kabzın ne zaman tamam olmuş sayılacağı meselesi, hukukçular tarafından bu konuda farklı sonuçların çıkarılmasına zemin hazırlamıştır. Satılan mala gelecek zararın kabz öncesi satıcı, kabz sonrası ise alıcı tarafından üstlenileceği noktasında genelde ittifak bulunduğu halde, burada kabzın ne zaman gerçekleştiği hususu tartışmalı olduğundan farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Hanefî ve Şâfiî hukukçuları söz konusu alışverişte kabzın, dolayısıyla akdin tamamlandığı noktasından ha-

rekette olayı malı teslim alan müşterinin zarara uğraması şeklinde değerlendirmiş ve akde bağlılığı esas alarak zarar sebebiyle bedel indirimini doğru bulmamışlardır. Buna karşılık Mâlikî ve Hanbelîler, aralarında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, prensip olarak câihayı müşterinin ödeyeceği bedelin indirilmesi için yeterli ve uygun bir sebep saymışlardır. Bu hukukçulara göre zirâi hastalıklar, dolu, kuraklık ve su baskını gibi âfetler câiha sayılır. İnsanların fiil ve müdahalesi sonucu meydana gelen zararlara gelince, Mâlikîler'de bir görüşe göre, sakınılamaz olması veya müşterinin fiili dışında meydana gelmiş bulunması şartıyla bunlar da câiha sayılır ve mal bedelinde indirimde gidilir. Hanbelîler ise bu nevi zararları câiha saymazlar, dolayısıyla bedelde indirimi kabul etmezler. Sadece müşteriye, ya akdi feshetme veya haksız fiil sahibinden zararın tazminini talep etme hakkı tanırırlar. Ayrıca câiha sebebiyle bedelin indirilmesi meyvelerde ittifakla benimsenirken bu hükmün sebzelere de uygulanıp uygulanmayacağı da tartışmalıdır. Bu konularda mevcut görüş farklılıkları, ilgili hadiste geçen lafızların zâhirinin veya gayesinin esas alınmasından kaynaklanmaktadır.

Câihanın tanımı ve mahalli kadar meydana geliş vakti de önemlidir. Müşteri meyve ve sebzeyi, dalında veya tarlada olgunlaşmasını beklemek gibi haklı bir sebebe dayanarak bırakmış ve câiha bu esnada isabet etmişse her iki mezhep de satış bedelinin zarar oranınca indirilmesinde müttefiklerdir. Buna karşılık meyve ve sebzeler olgunlaştığı halde malı tecdîcen satma veya fiyat artışını beklemeye gayesiyle bunları bir müddet daha yerinde bırakmışsa durum tartışmalıdır. Hanbelîler ile bazı Mâlikîler bunu bedelde indirim sebebi saymazken bir kısım Mâlikîler müşterinin ürünü taze veya uygun fiyatla satma isteğini de olgunlaşmayı bekleme gibi haklı bir sebep olarak görmekte idirler.

Câihada bir başka önemli nokta ise meydana gelen zararın miktarıdır. Mâlikîler'e göre bedelde indirimi gerektirecek zarar miktarı genelde üçte birden az olmamalıdır. Daha az miktardaki zarar câiha olarak kabul edilmez; olağan sayılan bu zarara müşteri katlanmak zorundadır. Hanbelîler'de böyle bir oran konmasından ziyade zararın mâkul bir sınırı aşması ölçü olarak alınmıştır. Söz

konusu zarar oranının hesaplanmasında ölçünün mü, yoksa değer mi esas alınacağı hususu bilhassa Mâlikî hukuk doktrininde tartışılmış ve her iki yönde de görüşler geliştirilmiştir.

Hanbelî ve özellikle Mâlikî hukukçular câihay "beklenmeyen hal" (ez-zurûfüt-târie) olarak değerlendirmişler ve satıcıyı da zarara ortak ederek alışveriş akdinde karşılıklı dengeyi korumaya çalışmışlardır. Bu durum, Batı hukukunda ancak XX. yüzyılın başında ortaya çıkan "beklenmeyen hal nazariyesi"nin özel borç münasebetlerine yansıyan uygulama-сында ve hâkimin beklenmeyen hal sebebiyle mevcut sözleşmeyi tâdil edebilmesinde göze çarpmaktadır. Konunun hicrî III. yüzyıldan itibaren, münferit olaylarda da olsa, İslâm hukukçularınca tartışmaya açılmış olması dikkat çekici bir husustur.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvaṭṭa', "Büyü", 16; Müslim, "Müşâ-kât", 14-17; Ebû Dâvûd, "Zekât", 26, "Büyü", 58; Nesâî, "Büyü", 29; Sahnûn, *el-Müdevve-ne*, V, 25-39; Bâcî, *el-Müntekâ*, Kahire 1332, IV, 231-236; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1975, II, 207-215; İbn Kudâme, *el-Muğ-nî*, Kahire 1389, IV, 80-82; İbn Teymiyye, *Mec-mû'atü'r-resâ'il*, V, 208-225; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakkı'in*, Beyrut, ts., II, 356-358; Şevkânî, *Neylül-evṭâr*, V, 200-201; Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak*, VI, 103-110; M. Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, Kahire 1977, s. 396-405; Abdüsselâm et-Termânî, *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie*, Dımaşk 1971, s. 60-71; Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 409-412; Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta «Beklenmeyen Hâl» Nazariyesi", *Eûlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1985, s. 63-97.



ALİ BARDAKOĞLU

CÂİZ

(الجانز)

"Zatına nisbetle varlığı ve yokluğu eşit olan" anlamındaki akli hüküm (bk. HÜKÜM).

CÂİZ

(الجانز)

Dinen veya hukukî olarak yapılmasına izin verilen veya serbest olan fiilleri ifade eden bir terim.

"Geçip gitmek, mümkün, geçerli ve serbest olmak" gibi anlamlara gelen **cevâz** kökünden türemiş bir isim olup İslâm hukukunda bir söz ve davranışın di-

nî veya hukukî esaslara uygunluğunu, yapılmasının serbest ve geçerli olduğu-nu belirtmek için kullanılmıştır.

Kur'an'da birtakım fiillerin serbest olup yasak veya günah grubuna girmediği değişik ifade tarzlarıyla bildirilmişse de bunun için câiz kelimesi kullanılmamıştır. Hadislerde ise kelime terim anlamıyla yer almıştır (meselâ bk. İbn Mâce, "Ah-kâm", 23; Ebû Dâvûd, "Akdîye", 12, "Da-ḥâyâ", 6). İlk devirlerden itibaren İslâm âlimleri tarafından çok yaygın bir şekilde kullanılan câizin (câiz olur-câiz olmaz) giderek İslâm hukukunun belli alanlarında farklı kullanım ve anlamlar kazandığı görülmektedir.

Fıkıh usulünde câizin, dinin beş temel teklifi hükümünden (aş. bk.) biri olan **mubah** ile yakın ilgisi vardır. Aralarında Gazzâlî'nin de bulunduğu bir grup usulcüyeye göre câiz mubah ile eş anlamlı olup kişinin yapma veya yapmama hususunda dinen serbest bıraktığı fiilleri ifade eder. Bu anlamda câiz, yapılması zorunlu olan **vâcip** ile yapılması tavsiye edilen **mendup**tan farklıdır. Fakat Cemâleddin İbnü'l-Hâcib, Sadrüşşerîa, İbnü'l-Hümâm, İbn Abdüşşekûr gibi bazı usulcülere göre câiz, mubahın yanı sıra dinen veya aklen imkânsız olmayan yahut iki yönü de eşit olan fiilleri de ifade eder. Bu anlayışa göre câiz mubahtan daha kapsamlı bir kavram olup haram ve tahrimen mekruh dışında kalan teklifi hükümlerin hepsini, diğer bir ifadeyle vâcip, mendup, mubah ve tenzihen mekruhu içine alır. Ancak bu ikinci tanım, biraz da kelâm ve mantık ilmindeki câizi de tarif kapsamına alma gayretinden kaynaklanmaktadır.

Fıkıh usulünde câiz konusunda ortaya çıkan bir başka tartışma da cevazın şer'î hüküm olup olmadığıdır. Çoğunluğu teşkil eden usulcüler şer'î hükmü **vücûb**, **hurmet** ve **cevaz** = **ibâha** şeklinde üç temel kategoride ele almış, cevazı da "şâri'in hitabının bir sonucu" olarak değerlendirip onu şer'î hükümden saymıştır. Aralarında bazı Hanefî ve Şâfiîler'in de bulunduğu diğer usulcüler ise cevazı, "şeriat ve kanunun kapsamı dışında kalan, hakkında hüküm verilmemiş veya serbestlik bildirilmiş aslî durum" olarak tanımlamış, eşyada ibâhanın esas olduğundan hareketle câizi de "şâri'in hitabının yokluğunun sonucu" şeklinde açıklamışlardır.

Fıkıh kaynaklarında ise câiz genelde, işlenmesine bir günahın terettüp etme-

diği fiilleri ifadede ve fiilin dinî hukuka (şer') uygunluğu anlamında kullanılır. Bu anlamda câiz ile **helâl** ve **meşrû** kavramları arasında yakın ilgi vardır. Nitekim helâl ile câiz, "helâl olmaz" ile "câiz olmaz" ifadelerinin fûrû kitaplarında eş anlamlı olarak sık sık kullanıldığı görülmür. Diğer yönden özellikle Hanefî kaynaklarında akidlerin Kur'an'a, Sünnet'e ve hukuk mantığına uygunluğu belirtilirken zaman zaman meşrû yerine câiz tabiri de kullanılmaktadır.

İslâm hukukçuları ibadet, fiil, akid ve hukukî işlemleri sahih, bâtil ve fâsit şeklinde hukukî bir değerlendirmeye tâbi tutmalarının yanı sıra onları dinî esaslar veya dinin yazılı kaynakları ışığında geliştirdikleri rey açısından da değerlendirmişler ve burada da genelde câiz tabirini kullanmışlardır. Bu anlamda câiz, bilhassa ibadet alanında sahih ile eş anlamlı ise de muâmelâtta "kazâen hüküm-diyâneten hüküm" ayırımına paralel olarak sahihten daha farklı bir anlam kazanmıştır. Bu yönüyle câiz, daha çok konunun dinî açıdan değerlendirmesini ifade eder. İlk nesil İslâm hukukçularında bu ayırma pek rastlanmamakta ise de (bk. Buhârî, "Şehâdât", 8; Dârimî, "Veşâyâ", 15) sonraki devirlerde bu ayırım doğrultusunda kullanımın geliştiği görülmektedir. Bundan dolayı, meselâ kaynaklarda geçen "kendisiyle abdest veya temizlenmenin câiz olduğu sular", "namazın, secdenin câiz olması" gibi ifadelerdeki câiz ile sıhhat kastedilmişken âyet veya hadislerle yasaklanmış bazı alışveriş türlerinin câiz görülmemesi, fakat sahih yani hukukî sonuç doğurabilir kabul edilmesi bu ayırımla açıklanabilir.

Câiz kelimesi, genel akid nazariyesi alanında da giderek özel bir anlam kazanmış, özellikle Hanefî ekolü dışındaki hukuk ekolleri gayri lâzım akidleri "câiz akidler" olarak vasıflandırmıştır. Diğer bir ifadeyle "câiz akid" âriyet, vedîa, vekâlet akidlerinde olduğu gibi iki tarafın veya rehin ve kefalet akidlerinde olduğu gibi ilgili tek tarafın dilediğinde feshetme imkânına sahip olduğu akid nevini ifade eder.

Sorumluluk hukuku açısından câiz, zararlı sonuçları olsa da kanunî sınırı aşmayan, hukukî izin verilmiş fiil demektir. Bu anlamda cevaz hukukî ve cezâî mesuliyeti kaldırır. Nitekim, "Cevâz-ı şer'î zamâna (tazmine) münâfi olur" (Mecelle, md. 91) küllî kaidesinde söz konusu edi-

len şer'î cevaz da bir işin yapılması veya terk edilmesi yönünde hukukun başta tanıdığı mutlak müsaade anlamındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-‘Arab, "cvz" md.; Dârimî, "Veşâyâ", 15; Buhârî, "Şehâdât", 8; İbn Mâce, "Ahkâm", 23; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 12, "Dağâyâ", 6; Nesâî, "Rukbâ", 1-2, "‘Umrâ", 1-2; Bâcî, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-uşûl* (nşr. Nezîh Hammâde), Humus 1973, s. 59-60; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 73-74; Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûli'l-fıkh* (nşr. Müfîd Muhammed — Ebû Ameşe), Cidde 1985, I, 67; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 117; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, Bulak 1316 — Beyrut 1983, II, 5-6; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 11; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, II, 143-144; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-şübûât*, I, 103-104; Mecelle, md. 91; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 120-123; Muhammed Selâm Medkûr, *Naẓariyyetü'l-ibâha 'inde'l-uşûliyyîn ve'l-fukahâ'*, Kahire 1965, s. 89-91; Mansûrîzâde Saîd, "Cevâzın Şer'î Ahkâmından Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası*, X, İstanbul, ts., s. 295-303; İzmirli İsmail Hakkı, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriaten Olup Olmadığı", *SR*, XII/303-307 (1332), s. 296-301, 315-319, 326-329, 345-351, 358-360; XIII/329-332 (1333), s. 128-129, 135-137, 144-145, 152-153; Chafik Chehata, "Djâ'iz", *Et*² (İng.), II, 389-390.



ALİ BARDAKOĞLU

CÂİZE

(جائزہ)

Sanat, edebiyat
ve Osmanlı idarî teşkilâtında
mükâfat, hediye anlamında kullanılan
bir terim.

Arapça "geçip gitmek" anlamındaki *cevâz* masdarından türemiş bir kelime olan **câize** (çoğulu *cevâiz*), genel olarak beğenilen bir işi yapan kimseye, âlim ve sanatkârlara yazdırılan veya bunlar tarafından devlet adamlarına takdim edilen eserlere verilen mükâfat, hediye ve ihsan mânalarına gelir. Ancak câize daha çok yazdıkları şiirler karşılığında şairlere verilen her türlü hediyeyi ifade etmek için kullanılmış ve bu sebeple bir edebiyat terimi niteliği kazanmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe'de aynı anlamda *sıla*, *in'âm*, *sevâb* (Tâhir'ül-Mevlevî, s. 28) ve *atıyye* kelimeleri de kullanılmıştır.

Şiir Câhiliye devrindeki kadar olmasa bile gelişen İslâm medeniyeti içinde yerini ve önemini korumuş, her sınıftan hâmilelerce desteklenmiştir. Şairin ve sanatının çeşitli vesilelerle itibar görmesine yol açan bu anlayışın değişik örneklerini ilk devirlerden itibaren görmek mümkündür. Câhiliye devrinin tanınmış asillerinden ve cömert simalarından Ha-

rîm b. Sinân el-Mürri, dönemin üç büyük şairinden biri olan Zühreir b. Ebû Sülmâ'ya samimi methiyelerine karşılık her fırsatta ihsanlarda bulunmuştu. Nitekim Hz. Ömer, Harîm'in çocuklarının birinden Zühreir'in, babası hakkında söylediği şiirlerden birini okumasını istemiş, dinlediklerini çok beğenip şair hakkında takdirlerini bildirince Harîm'in oğlu bu şiirler için şaire câizeler verildiğini söylemişti (Çetin, s. 1-2). Kaynaklar, istemediği halde kendisine verilen câizelerle Zühreir'in müreffeh bir hayat sürdüğünü belirtirler. Câize vermenin İslâm'dan sonraki en meşhur örneği olduğu kadar şairlere câize vermeyi âdetâ İslâmî bir gelenek haline getiren bir olay da Zühreir'in şair olan oğlu Kâ'b'in Hz. Peygamber'e sunduğu şiir sebebiyle peygamberin kendisine hırkasını (bürde) hediye ederek onu mükâfatlandırmasıdır. Kâ'b'in bu şiiri daha sonra "Kaside-i Bürde" adıyla tanınmıştır. Hz. Peygamber'e na't yazan sonraki şairler bu câizeye telmihte bulunarak ondan şefaât dilemişlerdir. Emevî ve Abbâsî halifeleriyle diğer müslüman hükümdarlar da şiir ve eserlerini beğendikleri şairlere pek çok atıyye ve ihsanda bulunmuşlardır.

Câizenin medih maksadıyla yazılan şiirler (kasideler) karşılığında övülenler tarafından verildiği bir gerçektir. Methiyelerin bir karşılık beklenmeden yazılanları olduğu gibi birtakım taleplerin yerine getirilmesine yönelik olanları da vardır. Bunun İslâm tarihindeki en meşhur örneği, Hevâzin Gazvesi'nde esir düşenler arasında bulunan şair Ebû Cervel el-Cüsemî'nin Hz. Peygamber'e okuduğu, bağışlanmalarını isteyen şiiridir. Kasideyi beğenen Resûlullah, "Bana ve Abdülmuttaliboğulları'na ait ne varsa sizin" deyince muhacir ve ensar da, "Bize ait ne varsa hepsi peygamberindir" diyerek bütün ganimetlerden vazgeçtiler. Kaynaklarda bu şekilde bağışlanan esirlerin 6000 kişi, develerin 24.000, koyunların 40.000 baş olduğu, 4000 ukiyye gümüşün de geri verildiği belirtilmektedir (Kettânî, I, 290-291). Ancak bu kadar büyük bir ikramı câize olarak görmek yerine, Osmanlı şairlerinden Ahmed Paşa'nın Fâtih'ten af dilemek için yazdığı, divan edebiyatında pek çok örneği bulunan "kerem" redifli kasidelerin karşılığında elde edilen af ve ihsanların Hz. Peygamber'in uygulamasındaki bir örneği kabul etmek daha uygun olsa gerektir. Divan şairleri arasında yazdığı şi-

irlerden dolayı oldukça fazla câize elde edenler arasında adı geçen Fuzûlî, meşhur "Bağdat" kasidesi için günde 9 akçe almış, bir kasidesinden dolayı Nefî Vezir Osman Paşa tarafından bir at, bir köle, birçok değerli eşyadan ibaret atıyye ile mükâfatlandırılmış, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa da şiirlerine câize olmak üzere Nedîm'e çeşitli mücevher ihsan etmiştir.

Methiye yazma (kasidecilik) işinin zamanla istismar edildiği bilinmektedir. Birçok şair sırf câize elde etmek amacıyla şiirler yazarak övdükleri kimsele- rin ihsanına kavuşmak istemişler ve bu işi bir geçim vasıtası telakki etmişlerdir. Türk edebiyatında ramazanın gelişi, ramazan ve kurban bayramları, yeni yıl, sefere çıkma ve seferden dönme, fetihler, düşümler, doğum ve ölümler, tahta çıkma gibi olayların kaside yazıp câize almaya vesile addedildiği görülmektedir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait bir in'âmat defterinde rastlanan "âdet-i câize-i şuarâ-i mezkûrîn ki der ıyd-i adhâ kaside dâde-end" kaydı ve benzerlerinden (Erünsal, *Osm.Ar.*, s. 16, nr. 38, s. 17, nr. 43), bu vesilelerle sunulan kasideler karşılığında şairlere câize vermenin Osmanlı sarayında resmî kayıtlara geçecek derecede bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. İn'âmat defterlerinde, saraydan maaş alan şairler de dahil olmak üzere her sınıftan pek çok sanatkâra, imparatorluğun uzak yakın her bölgesinden padişaha sundukları şiir ve eserleri dolayısıyla çeşitli câizelerin verildiği görülmektedir. Bu defterlerde câize yerine genellikle aynı anlamda *in'am*, *tasadduk*, *ıydâne* (ıydiyye) kelimeleri kullanılmıştır. Tasadduk, hem merisiye ve tâziye gibi şiirler veya bir eser karşılığında verilen hediyeyi, hem de karşılıksız yapılan ihsanları ifade etmektedir. Câizeler ya para (nakdiyye) olarak veya kumaş, elbise, cübbe şeklinde verildi. Nakdî olanların dışında en çok görülen câize şeklinin elbise veya cübbe olmasının, Hz. Peygamber'in Kâ'b b. Zühreir'e mükâfat olarak hırkasını ihsan etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Çeşitli vesilelerle şiir takdim etme ve açıkça bazı taleplerde bulunarak câize koparma gayretleri, bilhassa son asırlarda bu işin âdetâ dilencilik seviyesine düştüğünü göstermektedir. "Kıymet-i şî'ri eden himmet-i şâir gibi pest / Şâirin meskenet-i câize-cüyânesidir" beyti bu hususu anlatır. Hicvîyelerde ve nasi-

hat kitaplarında da bu duruma işaret edildiği görülür. Nitekim Sünbülzâde Vehbî, oğlu Lutfi'ye nasihat için yazdığı "Lutfiyye"de bu şairleri, "Sözleri bir çürük akçe etmez / Câize almasa kalkıp gitmez" beytiyle tasvir eder ve bu duruma düşülmemesi gerektiğini belirtir. Aynı şair "sühan" redifli kasidesinde de, "Nice nâ-ehl-i gedâ-tyinet ü sâil-meşreb / Cerri sermâye eder eylese imlâ-yı sühan" diyerek işi bu derecede ayağa düşürenleri yerer.

Eskiden, yazılan eserler karşılığında devlet büyüklerinden alınan bir nevi telif ücreti olarak da kabul edilebilecek olan câize günümüzde bir anlamda şekil değiştirerek müesseseseleşmiş, çeşitli sanat ve edebiyat kuruluşlarının jüriler aracılığıyla seçilen yazar ve eserlere verdikleri ödül biçimine dönüşmüştür.

Osmanlı Teşkilâtında Câize. Câize tabiri Osmanlı idarî ve malî teşkilâtında, özellikle yüksek makamlara tayin edilen kişiler tarafından verilmesi mütat olan aynı ve nakdî çeşitli hediyeler (gelirler) için kullanılmıştır. Nitekim başta padişah ve sadrazam olmak üzere tayinin yapılmasında yetkili olanlara ve maiyetlerindeki memurlara rütbelerine uygun olarak hediyeler (câize / pîşkes) verilmesi yerleşmiş bir usuldü. Padişahlara verilen câizeye "Tuğ-ı Hümâyûn câizesi" denilirdi. Sadrazam dahil pek çok devlet adamının, Tanzimat'a kadar aylık belirli bir maaş yerine has, zeâmet vb. isimlerle alınan yıllık gelirler yanında (Uğur, s. 246) böyle bir gelirden de faydalanması, o günün şartlarına göre bir ihtiyaç ve belki de bir zaruretti. XVI. yüzyılda Vezir Damad İbrâhim Paşa'nın "harc ve havâyicine lâzım olan mühimmat masrafı için bir miktar câize elde etmek maksadıyla" bir kişiyi Eflak voyvodalığine tayin ettiğini Selânikî tabii bir hareket olarak bildirmektedir. Başlangıcından itibaren uygulandığı her dönemde çeşitli mahzurların ortaya çıkması, XVII ve XVIII. yüzyıllarda rüşvet dedikodularına sebebiyet vermesi, hatta son devirlerde rüşvete dönüşmesi dolayısıyla zaman zaman uygulamadan kaldırılmakla birlikte uzun müddet geçerli olmuş bu usulün bir ara hazineye gelir sağlamak üzere kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim 1109'da (1697-98) sadrazamlara Mısır eyaletinden verilen 50 kese câize hazineye gelir kaydedilmiştir (Karamursal, s. 192).

Uygulanmaya başlandığı tarih kesin olarak tesbit edilemeyen ve XVI. yüzyıl-

da artık bir kanun haline gelen bu usule göre, bir kişinin herhangi bir şekilde divanda görevlendirilmesinde (menâsib-ı dîvâniyye) kendisinden, eyalet tevcihlerinde ise valilerden, tayin edildikleri vilâyetin vâridâtına göre kanunen bir miktar câize alınarak sadrazama ve maiyetine verildi. Pîşkes olarak adlandırılan bu meblağ bazan tayinden önce de verilmekle birlikte tayinden sonra verilmesi usulü daha yaygındı. Ancak câizenin zamanla âdetâ tayinin yapılması için önceden verilen bir rüşvet haline geldiği ve rüşvetle eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir (Koçi Bey, s. 21). Hatta bazan câize peşin alındığı halde tayinin gerçekleşmediği de olurdu. Selânikî'nin bildirdiğine göre önceden câizesi alınıp Mısır'da Circe beyliğine tayini emredilen Hüseyin Paşa'nın buraya gitmesi mümkün olmamış, görevi Lahsâ beylerbeyiliğine çevrilmiştir.

En çok câizesi olan yerlerden biri Mısır valiliği idi. Bu husustaki pek çok örnek arasında, Osman Paşa'nın (ö. 1686) Mısır valiliği için 900 kese altın ödediği kaynaklarda belirtilmektedir (Mumcu, s. 91).

XVIII. yüzyılda vali tayinlerinden 10.000 kuruş olarak alınan câizenin defterdar ve yeniçeri ağası tayinlerinden yirmişer bin, gümrük emini tayininden 30.000 kuruş olarak alındığı bilinmektedir. Vezirlerden ise tayin edildikleri hizmete göre çeşitli miktarlarda olmak üzere "tuğ câizesi" ve "mansıb câizesi" adıyla iki türlü vergi alınırdı.

Tayinlerden başka yüksek dereceli memurların, bulundukları yerde bırakıldıklarında yani senelik ibkâlarda sadrazamla sadâret kethüdâsına kürk ve kumaş hediye ettikleri gibi nakdî câizeler gönderdikleri de bilinmektedir. Tayinlerin yıllık olarak yapılmasının veya her yıl yenilenmesinin sebepleri arasında, devlet erkânının bu yolla gelir elde etmesinin de tesiri olduğu belirtilmektedir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bir yerin cizyesini mâlikâne olarak alan kişinin bu sebeple verdiği câizeye "cizye câizesi" denilmektedir (Cezar, s. 106, 346).

1779 yılında sadrazamdan başkasına tevcihat dolayısıyla câize verilmemesi emredilmiştir (Uzunçarşılı, s. 157). Vezirlerin yaptığı tayinlerden câize alma usulü 1828'de kaldırılmışsa da bir süre sonra yeniden konmuş, alınan para mukâtaat hazinesine gelir kaydedilmiştir (a.g.e., s. 202). Sultan Abdülmecid zamanında ise

sadrazamlara maaş bağlanarak câize alma usulü kesin olarak kaldırılmıştır.

Câizenin bir makama tayin için peşin olarak alınan bir rüşvet haline dönüşmesi, vak'anüvis tarihlerinde, siyasetnâmelerde vb. klasik kaynaklarda şikâyet konusu olduğu gibi (Selânikî, II, 479) yeni yayınlarda da umumiyetle bu şekilde telakki edilmektedir (Mumcu, s. 86). Ancak câize meselesini her yönüyle ele alan müstakil çalışmalar yapılmadıkça konunun bütünüyle aydınlığa kavuşması ve kesin hükümler verilmesi mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Dihhudâ, *Luğatnâme*, "câ'ize", "şıla" md.leri; Tâhir'ül-mevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 28-29; Selânikî, *Târih* (İpşirli), I, 200, 239; II, 479, ayrıca bk. İndeks; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), s. 21; Ziya Karamursal, *Osmanlı Mali Tarihi Hakkında Tetkikler* (Ankara 1940), Ankara 1989, s. 192; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 157, 164, 165, 199, 202; Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*, İstanbul 1954, s. 43-45; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 1-2; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet)*, İstanbul 1985, s. 86, 90-91; Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, İstanbul 1986, s. 106, 346, ayrıca bk. İndeks; Cemâl Kurnaz, *Halk Divan Şiirinin Müsterekleri Üzerine Denemeler*, Ankara 1990, s. 49-50; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), I, 286-291; Ahmet Uğur, "Âsaf-nâme-i Vezir Lütfi Paşa", *ACİFD*, IV (1980), s. 246; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I. II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", *TED*, X-XI (1981), s. 303-342; a.m.f., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II. Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", *Osm.Ar.*, IV (1984), s. 1-17; Mehmed Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", *TDİ* (Türk Şiiri Özel Sayısı II : Divan Şiiri), LII/415-417 (1986), s. 10; Pakalın, I, 254-255.



MUSTAFA UZUN

□ FIKIH. Yapılan bir iş veya elde edilen bir başarıdan dolayı câize vermek ve almak, faydalı ve hayırlı şeylere özen-dirdiği için mubah kabul edilmiştir. Gayri meşrû olmaması şartıyla câizenin dinî veya dünyevî bir iş karşılığında verilmesi bu hükmü değiştirmez. Ancak fıkıh kaynaklarında câize ele alınırken konuya iki açıdan bakıldığı görülmektedir.

1. Hanefî âlimleri, servetlerinin çoğunu meşrû olmayan yollardan elde eden kimselerle mallarını bu şekilde elde etmeleri ihtimali kuvvetli olan zalim devlet adamlarından câize almayı meşrû görmemişlerdir. Böyle olduğu bilinmeyen devlet adamlarından veya diğer kimselerden Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre câize alınmasında bir

mahzur yoktur. Şâfiîler'e göre servetinin çoğu haram olduğu bilinen kimse-den, doğrudan haram maldan vermemesi şartıyla sadaka, hediye ve benzeri şeyler almak haram olmamakla birlikte mekruhtur. Ahmed b. Hanbel de devlet adamlarından câize almayı mekruh görmüş ve yakınlarını bundan menetmiştir. Ona göre böylelerinin mallarına genellikle haram karışır ve onlardan alınacak herhangi bir şey, Hz. Peygamber'in sakındırdığı "şüpheli şeyler" (bk. Buhârî, "İmân", 39, "Büyü", 2; Müslim, "Müsâkât", 107-108) grubuna girer. Ayrıca devlet adamlarından câize almak, minnet altında kalma ve dolayısıyla onların hak ve hukuka uymayan icraatlarını tasvip etme veya gerçeği dile getirmeme sonucunu doğurabilir. Özellikle davranışları örnek olarak kabul edilen ilim ve fazilet sahibi kimselerin bu tür hareketlerden kaçınması gerekli görülmüştür. Nitekim Huzeyfe b. Yemân, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muâz b. Cebel, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîler devlet adamlarından herhangi bir şey kabul etmemişlerdir. Ancak Ahmed b. Hanbel câizeyi haram kabul etmemiş ve sultandan câize almanın sadaka almaya tercih edileceğini söylemiştir (İbn Kudâme, VI, 443-444). Çünkü sadaka insanların mânevî kırı sayılmış, Hz. Peygamber kendisini sadakadan uzak tuttuğu gibi ailesini de sakındırmıştır.

2. Câizeye vesile olan hususlar, ilim ve sanat alanında elde edilmiş başarılar veya takdir ve teşvike değer üstün hizmet gibi meşrû şeyler türünden olmalıdır. Bundan başka binicilik, atıcılık, koşu ve yüzme gibi sportif faaliyetlerle ilgili yarışmalar fakihler tarafından meşrû kabul edilmiştir. Sağlık açısından zararlı olan, israfa sebebiyet veren, tabiatın tahribine yol açan, hayvanlara işkence yapan, din ve ahlâk kurallarına aykırı olan yarışmalar ve bunlar için konulan ödül-ler meşrû sayılmamıştır (bk. MÜSABAKA).

Öte yandan câizenin meşrû sayılabilmesi için cins ve miktarının belirlenmesi, İslâm'da mal olarak kabul edilen bir nesne olması, devlet başkanı veya yetkili kıldığı kimse yahut yarışan taraflardan yalnızca biri tarafından konmuş olması da gerekli kabul edilmiştir. Yarışan taraflardan her birinin bir bedel koyması ve kazanan tarafın onu alması kumar sayılacağından câiz görülmemiştir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre iki yarışmacının karşılıklı ödül koyarak yaptıkları müsabakaya üçüncü bir

yarışmacının ödül koymaksızın katılması halinde kumar niteliği ortadan kalkacağından ödülün alınması meşrûdur. Mâlikî mezhebinde ise böyle bir durumda da müsabakanın kumara dönüşme ihtimali mevcut olduğundan söz konusu câizeyi almak haram sayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 256, 358, 425, 505; III, 402; IV, 267, 269-271, 275; Dârimî, "Büyü", 1, "Cihâd", 35; Buhârî, "Salât", 41, "Cihâd", 57-58, "İ'tisâm", 16, "İmân", 39, "Büyü", 2; Müslim, "İmâre", 95, "Müsâkât", 107-108, "Zekât", 161-168; İbn Mâce, "Cihâd", 44, "Fiten", 14; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 60, "Büyü", 3, "İmâre", 20; Tirmizî, "Büyü", 1, "Cihâd", 22; Nesâî, "Hayl", 12, 14, "Zekât", 95; Şâfiî, *el-Üm*, IV, 148; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VII, 354; Kâsânî, *Bedâ'î*, VI, 206; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, VI, 443-444; VIII, 654-655; Nevevî, *el-Mecmû*, XV, 128-129; Sâlih el-Ezherî, *Cevâhirü'l-İktilâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 271; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuḥfetü'l-muhtâc bi-şerḥi'l-Minhâc* [baskı yeri ve yılı yok], IX, 389; Şirbînî, *Muḡnî'l-muhtâc*, IV, 305, 311-314; Buhârî, *Keşşâfû'l-kınâ*, IV, 48-49; a.m.f., *Şerḥu Münḥa'l-irâdât*, Beyrut, ts., II, 384; Kalyûbî, *Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Minhâc* [baskı yeri ve yılı yok], IV, 262; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, V, 342; Şevkânî, *Neylû'l-euṭâr*, VIII, 87-94; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, V, 258; *Mu.F.*, XV, 76-81.



SALİM ÖĞÜT

CAKARTA

Endonezya Cumhuriyeti'nin başşehri.

Geniş bir alana (578 km²) yayılmış olup ülkenin en büyük liman şehridir ve idarî bakımdan Cava'nın (Java) vilâyet statüsünde ayrı bir yönetim birimini (Jakarta Raya) teşkil eder. Cava adasının kuzeybatı kıyısında, Cava denizi ile Sunda, Karimata ve Malaka (Malacca) boğazları gibi önemli ticaret yollarının geçtiği suları denetlemeye elverişli Teluk Cakarta

körfezinin gerisinde ve Tjiliwung ırmağının ağzında kurulmuş olan Cakarta çok önemli bir konuma sahiptir. Bol yağışlı (yıllık ortalama yağış 1760 mm.), aşırı nemli (yıl boyunca nisbî nem % 80-85) ve çok sıcak olan (ayların ortalama sıcaklığı 26-28° C) iklimi sağlığa elverişli değildir. İklimin yağışlı ve nemli olmasından dolayı şehrin çevresi yaz kış yeşil kalan çay ve benzeri bitkilerle kaplıdır.

Güneydoğu Asya'nın en kalabalık şehri olan Cakarta'nın nüfusu, Endonezya'nın bağımsızlığını ilân ettiği II. Dünya Savaşı sonrası yıllarda 1 milyon dolayında iken 1950'de 1.4 milyona, 1961'de 2.9 milyona, 1971'de 4.5 milyona ve 1988'de 7.991.939'a ulaşmıştır. Nüfusta gözlenen bu hızlı artış, Cakarta'nın ticaret, kültür, finans ve eğitim merkezi oluşunun yanı sıra iş bulma imkânlarının diğer şehirlere göre daha çok olmasından dolayı köylerden buraya yönelen göçler sebebiyledir. Kısa zamanda şehir nüfusunun dört beş misli artması konut, aydınlanma, içme suyu ve istihdam sorunu gibi bazı ciddi problemler ortaya çıkarmıştır. Merkezî ve mahallî yönetim-ler bu problemlere çözüm getirmede zorlanmaktadırlar. Cakarta'nın nüfusu hem etnik hem de dinî bakımdan çeşitlilik arzeder. Çoğunluğu müslüman olmakla birlikte sömürge döneminde hristiyanlaştırılmış olan yerlilerle Amerika ve Avrupa ülkelerine mensup Katolik ve Protestanlar da önemli bir nisbette sahiptirler; daha çok ticaret alanında çalışan yahudilere de rastlanır. Nüfusun çoğunu Endonezya'nın çeşitli yerlerinden buraya gelip yerleşmiş yerli halk oluşturmakta ise de sömürge döneminde ülke dışından gelen Çinliler'in, Araplar'ın ve Avrupalılar'ın sayısı az değildir. XVII. yüzyılın başlarından itibaren



Cakarta
Limanı'ndan
bir görünüşü

şehir ekonomisinde etkileri görülen Çinliler'in 1740 yılında kale içinde 2500 evi olduğu ve sayılarının en az 15.000'e ulaştığı belirtilmektedir. 1778'de yapılan bir sayıma göre de o yılki nüfusun % 36'sının Çinli olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde de nüfus içerisinde önemli bir nisbete sahip olan Çinliler, daha çok bütün Endonezya'nın en önemli ticaret, maliye ve iş merkezi durumunda olan şehrin kuzeydeki Kota (kale) veya Mentena adı verilen eski semtinde yaşamaktadırlar. Burası gündüz insanların kaynaştığı, gece ise büyük ölçüde tenhalaşan bir yerdir. Cakarta'nın ekonomik hayattaki ününü ve önemini artıran milletlerarası liman tesisleri, şehir merkezinin 10 km. doğusunda yer alan Tanjung Priok'tadır. Her türlü yükleme ve boşaltmaya uygun olan bu modern liman, şehre demiryolu, karayolu ve ayrıca bir kanalla bağlıdır. Cava adasındaki ithalat ve ihracatın büyük bir bölümü bu limandan yapılır. Tjiliwung nehrinin ağzındaki eski limandan ise küçük tekneler faydalanmaktadır.

Şehir eski yerleşim yerinin güneyine doğru genişlemiştir. Burada oluşan modern bahçe-şehrin ortasında geniş Medan Merdeka (hürriyet meydanı) ve Lapangan Banteng meydanları bulunmaktadır, bunların çevresinde de Hürriyet Âbidesi, İstiklâl Camii gibi önemli anıtlarla parlamento, bakanlıklar, başkanlık sarayı, radyoevi, merkez bankası ve müze gibi resmi binaların en büyükleri yer almaktadır. Bu kesimi üç yönde yine bahçeler içinde kurulmuş daha yeni ve düzenli yerleşme alanları ile bunların arasında mantar gibi üremiş görünüşü hoş olmayan gecekondu mahalleleri (kampung) kuşatmıştır. Ülkenin en büyük üniversitesi olan Endonezya Üniversitesi'nin (Universitas Indonesia) kampüsü ile 1858'den bu yana faaliyet gösteren meteoroloji merkezi, devlet kütüphanesi, bazı yüksek okul ve özel üniversite binaları da bu civarda bulunmaktadır.

Cava adasının diğer şehirlerine demiryolu, karayolu ve havayoluyla, dış dünyaya da Tanjung Priok Limanı ve Sukarno-Hatta havaalanıyla bağlanmış olan Cakarta aynı zamanda Endonezya'nın başlıca sanayi şehridir. Kâğıt, cam eşya, sigara, otomobil montaj ve otomobil lastiği, margarin, bira ve dokuma fabrikaları ile tersaneler buradaki en önemli sanayi kuruluşlarıdır. Şehrin gelişmesinde ve dışarıdan buraya nüfus göçünün yönelmesinde sanayinin rolü büyüktür.

Ayrıca Endonezya'nın ve Cava adasının en önemli kültür merkezi olan Cakarta'da, aralarında Endonezya Üniversitesi ile Millî Üniversite'nin de (Universitas Nasional) yer aldığı çok sayıda yüksek öğretim kurumu, resmî ve özel kütüphaneler, müzeler, radyo televizyon merkezi ve millî arşiv gibi kuruluşlar bulunmaktadır. İslâmî ilimlerin okutulduğu Institut Agama Islam Negeri ile Muhammediye Üniversitesi (Universitas Muhammadiyah), İbn Haldûn Üniversitesi (Universitas Ibnu Chaldun), Cakarta İslâm Üniversitesi de (Universitas Islam Jakarta) bu şehirde faaliyet göstermektedir.

Cakarta'nın ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. XVI. yüzyılın başlarında ilk defa bir Portekiz gemisi Cava denizine geldiğinde koy kıyısında Sunda Kalapa adında bir şehrin mevcut olduğu bilinmektedir. Portekizliler Tjiliwung nehrinin ağzında devamlı bir yerleşme merkezi sağlamak için Sundanes Pajajaran Krallığı'yla bir anlaşma yaparak ülkelerine döndüler (1522). Ancak beş yıl sonra geri geldiklerinde Sunda Kalapa'nın müslüman Bentem Sultanlığı tarafından işgal edildiğini ve Jajakarta adını aldığını gördüler. "Müreffeh ve muzaffer" anlamına gelen şehrin yeni adı zamanla Cakarta (Jakarta) şekline döndü ve 1619 yılına kadar böylece kaldı. Portekizliler burada kara biber ticaretiyle ilgilendiler. Bu yıllarda Cava adasının kara biber ticareti yapılan en önemli limanı haline gelen Cakarta'ya Çinli, Arap, İranlı ve yahudi tüccarlar yerleşerek ticarî faaliyetlerde bulundular. XIII. yüzyıldan itibaren müslüman Arap tüccarların etkisinde kalan Cava ve diğer adalarda İslamiyet'in yayılması, daha çok yerli kadınlarla evlenen bu tüccarların sayesinde olmuştur (bk. CAVA).

XVII. yüzyılın başında Bentem Sultanlığı'na bağlı müslüman Prens Pangeran

Wijayakrama tarafından yönetilen Cakarta'ya Hollandalı sömürgeciler geldiler ve 1811-1816 arasındaki beş yıllık geçici İngiliz idaresi dönemi hariç II. Dünya Savaşı'na kadar buraya hâkim oldular. Hollandalılar işgal sırasında tahrip ettikleri Cakarta'nın harabeleri üzerine, yüksek surlarla çevrilmesi 1619'da biten yeni bir kale-şehir kurarak buraya İlkçağ'da Hollanda'nın kuzeybatı kıyılarında yaşayan Cermen kökenli Batavlar'a izâfeten Batavia adını verdiler ve 1949 yılına kadar şehir bu adla anıldı. 1625-1627 yıllarında baş gösteren bulaşıcı hastalıklardan yaklaşık nüfusun üçte ikisi hayatını kaybetti; fakat sonraları dışarıdan gelen göçmenler şehrin nüfusunu yeniden arttırmışlardır. 1628-1629 yıllarında Mataram Sultanı Agung'un saldırılarından sonra başlayan barış döneminde şehir hızla gelişti. Hollandalılar burada şehrin çekirdeğini oluşturan kale ile okul ve yönetim binalarının yanı sıra tarım ve endüstri tesisleri kurdular ve kanal kenarına Hollanda stilinde evler ve kiliseler inşa ettiler. 1611 yılından itibaren Hollanda Doğu Hint Şirketi'nin (Vereenigde Oost-Indische Compagnie), 1799'dan itibaren de Hollanda Doğu Hint Sömürgesi'nin merkezini teşkil ettiği halde XIX. yüzyılın başlarına kadar küçük bir şehir olarak kalan Batavia, bu tarihten sonra daha sağlıklı ve daha yüksek yerlere doğru hızla gelişerek eski kale-şehrin güneyinde bahçelerle çevrili yapıları, geniş meydanları ve bulvarları ile güzel bir sömürge başşehri halini almıştır. Geçici İngiliz yönetimi sırasında bölgedeki misyonerlik faaliyetlerinin de merkezi olması, milletlerarası ticaret sebebiyle yabancıların çoğaldığı şehri daha kozmopolit bir hale getirdi; ayrıca burada yeni kiliseler, misyoner okulları ve çeşitli dinî kuruluşlar tesis edildi. Ünlü şarkiyatçı C. S. Hurgronje'un

1879 yılında
Hollandalılar
tarafından
yapılan
ve bugün
cumhurbaşkanlığı
köşkü olarak
kullanılan
Hürriyet
Sarayı -
Cakarta



Hollanda hükümeti tarafından burada görevlendirilmesinden sonra Batavia teorik ve pratik İslâmî ilimler üzerine çalışmaların yapıldığı bir merkez haline geldi; 1924 yılında da hukuk fakültesi kuruldu ve burada İslâm hukuku okutulmaya başlandı.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hollanda Hindistanı'nda başlayan milliyetçi hareketin merkezi olan şehir II. Dünya Savaşı sırasında da Japonya'nın işgalinde kaldı (1942-1945). Savaştan sonra Amerikan ve İngiliz hükümetlerinin desteğiyle Endonezya Devleti'nin kurulup bağımsızlığın burada ilân edilmesi (17 Ağustos 1945) sırasında şehrin adı, yabancı boyunduruğundan kurtulmanın simgesi olarak Hollanda işgali öncesindeki Cakarta ile değiştirildi. Ancak Hollanda'nın Endonezya'nın bağımsızlığını resmen kabul ettiği 27 Aralık 1949 tarihine kadar yine sömürge dönemindeki ismi olan Batavia kullanılmaya devam etti. Bağımsızlığın gerçekleşmesinden sonra Endonezya Cumhuriyeti'nin başşehri oldu ve bu tarihten itibaren nüfusu eşine az rastlanır bir hızla artmaya başladı. Bugün Endonezya'nın ticaret, sanayi, kültür ve finans merkezi haline gelen Cakarta, bölgenin en kalabalık şehridir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. de Wit, *Java Facts and Fancies*, The Hague 1912, s. 29-56; D. G. H. Hall, *A History of South-East Asia*, London 1981, s. 267-268, 302, 330, 343-344, 350-365; M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Hong Kong 1981, s. 27, 28, 34, 86, 87, 221, 226; S. D. Brunn — J. F. Williams, *Cities of the World*, New York 1983, s. 371, 376, 379-380, 383-385; H. de la Bastide, "Les Universités islamiques d'Indonésie", *Orient*, VI/21, Paris 1962, s. 81-84; "Djakarta", *EAm*, IX, 212^a-212^b; C. C. Berg, "Djakarta", *El²* (Fr.), II, 400-401; "Jakarta", *EBr*, XII, 848-849.



SIRRI ERİNÇ

CÂLİNÜS

(ö. 200 [?])

İslâm tıbbını etkileyen
ünlü Grek tabip ve filozofu.

Asıl adı Galenos olup bu isim İslâmî literatürde Câlînüs şeklinde şöhret bulmuştur. İbn Ebû Usaybia Câlînüs kelimesinin "sakin, doğru yolu gösteren" veya "faziletli" anlamlarına geldiğini belirtir (*Uyûnü'l-enbâ*, s. 129). Çağdaş Batı dillerinde Câlînüs adı Galen veya Galien şekillerinde yazılmaktadır.

Doğum tarihi konusunda modern araştırmacılar gibi müslüman müellifler de

farklı tesbitlerde bulunmuşlardır. Bu nuncular içinde doğruya en yakın olanı İbn Ebû Usaybia'nın tesbitidir. Bu müellif Câlînüs'un doğumunun, Trayinus (Trajan) adlı Roma imparatorunun (98-117) tahta geçişinin onuncu yılında olduğunu söyler. Buna göre Câlînüs milâdî 108 yılında doğmuş olmalıdır. Modern araştırmalara göre ise yaklaşık 130'da doğmuştur. Câlînüs'un doğum yeri Batı Anadolu'daki Pergamon'dur (bugünkü Bergama). İbn Ebû Usaybia'nın Câlînüs'un kendi eseri olan *Fî Merâtibî kûrâ'atî kü-tübîh*'ten (Sezgin, III, 79) aktardığına göre bir mimar olan babası kendisine on beş yaşına kadar aritmetik ve geometri öğretmiş, ardından onu mantık, sonra da tıp tahsiline yöneltmiştir.

Câlînüs Bergama, Smyrna (İzmir), Corinthos ve İskenderiye'de tıp öğrenimi yaptı. Daha sonra Roma'ya giderek Vali Boethius'un himayesinde anatomi çalışmalarında bulundu, ayrıca çoğu Aristocu filozoflardan oluşan felsefecilerle temasları oldu. Roma'dan Bergama'ya döndü. Kısa süre sonra, İbn Ebû Usaybia'nın Antonius lakabıyla andığı Marcus Aurelius tarafından Adriya denizinin üst kesimindeki Aquilée (Ar. Akulyâ) şehrine çağırıldı; oradan Roma'ya getirildi ve kralın küçük oğlu Commodus'un özel hekimi olarak görevlendirildi. Antonius'un bu sırada çıktığı Cermen seferlerinin planlanandan uzun sürmesi Câlînüs'a ilmi faaliyet için gerekli boş zamanı sağlamış, tıp ve felsefe konularında dersler verip çok sayıda eser yazmış, fakat 191 yılında çıkan bir yangında kaleme aldığı birçok kitap yanmıştır. Câlînüs *Fî Nefyi'l-gam* adlı eserinde söz konusu Roma yangınında Aristo ve Anaxagoras gibi ünlü filozoflara ait müellif hattı yazmaların da yok olduğunu kaydetmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 126).

Câlînüs'un bundan sonraki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ölüm yeri olarak Mısır'ın doğusundaki Ferma veya Sicilya gibi farklı bölgeler gösterilmiştir. Modern araştırmalara göre ise Roma veya Bergama'da 200 yılı dolaylarında vefat ettiği sanılmaktadır (ER, V, 463).

Antikçağ tıbbında metot açısından akil istidlâl yanlıları (ashâbü'l-kıyâs) ve deney-gözlem yanlıları (ashâbü't-tecribe) şeklinde iki farklı anlayış mevcuttur. Hipokrat ile Câlînüs birinci anlayışın temsilcileri olarak bilinmektedir. Kökleri Asclepios Mâbedi'ne kadar uzanan bu telakkiye göre tıp bir Tanrı vergisidir ve bunda ilhamın payı büyüktür. Dolayısıyla Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

dece gözlem ve deneyle tıbbın künhüne ulaşmak mümkün değildir. Nitekim Câlînüs, Hipokratik tıp yemini üzerine yazdığı ve İslâm dünyasında "Fî Tefsîri Kitâbi'l-Eymân li-İbûkrât" (Sezgin, III, 123) adıyla bilinen yorumunda açıkça tıbbın insanlığa Allah tarafından ilham edildiğini, bu sebeple aynı ilâhî kaynağa bağlı olan felsefe ile eşit değerde olduğunu söylemektedir. İkinci anlayış mensupları ise tıbbın gelişip ilerlemesi için ampirizmin vazgeçilmez bir şart olduğunu savunmuş ve bu fikir tıp tarihinde hayli etkili olmuştur. Onun tanınmış takipçilerinden İskenderiyeli Yahyâ en-Nahvî, daha önce tıp sahasına sofistler hâkimken Câlînüs'un onların aksine bir gelenek olan Hipokrat tıbbını ihya ettiğini yazmaktadır (İbn Ebû Usaybia, s. 109).

Câlînüs, Hipokratik tıp ilmi ve ahlâkına sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte tecrübenin önemini inkâr etmemiş, bizzat Hipokrat ve takipçilerinin tecrübi metoda yoğun şekilde başvurduklarını ifade ederek Hipokrat tıbbına dair gelenekleşmiş yorumu aşmaya çalışmıştır. Câlînüs'a göre tıp sürekli gözlem ve tecrübeyle geliştirilip temellendirilen bir teoridir; tıp hakkındaki bilgilerimiz yalnızca geleneksel teoriden istidlâlle doğmaz; yeni tecrübeler yeni bilgilerin de kaynağıdır. Tıp ilmi tecrübesiz ilerleyemez (Rosenthal, s. 189-191). Nitekim müslümanlar da Câlînüs'un Hipokrat tıbbını yeni yorumlarla zenginleştirmekle kalmayıp tamamen kendine has tecrübi ve klinik gözleme dayalı birikimler oluşturduğunun farkındaydılar. Meselâ onun *Fî Ta'kidimeti'l-ma'rife* (Sezgin, III, 114, 123), *Fî Şinâ'ati't-tıb* (a.g.e., III, 80-81) ve *Fî Mihneti't-tabîbi'l-fâzıl* (a.g.e., III, 125) adlı eserlerinde yer alan farmakolojik buluşları, orijinal tedavi şekillerini ve anatomi uygulamalarını biliyorlardı. Anatomi incelemelerinin sonuçları XVI-XVII. yüzyılların anatomi bilginleri için bile başvuru kaynağı olabilmıştır. Fizyoloji alanındaki en önemli buluşu, İskenderiye tıp okulunun 400 yıldan beri kabul ettiğinin aksine, damarlarda hava değil kanın dolaştığını ortaya koyması ve küçük kan dolaşımını kısmen kavramış olmasıdır.

Câlînüs'un tabiat görüşünü büyük ölçüde Aristo'dan aldığı bilinmektedir. Özellikle dört unsur ve dört tabiat doktrinini ahlât-ı erbaa* kavramıyla ustaca irtibatlandırması, tabiatın boşluk kabul etmediğine, kâinatta bir gayenin mevcut olduğuna inanması hep Aristocu tema-

yüllerdir. Gaye-sebep telakkisinin yer aldığı *Fî Menâfî 'i'l-a 'zâ'* (a.g.e., III, 106-107) adlı eserinde Tanrı'nın her organı görevine en uygun şekilde yarattığını savunmuş, bununla gayeyi belirleyen ve eşyada ona uygunluğu temin edenin Tanrı olduğu inancını temellendirmek istemiştir.

St. Peter'den beri İtalya'da yayılan Hristiyanlığa sempati beslemiş olan Câlînûs yine de bu dine girmemiştir. İbn Ebû Usaybia, Câlînûs'un *Fî Teisîri Kitâbi Eflâtûn fî's-siyâseti'l-medeniyye* adlı *Politeia* şerhinden iktibasla onun hristiyanlar hakkındaki gözlemlerini aktarmaktadır. Buna göre çağdaşı olan hristiyanlar, mücize inancından kaynaklanan sembolizmeye dayalı bir ahde bağlı, ölümden korkmayan, iffetli, içlerinde kadınlar olduğu halde cinsî ilişkide bulunmayan, yiye içmede kontrollü, adalete düşkün insanlardır ve felsefî ahlâka uygun hareket etmektedirler. Câlînûs yahudiler hakkında ise genellikle eleştirci bir tutum takınmıştır. Onun Kitâb-ı Mukaddes'i okuduğu anlaşılmaktadır. Kâinat görüşü itibarıyla Hristiyanlık ve Stoacılık arasında yer alır. Kendisi bir yandan Stoacı tabiat kanunu fikrini kabul ederken Stoacı astrolojiyi reddetmekte, öte yandan ilâhî hidayet ve tek tanrı inancına rağmen mücizeyi inkâr etmektedir. Ancak onun benimsediği Tanrı yaratan değil yapan yani mimar Tanrı (демиургос) olup bu inancın kaynağı bir telhisini yazdığı Eflâtun'un *Timaios* adlı eseridir. Câlînûs, "Tekvîn'e dayandırılan yoktan yaratma (creatio ex nihilo) fikrini de eleştirmekten geri durmamış, birçok Romalı'nın yaptığı gibi aksine Hristiyanlığı bâtıl bir mezhep olarak görme yerine hatalar ihtiva eden bir felsefî sistem şeklinde değerlendirmiştir. Hatta onun monoteist felsefesi hristiyan teologlar üzerinde etkisini göstermekte gecikmemiş, Bizanslı Theodotus önderliğinde bir grup Anadolu teolog, Câlînûs'un etkisiyle Hristiyanlığı felsefî terimlerle ortaya koydukları için kilise tarafından aforoz edilmiştir (ER, V, 465).

Ancak onun gerçek hayranları İskenderiye okulu mensuplarıdır. İslâm'ın ortaya çıkışından önce aralarında Yahyâ en-Nahvî'nin de bulunduğu İskenderiye okuluna bağlı hekim ve düşünürler Câlînûs'un eserleri üzerinde inceleme, ihtisar ve tefsir şeklinde yoğun çalışmalar yapmışlardır. İslâm dünyasında kısaca *Cevâmî 'u'l-İskenderâniyyîn* ola-

rak anılan bu külliyyat Batı'da Latince *Summaria Alexandrinorum* unvanıyla tanınır.

Câlînûs'un ahlât-ı erbaaya dayalı hü-morolojisi oldukça erken dönemde konuyla ilgili yeni teliflere zemin hazırlamıştır. Meselâ Câbir b. Hayyân'ın risâlelerinde Câlînûs'un tıp teorisinin bir özeti yer almaktadır. Bu özette önce dört unsur, dört keyfiyet ve dört mevsim arasında irtibat kurulmakta, ardından ahlât-ı erbaa yoğunluk, hareket ve renk özelliklerine göre bu şemaya dahil edilmektedir. Yine Câbir b. Hayyân'ın risâlelerinde, Câlînûs tıbbına uygun olarak, mizaçlar arasındaki fizyolojik dengeğin mevcudiyeti sağlığın, bu dengeğin bozulması ise hastalığın veya ölümün sebebi sayılmaktadır (*Muhtârü Resâ'ili Câbir b. Hayyân*, s. 49-52). En eski İslâm tıp eserlerinden biri olan *Firdevsü'l-hikme*'nin yazarı Ali b. Rabben et-Taberî, Câlînûs tıbbındaki bu mizaçlar teorisini etrafıca aktarmıştır (*Firdevsü'l-hikme*, s. 42-43). Câlînûs'un bütün hayatî fonksiyonları "pneuma" (ruh) kavramına bağlayan sistemini takip eden müslüman fizyologlar, maddeden ayrı bir cevher olarak nefis ile karıştırılmaması gereken ve kalbin kıvrımlarında latif bir cisim olarak tasavvur edilen "ruh" kavramını benimsemişlerdir (S. H. Nasr, s. 159-162).

Câlînûs, Eflâtun psikolojisindeki nefsin şehvet, öfke ve akıl güçlerini de sırasıyla karaciğer, kalp ve beyin mizacıyla özdeşleştirdiği, böylece organların mizaçlarındaki bozulmanın onlarla ilişkili bulunan ruhun da ölümü olduğunu ileri sürdüğü *Fî Enne kuva'n-nefs te-vâbi 'li-mizâci'l-beden* adlı eserinde (s. 183-186) bedenî özelliklerin ahlâkla ilişkisi üzerinde de durarak eğitimin karakter formasyonundaki rolünün sanıldığından daha az olduğunu ve yalnızca insandaki gizli özellik ve kabiliyetlerin açığa çıkmasına veya çıkmamasına yardım ettiğini savunur. İslâm dünyasında tanınan ve günümüze bir muhtasarıyla ulaşan *Kitâbü'l-Ahlâk* adlı eserinde de yine insanın mizacı ve tabii eğilimleriyle ahlâk (karakter) arasında ilişki kurmakta, tabiatı gereği eğitimi kabul etmeyen şehvet gücünü öfke gücünün de yardımıyla akıl tarafından bastırmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Buna göre eğitimi kabul eden öfke gücü ve akıldır. Ancak Câlînûs şundan emindir: İnsan ruhunun hazlara yönelip elemelerden

kaçınmasının, zararlıdan uzaklaşıp faydalıya yönelmesinin, kısaca psikolojik motivasyonların akli bir boyutu yoktur. Çünkü henüz akli gelişmemiş çocuklarda ve akıldan yoksun hayvanlarda da ahlâkî davranışlar gözlenmektedir. Böyle bir tabii ahlâk kavramıyla akli faaliyeti birbirinden ayırmak ve tabii eğilimleri aklın kontrolüne vermek gerekir. Esasen Câlînûs'un bütün meselesi huyların kaynağının akıl olmadığını, insanları iyiliğe veya kötülüğe sevkeden motifin tabii olduğunu ortaya koymaktır. Huy o kadar tabiidir ki sonradan kazandığımız alışkanlıklarımız bile ikinci tabiat olarak adlandırılmalıdır (Câlînûs, [*Muhtâsar min Kitâbi'l-Ahlâk*, s. 25, 30, 42, 47]).

Câlînûs İslâm dünyasında gerek tıp gerekse ahlâk teorileri bakımından hayli tesirli olmuştur. Ancak "İslâm dünyasının Câlînûs'u" lakabıyla tanınan (İbn Ebû Usaybia, s. 415) ve *el-Hâvî* adlı eserinde onun kitaplarından çok faydalanan Ebû Bekir er-Râzî'nin *Kitâbü's-Şükûk 'alâ Câlînûs* adlı bir eleştiri kaleme almış olması, onun İslâm dünyasında mutlak bir otoriteye sahip olmadığını erken işaretlerinden biri sayılabilir. Bu eleştiri Câlînûs'un hem tıbbî hem de felsefî görüşlerine yöneliktir. Klinik gözlemciliğiyle tanınan Râzî, Rey ve Bağdat hastahanelerindeki bazı gözlemlerinin Câlînûs'un tıp külliyyatına uymadığını belirtmektedir. Râzî kendi birikiminin Câlînûs'unkinden fazla olduğunu kesin olarak farkındadır. Ayrıca Râzî'ye göre Câlînûs teorik hatalar da yapmıştır. Meselâ onun soğutucu veya hararet verici şeylerin, bunların tesiriyle soğutulmuş veya ısıtılmış şeylerden daha soğuk veya sıcak olduğu şeklindeki formülü tıp bakımından her zaman geçerli değildir. Zira tecrübeler göstermiştir ki ılık bir meşrubat, hastalık durumunda kendi hararetinden daha fazla bir hararete yol açabilir. Râzî'ye göre ayrıca Câlînûs'un görme teorisi, onun matematik izahlara aşırı düşkünlüğü sebebiyle kusurludur. En önemlisi de Râzî'nin, Câlînûs'un insan nefsinin cismanî addeden yaklaşımını reddetmesidir (DSB, VI, 325-326). Ancak Câlînûs'un tıptaki otoritesini muhafaza etmek isteyen tıp çevreleri bu eleştiriye reddiyeler yazmışlardır. Bunların en ünlüsü, Ali b. Ridvân'ın *Fî Halli Şükûki'r-Râzî 'alâ kütübi Câlînûs* adlı kitabıdır. Aynı başlığı taşıyan diğer iki reddiye ise İbn Sinâ'nın İbn Ebû Sâdık en-Nisâbüri adlı bir öğrencisiyle Ebû'l-Alâ b. Zühr

(Latin dünyasındaki Avenzoar) adlı Endülüslü bir hekime aittir (İbn Ebû Usaybia, s. 461, 519).

Kitâbü's-Şükûk, yahudi filozof Mûsâ b. Meymûn'a da Câlînûs'u eleştirme fikrini ilham etmiştir. Râzî'nin eserini güya sırf felsefî açıdan yapılmış bir eleştiri şeklinde değerlendiren İbn Meymûn, kendi eserinin ondan farklı olarak aynı zamanda tıbbî amaç taşıdığını belirtir (Mehdî Muhakkık, s. 14). İbn Meymûn *Fuşûlû Mûsâ fi'l-ḥib* (*Fuşûlû'l-Kurṭubî*) adlı eserinde Câlînûs'un kırktan fazla çelişkisini ortaya koyduğu iddiasındadır ve onu felsefî meselelerde bilgisizlikle itham etmektedir. Buna karşılık Câlînûs külliyyatı konusunda İshak b. Ali er-Ruhâvî gibi uzman hekimler yetişmiş, Râzî ve İbn Rüşd onun başlıca tıbbî eserlerine ihtisarlar yazmış, ünlü hekim-filozof İbn Sînâ bile onun tıp teorisinden faydalandığını belirtmiştir ki bütün bunlar Câlînûs'un İslâm tıbbındaki önemini ortaya koymaktadır. Onun İslâm ahlâk ilminde karakter formasyonu konusundaki tesirleri de ayrıca kayda değer mahiyettedir.

Eserleri. Câlînûs'a 400'den fazla eser nisbet edilmekteyse de bunların çoğu kayıptır. 140 civarında eseri tamamen veya kısmen Grekçe orijinalleriyle günümüze ulaşmıştır. Tıbbî dair on dokuz eserinin şüpheli, kırk beşinin nisbetinin ise uydurma olduğu kabul edilmektedir. Câlînûs'a ait eserlerin eksiksiz bir Latince koleksiyonu C. G. Kühn tarafından *Claudii Galeni Opera Omnia* başlığıyla yirmi cilt halinde neşredilmiştir (Lipsiae 1821-1833; 2. bs. Hildesheim 1964-1965). Onun eserlerinden yapılmış iktibaslardan oluşan bir İngilizce antoloji Arthur John Brock tarafından *Greek Medicine* adlı bir çalışma içinde (London 1929) yayımlanmıştır. Bazı eserleri de müstakil olarak İngilizce'ye tercüme edilerek neşredilmiştir. Tatmin edici bulunmamakla birlikte George Sarton'un *Galen of Pergamon* (Lawrence, Kansas Press 1954) adlı monografisi toplu bir değerlendirme bakımından kayda değerdir. Owsei Temkin'in *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy* (Ithaca, N. Y., 1973) adlı çalışması Câlînûs'un tıp tarihindeki etkilerini konu edinmiştir.

Câlînûs'un Grekçe orijinalleri kayıp olan bazı tıbbî ve felsefî eserleri Arapça ve Latince tercümeleriyle günümüze

ulaşmıştır. Huneyn b. İshak'ın, Halife Mutevekkil-Alellah'ın dostu ve kâtibi Ali b. Yahyâ el-Müneccim (ö. 275/888-89) için yazdığı *Risâle fi zikri mâ türçime min kütübi Câlînûs bi-'ilmihî ve ba'zî mâ lem yütercem* adlı zamanımıza ulaşmış bir eseri, Câlînûs'un Arapça'ya çevrilmiş olan kitaplarının listesini ihtiva eder. Huneyn b. İshak, Câlînûs'un tıp ve felsefe kitaplarını iki makale halinde tanıtan *Pinax* (Ar. *Ḥneks*) adlı fihristin orijinalini görmüş, bunu hem Süryânîce'ye hem de Arapça'ya çevirmiş, fihristte zikredilmeyen eserleri de üçüncü bir liste halinde *Pinax* çevirisine ilâve etmiştir. Yine İbn İshak'ın *Risâle*'sinden anlaşıldığına göre bu ünlü mütercim, Benî Mûsâ ailesinden Muhammed ve Ahmed'in himayesiyle, içlerinde İshak b. Huneyn, Hubeyş b. Hasan, İstefan b. Bâsil, İsâ b. Ali gibi isimlerin yer aldığı mütercim kadrosuyla birlikte Câlînûs'un 129 eserini Süryânîce nüshalardan Arapça'ya tercüme etmiştir (Huneyn b. İshak, *Risâle*, s. 149-179). İbn İshak'ın bu risâlesi Max Meyerhof'un ayrıntılı bir incelemesine konu olmuş (bk. bibl.), yazar onun verdiği listedeki 129 eseri Latince'deki adlarıyla sıralamıştır. Câlînûs hakkında en geniş bilgiyi aktaran İbn Ebû Usaybia ise Huneyn'in adı geçen sahih ve şüpheli eserler bibliyografyasını aktarmakta ve daha sonra birçok şüpheli eserin adını da bu listeye ilâve etmektedir (*ʿUyûnû'l-enbâ*, s. 149). Muhammed Zübeyr el-Bâbâ, Câlînûs'un eserlerini Hipokratik serhler, anatomi ve embriyolojiye dair eserler, fizyolojiye dair eserler, teşhise dair eserler, tedavi şekillerine dair eserler, farmakolojik eserler, hıfzıssıhhaya dair eserler şeklinde tasnif eden bir liste vermektedir (bk. bibl.). Câlînûs'un özellikle tıbbî eserlerine dair ayrıntılı bir bibliyografya Fuat Sezgin'in kitabında mevcuttur (GAS, III, 68-140). Aynı eser, İslâm dünyasında *Cevâmiʿu'l-İskenderâniyyîn* adıyla anılan Câlînûs koleksiyonunu da tanıtmaktadır (III, 140-150).

Câlînûs'un *Fi'l-Ahlâk*, *Fi'l-Âdât*, *Fi Enne'l-aḥyâre mine'n-nâs kad yentefiʿüne bi-aʿzâʾihim*, *Fi Enne kuva'n-nefs tevâbiʿ li-mizâcî'l-beden*, *Fi Enne'l-muḥarrike'l-evvel lâ yeteḥarrek*, *Kitâbü Ârâʾi Buḫrât* ve *Felâtûn* gibi bazı başlıklarla anılan felsefî eserleri de İslâm dünyasında belirli bir ilgi ve tesire sahip olmuştur. Bunlardan bazıları muhtasar halde de olsa günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Câlînûs, [*Muḥtaşar min*] *Kitâbi'l-Ahlâk* (nşr. P. Kraus, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, V/1, Kahire 1937 içinde), s. 25, 30, 42, 47; a.mlf., [*Muḥtaşaru Makâli Câlînûs*] *Fi'l-Ḥaşʿalâ taʿallûmi'l-ʿulûm veʿş-şinʿât* (nşr. A. Bedevî, *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe veʿl-ʿulûm indeʿl-ʿArab*, Beyrut 1981 içinde), s. 187-189; a.mlf., *Fi Enne kuva'n-nefs tevâbiʿ li-mizâcî'l-beden* (nşr. A. Bedevî, a.e. içinde), s. 183-186; Câbir b. Hayyân, *Muḥtârû Resâʾili Câbir b. Hayyân* (nşr. P. Kraus), Kahire 1354, s. 49-52; Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme* (nşr. M. Z. Siddîqî), Berlin 1928, s. 42-43; Huneyn b. İshak, *Risâle fi zikri mâ türçime min kütübi Câlînûs bi-'ilmihî ve ba'zî mâ lem yütercem* (nşr. A. Bedevî, *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe veʿl-ʿulûm indeʿl-ʿArab* içinde), s. 149-179; İshak b. Huneyn, *Târîḫü'l-eṭṭibbâʾ veʿl-felâsife* (nşr. F. Seyyidî), Beyrut 1405/1985, s. 152, 156; İbn Cülcül, *Ṭabakâtü'l-eṭṭibbâʾ veʿl-hükemâʾ* (İshak b. Huneyn, *Târîḫü'l-eṭṭibbâʾ veʿl-felâsife* içinde), s. 41-50; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdud), s. 347-350; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-ʿulemâʾ*, s. 86; İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnû'l-enbâʾ*, s. 12-13, 20, 30, 40, 106-107, 109-130, 149, 157, 295, 324-325, 342, 415, 461, 519, 532; Sezgin, GAS, III, 68-150; Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1962, s. 142-174; a.mlf., "Djâlinûs", *Elʿ* (İng.), II, 402-403; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (trc. Emile — Jenny Marmorstein), London 1975, s. 187-192; Sarton, *Introduction*, I, 288-307; S. H. Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akıl İlimlerin Tarihi ve Esasları* (trc. İlhan Kutluver), İstanbul 1989, s. 159-162; İlhan Kutluver, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* (doktora tezi, 1989), Mİ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 647, s. 40-42, 146-147, 163, 166, 171, 216, 276, 282-283; Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period", *ISIS*, VIII (1926), s. 685-724; a.mlf. — Joseph Schacht, "Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, V/1, Kahire 1937, s. 54-64; Mehdî Muhakkık, "Redd-i Mûsâ b. Meymûn Ber Câlînûs ve Difâʿ ez Mûsâ b. ʿİmrân", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî*, sy. 1, Tahran 1346 hş., s. 1-34; a.mlf., "Kitâb al-Şukûk ʿalâ Jâlinûs (Le livre des doutes sur Galien) de Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî", *Études Orientales*, nr. 9/10, Cedex (Paris) 1990, s. 8-26; Muhammad Züheyr el-Bâbâ, "Câlînûs, ḥayâtühü, müʿelleftühü, maḥtûṭâtühü'l-ḥibbiyyetü'l-ʿArabîyye fi'l-Mektebeti'l-Vaṭaniyye bi-Bâris", *MMMA* (Küveyt), XXI/1 (1407/1987), s. 211-229; "Galen", *EBr*, IX, 1083-1084; a.e. [1990], V, 82-83; Shlomo Pines, "Al-Râzî, Abû Bakr Muhammad Ibn Zakariyyâ", *DSB*, VI, 323-326; "Galen", *ER*, V, 463-465.



İLHAN KUTLUVER

CÂLİYE

(جالية)

Genel olarak Osmanlı topraklarından göç edip Amerika kıtasına yerleşen toplulukları ifade eden bir terim.

Arapça "göç etmek" anlamındaki *celâ* masdarından türetilmiştir. Hicret kavramından farklı bir anlam taşımakta olup XIX ve XX. yüzyıllarda Osmanlı hâkimi-

yetindeki topraklardan Güney ve Kuzey Amerika'ya yapılan göçleri ifade etmektedir. Son otuz kırk yıl içinde bu terimin kapsamı, Amerika kıtasına ve Orta Amerika adalarına yapılan diğer müslüman göçlerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Hatta bugün sadece Amerika'ya göç eden müslümanlar için kullanılmaya başlanmıştır. II. Dünya Savaşı'na kadar Yeni Dünya'ya göç edenlerin büyük bir kısmını hristiyanlar oluşturmaktaydı. Fakat son yıllarda Asya ve Afrika'dan müslüman göçünün artması câliyenin bu anlamda kullanılmasında etkili olmuştur.

Öte yandan son otuz kırk yıl içinde Amerika'da bir kısım zencilerin eski költür ve din kökenlerini araştırmaya koyulmaları, câliye ile ilgili çalışmalara yeni ve dikkat çekici boyutlar kazandırmıştır. XVI. yüzyılda başlayan köle ticareti hakkında arşiv belgeleri ve aile evrakı içinde kalmış şahsî hâtıralara dayanılarak Amerika Birleşik Devletleri'nden J. C. Fletcher, D. P. Kidder, Roger Bastide, Folarin Shyllon, Clyde Ahmed Winters ve Brezilya'dan Gilberto Freyre, Nina Rodrigues gibi yazarlarla birçok enstitü ve araştırma merkezi tarafından yapılan incelemelerde Amerika'ya getirilen kölelerin önemli bir kısmının müslüman olduğu, bunların arasında tahsil görmüş, yüksek ailelere mensup kişilerin de bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bu araştırmalarda ayrıca Afrika kökenli müslümanların önemli bir kısmının Gana, Mali, Sokotro, Kânim-Bornu, Songay ve Sudan gibi yerlerden getirildiği tesbit edilmiştir. Bunlardan bir kısmı, Amerika'ya ulaştıklarında din değiştirmeye mecbur edilmelerine rağmen esas dinlerini muhafaza ederek ibadetlerini sürdürmüşlerdir. Bu sebeple Brezilya'da siyah köleler arasında İslâmiyet bir hayli yaygın olarak XIX. yüzyıla kadar varlığını korumuştur. Ussa (Havsa) ve Mali'den getirilen köleler, XVII. yüzyılda merkezleri Pernambuco ve Alagoas olmak üzere Palamares Cumhuriyeti'ni kurarak Portekizliler ve Hollandalılar'la mücadele etmişlerdir. Ayrıca Brezilya'nın Bahia eyaletinde bulunan siyahlar 1830 yılında Antonio Conselheiro'nun liderliğinde Brezilya tarihinde çok önemli yeri olan bir isyan hazırlamışlardır. Süfi yönü ağırlık taşıyan bu isyan bastırıldıktan sonra harekete katılan siyahların bir kısmı Afrika'ya dönmüş, bir kısmı da Dahomey vb. bölgelere yerleşerek camiler inşa edip eski İslâmî geleneklerini sürdürmüşlerdir.

Câliye teriminin kapsamını çok daha geniş anlamda ele alan bazı araştırmacılar, Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfi sırasında yanında yeni hristiyan olmuş, fakat İslâmî inançlarını muhafaza eden gemiciler bulunduğunu iddia etmektedirler. Hatta Amerika'nın iç taraflarına giden ilk kâşifler arasında birçok müslümanın bulunduğunu ileri sürerler de vardır. Endülü'sün 1492'de İspanyollar tarafından tamamen geri alınmasından sonra uygulanan baskıdan kurtulmak için birçok müslüman görünüşte din değiştirerek (takıyye*ye başvurarak) kurtuluşu Yeni Dünya'ya göç etmekte bulmuştur. Genellikle Orta Amerika'ya yönelen bu göç o derece artmıştır ki İspanya kraliçesi 1531 yılında bir emirname çıkararak kendi şahsî izni olmadan müslümanların Amerika'ya gitmelerini yasaklamıştır.

Câliyenin kapsamının bu şekilde genişlemesi, yapılacak araştırmaların yeni bir metot ve anlayışla ele alınmasını ve câliye tarihinin en azından dört bölüme ayrılarak incelenmesini gerektirmektedir. Birinci devre Amerika'nın keşfinden XIX. yüzyıla kadar olan zamanı, ikinci devre XIX. yüzyılın ortalarından I. Dünya Savaşı'na kadar olan zamanı, üçüncü devre iki dünya savaşı arasında, dördüncü devre de müslümanlar bakımından en önemlisi olan ve II. Dünya Savaşı'ndan bugüne kadar geçen zamanı içine alan dönemdir. Bunlardan ikinci devrede Amerika'ya en yoğun göç meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti'nden Amerika'ya ilk göçlerin 1820'de ve özellikle 1860'lardan sonra başladığı bilinmektedir. Amerika Birleşik Devletleri İstatistik Dairesi'nin yayınlarından göç edenlerin kökenleri ve sayıları tesbit edilebilmektedir. Buna göre 1869-1875 arasında Anadolu ve Suriye'den yalnız on altı muhacirin gelmesine karşılık 1886-1890 arasında bu sayı 2215'e yükselmiştir. 1901 ile 1905 arasında ise göçmen sayısı 30.515'e ulaşmıştır. Göçün en kesif yılları sayılan 1911-1915 yıllarında muhacir sayısı 72.231 kişiye yükselmiştir. Böylece 1869-1915 arasında Anadolu ve Suriye'den Amerika Birleşik Devletleri'ne giden göçmenlerin yekünü 178.712 olmuştur. Bazı kaynaklar Rumeli'den göç edenlerin sayısını 1891'de 265, 1892'de 227 kişi olarak göstermektedir. Ancak diğer bazı kaynaklar, Osmanlı Rumelisi'nden Amerika'ya göçlerin daha 1857'de başladığını ve 1903'ten itibaren her yıl bu göçlerin 1000 ki-

şinin üzerine çıktığını, 1907'de 20.767, 1908'de 11.209 kişiye ulaştığını ve 1911-1914 arasında 14.000 civarında olduğunu belirtmektedir. 1890-1910 yıllarında Anadolu ve Suriye'den Amerika'ya ortalama olarak yılda 40.000 kişinin göç ettiği bilinmektedir. Göçmenlerin büyük bölümü Güney Amerika'da Brezilya ve Arjantin'e gitmiştir. Ayrıca Meksika, Küba ve diğer ülkelere de önemli miktarda göç olmuştur. Latin Amerikalılar'ca Turcos (Türkler) denilen (1992 Mayısında Türkiye'yi ziyaret eden Arjantin Cumhurbaşkanı Carlos Menem de "Turco" lakabını taşıyordu) bu göçmenlerden Arjantin'e 1895 yılına kadar 11.585, 1896-1905 arası 66.558, 1906-1915 arası ise 59.272 kişi, yani yirmi dört yıl içinde yaklaşık 138.000 kişi göç etmiştir. Brezilya'ya da 1897-1915 yılları arasında Suriye, Anadolu ve Filistin'den 45.000 göçmen gitmiştir. Aynı süre içinde Küba'ya giden Osmanlı göçmenlerinin sayısı ise 4500'dür. Buna göre 1880-1914 yılları arasında kıtanın diğer ülkelerine gidenlerle birlikte yaklaşık 200.000 kişi Güney Amerika'ya göç etmiştir. Bu sayıya Amerika Birleşik Devletleri'ne gidenler de eklenirse Kuzey ve Güney Amerika'daki göçmen sayısının en azından yarım milyona ulaştığı görülür. Bazı kaynaklar bu sayıyı 1 milyona kadar çıkarmaktadır.

Çoğunluğunu hristiyan Araplar'ın teşkil ettiği göçmenler, Osmanlı topraklarında zulme uğradıklarını söyleyerek Amerika halkının acıma duygusunu istismar etmişlerdir. Halbuki Osmanlı arşivleri incelendiğinde göç edenler arasında çok sayıda müslümanın da bulunduğu görülür. Nitekim göçlerle ilgili bir Osmanlı konsolosluğu raporunda, Malta adasına uğrayan bir gemide 201 Suriyeli muhacirin bulunduğu ve bunların yarısının müslüman olduğu belirtilmektedir. Marsilya'da bulunan diğer bir Osmanlı konsolosluğu ise Amerika'ya giden göçmenler arasında Elazığ, Aydın ve Trabzon'dan çok sayıda müslüman gencin bulunduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Washington'da bulunan Osmanlı sefâreti 1900 yılında Massachusetts, Michigan ve Saint Louis'de 200'den fazla müslümanın yaşadığını tesbit etmiştir. Yine resmî istatistiklere göre 1909'da Arjantin'e giriş yapan 11.765 Suriyeli muhacir arasında 5111 kişi müslüman olarak kaydedilmiştir. Bununla beraber ayırım yapılacağı veya Amerika'ya kabul edilmeyecekleri korkusu ile önemli miktarda müslümanın dinlerini sakladıkları

da bir gerçektir. Öte yandan Hristiyanlığı kabul ettikleri takdirde göçlerinin kolaylaşacağı ve iş bulacakları şeklinde misyoner propagandasının tesiriyle birçok müslümanın dinini değiştirmedeği halde hristiyan ismi aldığı da görülmüştür. Bu arada bekâr müslüman muhacirlerden önemli bir kısmı Amerikalı kadınlarla evlenip çocuklarını hristiyan olarak yetiştirmek zorunda kalmıştır. Makedonya'da 1900-1913 yılları arasında meydana gelen karışıklıklar sonucunda önemli bir göç hareketi olmuştur. Bu kargaşa döneminde özellikle Dâhilî Makedon İhtilâl Örgütü (Vnatrešna Makedonska Revolucionerna Organizacija: VMRO) tarafından öldürülen Türkler'in çocuklarının bir kısmı, Amerika'ya göç eden Bulgarlar tarafından beraberlerinde götürülmüştür. Bu çocukları kendi aileleri arasında gösteren Makedonyalı Bulgarlar onları hristiyan olarak yetiştirmişlerdir. Ancak bugün bunlardan birçoğu Türk asıllı olduğunu ifade etmektedir.

Osmanlı ülkesinden Amerika'ya göçlerin yalnız Suriye ve Lübnan'dan olduğu şeklindeki görüş yanlıştır. Mevcut bazı vesikalar, Doğu Anadolu'dan da çok sayıda insanın Amerika'ya göç ettiğini göstermektedir.

Amerika'ya yapılan göçün sebepleri zamana göre değişiklik göstermiştir. Göçmenler arasında fakir köylülerden yüksek okul mezunu kimselere kadar çeşitli sınıftan insanlar bulunmaktadır. Meselâ bunların içinde Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji'nden (bugünkü Beyrut Amerikan Üniversitesi) mezun olanlar bulunduğu gibi fakirlikten ve topraksızlıktan kurtulmak isteyen köylüler de vardır. Öte yandan yerli ekonominin uğradığı sarsıntılar, geleneksel sanatların gittiği önemini kaybetmeye başlaması, yatırımların yok deneye kadar az oluşu, Lübnan'da filoksera hastalığının bağları kurutması, ipek böceklerini öldüren bir hastalığın ipek sanayiine büyük zarar vermesi, Cebelilübnan'ın muhtariyet kazanması ile onu besleyen iç bölgeyle ilişkilerin kesilmesi gibi sebepler fakirliğe ve işsizliğe yol açmıştır. Ayrıca İttihat ve Terakkî hükümetinin 1911 yılında hristiyanları da askerlik yapmaya mecbur tutması, özellikle Suriye ve Lübnan'dan göçlerin artmasına yol açmıştır. Bu olumsuz etkenler yanında cazip bazı sebepler de göçte etkili olmuştur. Nitekim Amerika'da işçiye olan ihtiyaç, yevmiyeleri Avrupa ve bilhassa Osmanlı Devleti'ne kıyasla çok yükseklerle çıkar-

mıştır. Hatta Arjantin ve Brezilya'da tarım kolundaki işçi ihtiyacı dolayısıyla bu ülkelerden gelen iş adamları Suriye'nin köy ve kasabalarında gezerek işçi toplamışlardır. Bu şekilde çalışmak için Amerika'ya giden göçmenlerin büyük çoğunluğu bir süre çalışıp para biriktirdikten sonra yurduna geri dönmüştür. Yaklaşık üçte birinin geri döndüğü bilinen göçmenlerin hayat seviyelerinin yükselmesi, fakir komşularının da Amerika'ya göç etmesinde etkili olmuştur.

Osmanlı Devleti, 1856-1914 yılları arasında büyük bir muhacir akınına mâruz kalmasına ve bunlara toprak dağıtmasına rağmen hâlâ ziraata açılmamış geniş topraklara sahipti. Bu sebeple dünya ekonomik konjonktürünün ziraat aleyhine gelişmesine rağmen devlet kurtuluşu ziraatın ilerlemesinde görerek dışarıya göçü yasaklamıştır. Pasaport verilmediği halde mürur tezkereleri kullanılarak göçün gizlice sürdürülmesi ve göçte devletin çıkarlarının da olduğunun görülmesi üzerine yasaklama 1892 yılından itibaren kaldırılmıştır. Amerika'ya giden göçmenler geride kalan ailelerine ve akrabalarına oldukça büyük miktarlara ulaşan paralar göndermekteydiler. Meselâ XIX. yüzyılın sonlarında Cebelilübnan'ın 220 milyon frank olan yıllık gelirinin 90 milyonunu göçmenlerin gönderdiği paralar oluşturmaktaydı. Arjantin'den 1913 yılında tek bir bankadan Osmanlı Devleti'ne 11.800.000 pesos, bütün Arjantin'den ise bir yılda 240 milyon Osmanlı kuruşu yollanmıştı (Karpas, *İJMES*, XVII, 188). Bununla beraber göçmenlerden bir kısmının Osmanlı Devleti aleyhine çalıştığı görülmüştür. Özellikle Suriyeli bazı hristiyan milliyetçilerle Ermeniler çıkardıkları dergi ve gazeteler yoluyla Osmanlı hükümetine, saltanata ve genellikle Türkler'e hücum etmişler, hatta Amerikan vatandaşlığına geçen bazı Ermeni millîtarlar Osmanlı topraklarında siyasi teşkilatlanma yoluna gitmişlerdir. Takibe uğradıkları zaman da Amerikan vatandaşı olduklarını ileri sürerek kapitülasyon hükümlerinden istifade edip kurtulmuşlardır. Bu sebeple hükümet, aslen Osmanlı vatandaşı olup daha sonra Amerikan vatandaşlığına geçmiş kimselerin Osmanlı ülkesinde Osmanlı kanunlarına tâbi olacaklarına dair bir karar çıkarmıştır.

Câliyenin ikinci devresinde Amerika Birleşik Devletleri'ne giden ve özellikle Orta Amerika'daki Michigan, Ohio ve Illinois eyaletlerine yerleşen müslüman göç-

menlerle New York, New Jersey ve Massachusetts'de yerleşmiş bulunan müslüman göçmenlerin dinî ve geleneksel hayatlarını devam ettirme çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu müslüman göçmenlerden bazılarının yayımlanan hatıralarında dinî ve kültürel bakımdan ne gibi güçlüklerle karşılaştıkları anlatılmaktadır. Bununla birlikte müslümanların Amerika ile olan ilişkileri iyi başlamıştı. Amerika Birleşik Devletleri 1776'da istiklâlini elde ettikten sonra Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'tan bazı müslümanların Amerika'ya gitmesini teşvik etmişti. Buna karşılık 1783'te Amerika'yı ilk tanıyan ve oraya elçi gönderen ülke Fas olmuştu. 1840 yılında da Uman imâmını temsilen Ahmed Ben Naaman adında bir elçi Massachusetts eyaletini ziyaret etmişti. Fakat bu temaslar müslümanlara özellikle cami, vakıf gibi müesseseler kurmaları açısından fayda sağlamadı. Bu hususta ilk göçmenlerin fazla başarı gösterememelerinde kendi din ve kültürleri konusundaki bilgisizlikleri, gerçek anlamda din hürriyetine yer veren Amerika anayasasından faydalanmayı bilmemeleri ve bir ölçüde de olsa Amerikan halkının başka dinlere karşı hoşgörülü davranmamasının rolü vardır. Bununla beraber müslüman göçmenler 1912 yılında Detroit'te ilk camiyi inşa etmeyi başardılar. 1930'da Nation of Islam adıyla ilk müslüman teşkilât kuruldu. Yeni bir din şeklinde ortaya çıkan bu teşkilât, 1975 yılından sonra Wallace b. Muhammed tarafından Sünnî esaslara göre yeniden düzenlenmiştir (*DİA*, III, 48-49).

İslâmiyet'in Amerika Birleşik Devletleri'nde ve özellikle orta eyaletlerinde yayılmasında, ilki 1876 yılında Amerika'nın istiklâlinin 100. yılı kutlamaları dolayısıyla Chicago'da, ikincisi 1893'te Amerika'nın keşfinin 400. yılı münasebetiyle New York'ta, üçüncüsü de 1904'te Saint Louis'de açılan fuarlar etkili olmuştur. Bunların ilkinde Osmanlı İmparatorluğu, Mısır hıdivliği, Tunus beyi ve Cezayir kahramanı Abdülkâdir el-Cezâirî tarafından verilen birçok kıymetli sanat eşyası teşhir edildikten sonra bölgedeki müzelere hediye edilmiştir. İkincisinde ise fuarın ortasında Sultan II. Abdülhamid tarafından inşa ettirilen cami çok olumlu tesir bırakmıştır. Özellikle camide ezan okunup namaz kılınması, bunu gören ve dinlerini açığa vurmaktan çekinen birçok müslümanı cesaretlendirerek mescid ve cami yaptırmalarına zemin hazırlamıştır. Bu fuarda sağlanan

başarıdan sonra Osmanlı hükümeti Saint Louis'de kurulan üçüncü fuara da katılmayı kararlaştırmış, Osmanlı Devleti'ni Washington sefiri Şefik Bey, Mısır'ı ise Butrus Gali Paşa temsil etmiştir. Bu fuarlarda Osmanlı Devleti'nde bastırılan binlerce kitap sergilenmiş, daha sonra bunlar çeşitli kütüphanelere hediye edilmiştir. Böylece ikinci câliye devri sona ererken Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâmiyet önemli mesafe katetmiş olarak 1910'lardan sonra Amerika'ya göç eden müslümanlara kendi okullarını, cami ve mescidlerini kurma cesaretini vermiştir.

Üçüncü câliye devrinde I. Dünya Savaşı'nın bir sonucu olarak Kuzey Amerika'ya giden göçmenlerin sayısında büyük bir azalma olmuştur. Nitekim yalnız 1914 yılında Osmanlı Devleti'nden toplam 29.913 muhacir çıkmış iken savaşın devam ettiği 1915-1919 yılları arasında ancak 6000 kişi göç etmiştir.

Savaştan sonra meydana gelen siyasî değişiklikler de göç durumunu yakından etkilemiştir. Balkanlar'ın ve Suriye, Filistin, Irak gibi Araplar'la meskûn toprakların Osmanlı Devleti'nden ayrılması sonucu 1921-1924 yılları arasında yirmi altısı Anadolu'dan, diğerleri Balkanlar'dan olmak üzere sadece 2500 Türk Brezilya ve Arjantin'e gitmiştir. Buna karşılık aynı yıllarda eski Osmanlı topraklarından Amerika Birleşik Devletleri'ne gidenlerin sayısı yaklaşık 33.000 kişi olup bunlardan altmış ikisi Türk, yirmi biri Arap, kalanı da Ermeni ve Rumlar'dan oluşmaktaydı. Bu sırada Kanada'ya da göç başlamış ve eski Osmanlı Devleti tebaasına mensup yaklaşık 6000 kişi bu ülkeye göç etmiştir. Aynı devre içinde Kanada'ya göç eden Ermeniler'in sayısı ise 820 civarındadır.

Amerika Birleşik Devletleri 1924 yılından itibaren, ülkeye yapılacak göçlerle ilgili olarak her memleket için ayrı ayrı doğum yeri esasına dayalı kota koyan bir kanun çıkarmıştır. Buna göre Türkiye'nin göç kotası yılda 100 kişi olarak belirlenmiş ve kısa süre içinde bu kotasının 1940 yılına kadar olan dönemi, çoğunluğu Ermeni, Rum ve diğer azınlıklar tarafından doldurulmuştur. Kota uygulanmayan Güney Amerika'ya göçler ise özellikle kotası daha düşük olan Suriye ve Lübnan'dan sürdürülmüştür. Üçüncü devir câliyesinin en önemli özelliği, hristiyan göçmenlerin iktisadî durumlarını güçlendirmeleri yanında dinî-millî cemaatler oluşturarak kiliseler yoluyla

kültürlerini ve dinî vasıflarını korumaları ve kimliklerini devam ettirmeleri olmuştur. Buna karşılık büyük bir kısmı bekâr olan müslümanların, yerli hristiyan kadınlarla evlenmeleri ve çocuklarının da hristiyan olarak yetiştirilmesi sonucunda ilk müslüman kuşağın vefatından sonra dinî varlıkları tamamen ortadan kalkmıştır. Hristiyanlarda olduğu gibi kendi cemiyetlerini de oluşturamayan müslüman muhacirlerden 1860-1945 yılları arasında Amerika'ya yerleşen yaklaşık 250.000 kişi bu şekilde tarihten silinmiştir.

II. Dünya Savaşı sonrasında çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle Güney Amerika'da ekonomik gelişmelerin durması buradaki ülkelere göçü önlemiş, buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri ekonomik gelişmesiyle göçmenler için en cazip ülke haline gelmiştir. Ancak kota sistemi kitle göçlerini engellediğinden Amerika Birleşik Devletleri'ne göç 1900-1924 yıllarına kıyasla çok düşük kalmıştır. Nitekim 1931-1950 yılları arasında eski Osmanlı ülkesinin Avrupa'da kalan bölgelerinden 1317, 1951-1970 yılları arasında 8960, Asya'da kalan bölgelerinden de aynı yıllarda toplam 5246 kişi Amerika'ya göç etmiştir. Ancak göçmen sayısının azalmasına karşılık göçmenlerin eğitim seviyeleri yükselmiştir. Bunda Amerika'nın seçkin elemanlara olan ihtiyacı rol oynamış, bu sebeple doğdukları ülkelere ayrılan kota listelerinin başına konan çeşitli uzmanların ülkeye girişi kolaylaştırılmıştır. Bu sayede yüz binlerce kişi ve bu arada 10.000'i aşkın Türk doktor, mühendis, profesör, iktisatçı vb. meslek sahibi kimse Amerika'ya yerleşmiştir. Aynı durum Ortadoğu ülkeleriyle Pakistan, Malezya, Endonezya gibi birçok müslüman ülkede de görülmüştür. Öte yandan 1960'lardan sonra savaş dolayısıyla veya siyasî sebeplerle göçe mecbur kalan birkaç milyon insan Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşme imkânı bulmuştur. Bu şekilde 80.000 Filistinli, 250.000 İranlı, 300.000 Afgan (bunların içinde çok sayıda Özbek, Türkmen vb. Türk vardır) Amerika'ya yerleşmiştir. Daha sonra bunlara Yemen, Suriye, Irak gibi ülkelerden gelen ve çoğu müslüman olan göçmenler de katılmış, böylece II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde müslüman nüfusu hızla artmıştır. Dolayısıyla 1950'lerden sonra câliye teriminin anlamı yavaş yavaş değişmeye başlamış ve artık eskiden olduğu gibi din, ırk ve milliyet farkı gözetilmeden Osmanlı Devleti'nden göç

edenlerin bütünü kapsamak yerine sadece müslüman muhacirleri ifade eden bir tabir haline gelmiştir. Bu husus tam anlamıyla yerleşmemiş olmakla birlikte genel eğilim bu yöndedir.

Eski Osmanlı ülkelerinden gelerek Amerika kıtasına yerleşen hristiyan ve müslüman göçmenlerin bazıları önemli mevkilere kadar yükselmişlerdir. Mesele daha 1920'lerde Meksika'nın Sonora eyaletinde devrimle işe başlamış ve daha sonra devlet başkanlığı yapmış olan Plutarco Elias Cales Arap asıllıdır. Columbia'da hristiyan Arap kökenli Julio Turbay Ayala cumhurbaşkanlığına kadar yükselmiştir. Brezilya'da Paulo Salim Malouf, çok zengin olan Sao Paulo eyaletinin valiliğini yapmış, daha sonra cumhurbaşkanı adayı olmuştur. Nikaragua'da Arap asıllı hristiyan göçmenler bakanlık mevkilerini işgal etmişlerdir. Amerika Birleşik Devletleri'nde ise Arap asıllı Aburezk Güney Dakota'dan senatör seçildiği gibi California'dan hristiyan asıllı Arap göçmenlerin çocukları federal kongreye üye olmuşlardır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Osmanlı ülkesinden gelen göçmenlerin çocuklarını diplomaside (Philip Habib), üniversite rektörlüklerinde (Donna Shalala), büyük şirketlerin başkanlıklarında ve birçoğunu üniversite profesörlüğünde görmek mümkündür. Bu arada yine Osmanlı ülkelere göç eden hristiyanlar kültürel ve dinî alanlarda büyük faaliyet göstermişler, 1924'e kadar 219 kilise ve dinî hizmet yeri inşa etmişlerdir. 1929 yılına kadar Amerika Birleşik Devletleri'nde Arapça olarak toplam 1021 gazete ve dergi yayımlanmıştır. Bunlardan *Al-Huda* gazetesi 1943'ten beri yayımlanmaktadır. Aynı yıllarda Güney Amerika'da 166 kadar gazete ve dergi çıkarılmaktaydı. Buna karşılık 1952'de Amerika Birleşik Devletleri'nde cami sayısı dokuz kadardı. Müslümanların sayısı ise zenciler hariç 50.000 civarında tahmin edilmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde 1960'tan itibaren hızla artmaya başlayan müslümanların sayısı, yapılan bir araştırmaya göre 1983'te 1.950.000'e, 1992 yılı başlarında ise 3-4 milyona yükselmiştir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'ndeki cami sayısı 302, mescid sayısı ise 199'dur. Yaklaşık 100'e yakın dernek kurmuş olan müslümanların en kalabalık olduğu yerler Chicago, New York ve Detroit gibi şehirlerdir. Cami inşaatında, Amerika'da öğrenim görmekte olan yaklaşık 30.000 müslüman öğrenciyi temsil

eden Muslim Students Association (MSA, 1963) adlı kuruluşun etkisi büyüktür. 1983'te adını Islamic Society of North America (ISNA) olarak değiştiren ve merkezi Indiana'da bulunan kuruluş, müslüman devletlerden sağladığı yardımlarla camiler inşa ettirmiş, din dersleri veren okullar açmış, hapishanelerdeki binlerce zenciye müslüman yapmıştır. Bundan başka merkezi Chicago'da bulunan bir İslâm federasyonu daha kurulmuştur. Ayrıca çeşitli yerlerde ilmi ve kültürel faaliyetlerde bulunan müslüman kuruluşlar mevcuttur. Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâmiyet'in bugünkü gelişmesinde Araplar'ın önemli katkıları olduğu gibi Türkler'in ve diğer milletlerin de büyük katkıları vardır. İslâmiyet Amerika'da Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ülkenin ana dinleri arasında yer almakta ve anayasa hükümlerine göre her türlü hakka sahip bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Juan A. Alsina, *La Inmigracion Europea*, Buenos Aires 1896; George Haddad, *Mt. Lebanon to Vermont*, Rutland 1916; Tawfik Da'un, *Mukhtar al-Jadid*, Sao Paulo 1922; Imre Ferenczi — W. F. Wilcox, *Interanitorial Migration*, I, New York 1929; Salom Rizk, *Syrian Yankee*, New York 1943; Wadi Dib, *al-Shi'r al-Arabi fi al Mahdjar al-Ameriki*, Beirut 1955; Elle Safa, *L'émigration libanaise*, Beirut 1960; Charles Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago 1966; Abdo A. Elkholy, *The Arab Moslems in the United States*, New Haven 1966; Roger R. Trask, *The United States Response to Turkish Nationalism, 1914-1939*, Minneapolis 1971; *Historical Statistics of the United States, Colonial Times to 1970* (haz. ABD Ticaret Bakanlığı Nüfus Sayımı Bölümü), Washington 1971; Philip K. Hitti, *The Syrians in America*, New York 1974; a.mlf., "Djâliya", *El*² (İng.), II, 403-404; Beverly Turner Mehdi, *The Arabs in America, 1492-1977*, New York 1978; *Arabs in the New World* (nşr. Sameer Y. Abraham — Nabeel Abraham), Detroit 1983; *The Muslim Community in North America* (nşr. E. H. Waugh), Edmonton 1983; Kemal H. Karpat, *The Ottoman Population 1830-1914*, Madison 1985; a.mlf., "The Ottoman Emigration to America 1860-1914", *JMES*, XVII (1985), s. 175-209; C. Umhau Wolf, "Muslims in the American Mid-West", *MW*, sy. 50 (1960), s. 39-48; *ME*, XXXIII/4 (1961), s. 468-470; Donald M. Reid, "The Syrian Christians, the Rags-to-Riches Story and Free Enterprise", *JMES*, I (1970), s. 353-366; Suleyman S. Myang, "Islam in the United States, Reviews of Sources", *JIMMA*, II (1980), s. 189-204; *Al-Arabi*, sy. 339, Küveyt 1981, s. 164-183; Arif Ghayur, "Ethnic Distribution of American Muslims and Selected Socio-Economic Characteristics", *JIMMA*, V (1983), s. 47-59; T. B. Irving, "Relations Between Latin America and the Islamic World", *IC*, LX (1986), s. 31-39.



KEMAL KARPAT

CÂLÛT

(جالوت)

Hz. Dâvûd tarafından öldürülen
ünlü bir savaşı.

Tâlût'un (Saul) krallığı döneminde İsrâiloğulları'nın savaştıkları düşman kavimlerden birinin reisidir. Kur'an'da bildirildiğine göre İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'dan sonraki bir peygamberden, kendilerini Allah yolunda savaşa götürececek bir kral tayin etmesini istemişler, peygamberleri onlara Tâlût'un kral olarak seçildiğini bildirmiş, fakat İsrâiloğulları onun krallığına itiraz etmişlerdir. Bunun üzerine peygamberleri onlara Allah'ın Tâlût'u kendilerinden daha üstün kıldığını, bilgi ve kuvvetini artırdığını, onun krallığının en belirgin alâmetinin ise düşman elinde bulunan tabutu (ahid sandığı)* geri getirmek olduğunu bildirmiştir. Daha sonra Tâlût kumandasındaki İsrâil ordusu Câlût ve ordusuyla savaşıp onları yenmiş, Dâvûd da Câlût'u öldürmüştür (el-Bakara 2/246-251).

Kur'an-ı Kerim'de Câlût olarak adlandırılan bu kişinin ismi Ahd-i Atîk'te Golyat şeklinde geçmektedir. Filistî kavminin (İbr. peliştîm) ve Gat şehrinde olan Golyat iri cüssesi sebebiyle âdeta dev gibi tasvir edilmekte, onun Refa'im denilen ve devâsâ cüsseleriyle meşhur olan ırkın bir bakiyesi olduğuna inanılmaktadır (Tesniye, 2/11; II. Samuel, 21/19-20; I. Tarihler, 20/8). Golyat'ın boyu İbrânîce Ahd-i Atîk'e göre 6 arşın 1 karış (2,93 m.), Ahd-i Atîk'in Yunanca tercümesine ve yahudi tarihçisi F. Josephus'a göre ise 4 arşın 1 karıştır (2,03 m.) (I. Samuel, 17/4; Mangenot, *DB*², III/1, s. 268). Kuşandığı zırhın ağırlığı 5000 şekel tunç (yaklaşık 60 kg.), mızrağının ucundaki demirin ağırlığı ise 600 şekeldir (I. Samuel, 17/5-7).

Kral Saul döneminde İsrâil toprağını işgal eden Filistî ordusunda yer alan Golyat zorlu bir savaşıdır. İsrâil ordusu ile Filistî ordusu karşı karşıya geldiğinde başında tunç başlık, üzerinde pullu zırh, baldırlarında tunç zırhlar, omuzları arasında tunç kargı ve elinde mızrağı ile İsrâil ordusuna meydan okuyarak onları mübârezeye davet eder. Bu meydan okuma kırk gün sürer, fakat İsrâil ordusundan hiç kimse onun karşısına çıkmaya cesaret edemez. Orduya katılan büyük kardeşlerini ziyaret için karargâha gelen genç yaştaki Dâvûd bu durumu gö-

rünce Golyat'ın karşısına çıkmak ister ve sapanıyla attığı taş ile onu alından vurur, sonra da kılıçla başını keser (I. Samuel, 17).

Ahd-i Atîk'te Golyat'ın öldürülmesiyle ilgili olarak çelişkili bilgiler vardır. Bir yerde Golyat'ın Dâvûd tarafından öldürüldüğü belirtilirken (I. Samuel, 17/50-51) başka bir yerde Gatlı Golyat'ı Elhanan'ın öldürdüğü (II. Samuel, 21/19) bildirilmektedir. Öte yandan Kitâb-ı Mukaddes'in İbrânîce nüshası ile Batı dillerine yapılan çevirilerinde, "Beytülahmli Elhanan Gatlı Golyat'ı vurdu" denilirken Türkçe tercümesinde, "Beytülahmli Elhanan Gatlı Golyat'ın kardeşini vurdu" denilmektedir. Bu son ifade Ahd-i Atîk'in başka bir bölümünde de yer almaktadır (I. Tarihler, 20/5).

Ahd-i Atîk Golyat'ı Filistî (peliştî-peliştîm) diye takdim ederken İslâmî kaynaklarda o Bâbilli (Mes'ûdî, I, 54) veya Âd ya da Semûd kavimlerinin ahfadından bir kişi olarak gösterilmekte (Taberî, I, 467), hatta Berberîler'in kralı olduğu da nakledilmektedir (Mes'ûdî, I, 56-58). Tarih ve tefsir kitaplarında Câlût'un kimliği ve Dâvûd'la mücadelesine dair İsrâiliyyat türünde çeşitli rivayetler yer almakta ki bunlar Ahd-i Atîk'teki kıssaya benzer mahiyettedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 467-474; Mes'ûdî, *Mürâcû'z-zeheb* (Abdülhamid), I, 54-58; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, Kahire 1362/1943, XIV, 45-53; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'an*, I, 223-226; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 827-837; E. Mangenot, "Goliath", *DB*², III/1, s. 268-269; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara 1979, s. 179-203; B. Carra de Vaux, "Câlût", *IA*, III, 15; G. Vajda, "Djâlût", *El*² (Fr.), II, 417; B. O. — H. Z. H., "Goliath", *EJd*, VII, 756-758.



ABDURRAHMAN KÜÇÜK

CAM

Silisli kumun potas veya soda, kireç ve bazan daha başka katkı maddeleriyle birlikte eritilmesiyle elde edilir. Erimiş haldeyken (1500-1600° C) akıcı olup daha düşük ısıda (1100-1200° C) kolayca şekillendirilebilme özelliğine sahiptir. Tamamen soğuduğunda ise çok sert ve kırılabilir bir yapı kazanır. Sunî camın tabiattaki karşılığı kaya kristali ve obsidyen olarak görülür. Parlak siyah renkli volkanik bir madde olan obsidyen Neolitik çağda ok ve mızrak ucu gibi aletlerin yapımında kullanılmıştır. Kaya kristali

ise hemen hemen renksiz ve yarı saydamdır. Tamamen renksiz ve tam saydam olan en kaliteli türüne nefes denir; nefes çağlar boyunca cam yapımcıları için ilham kaynağı olmuş ve taklit edilmiştir.

Camın keşif tarihi ve yeri kesin olarak tayin edilememekle birlikte ilk cam örnekleri milattan önce III. binyıla kadar gider. Tarihlenebilen en eski eşya kolye parçalarıdır; cam kaplar ancak milattan önce XVI. yüzyılın sonlarından itibaren görülmeye başlar (Harden, s. 31). Asur, Nuzi ve Alalah gibi Batı Asya şehirlerindeki kazılarda ortaya çıkarılan bu en eski cam kapların ilk yapımcıları muhtemelen Mitanniler'dir (Goldstein, s. 35). Cam yapımı, seramik kapların veya fayans eşyanın sirla kaplanması deneylerinin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve büyük bir hızla Doğu Akdeniz ülkelerine yayılmıştır. Genellikle III. Tutmosis'in (m.ö. 1504-1450) Batı Asya'daki istilaları sırasında cam ustalarını toplayarak bu sanatı Mısır'a götürdüğü kabul edilir. Cam yapımında en tanınmış Mısır şehirleri Malkata, Lişt ve Amarna'dır. Milattan önce XV-XIII. yüzyıllarda camcılık doruk noktasına ulaşmıştır. Bu erken dönemin iç kalıp ve mozaik cam örnekleri titiz ve üstün bir işçiliğin ürünüdür. İç kalıp camın yapılışında bir çekirdek üzerine cam liflerin sarılması söz konusu olup süsleme amacıyla da renkli cam iplikler kullanılır. Mozaik cam ise renkli çubuklardan kesilerek kalıp içine yerleştirilen parçaların fırınlanma sonucunda birbirine yapışmasıyla meydana gelir. Milattan önce 1200 dolaylarında Son Tunç devri uygarlığının genel çöküşüyle camcılık da geriler ve milattan önce X. yüzyılda Doğu Akdeniz'in karanlık çağdan kurtulmasından sonra tekrar canlanır. İç kalıp camların yanı sıra renk-

siz, yarı saydam döküm kâseler, vazolar ve alabastronlar da görülmeye başlar. Döküm kaplar, kalıbın içine küçük cam parçalarının doldurulup fırınlanmasıyla elde edilir. Büyük bir ihtimalle Anadolu'dan göç eden Etrüskler tarafından Kuzey İtalya'da başlatılan üretim çok değişik yönlerde gelişir. Akdeniz ülkelerindeki iç kalıp eserlerde Yunan seramik formları taklit edilir. Helenistik dönemin en seçkin formları ise kalıba dökülmüş ve çarkta dekore edilmiş kâseler, mozaik cam ve reticelli kaplar ile altın varaklı camlardır. Cam üretimi Roma İmparatorluğu döneminde büyük oranda artar. Döküm kapların yapımı devam ederken Suriye-Filistin bölgesinde milattan önce I. yüzyılın ortalarında üfleme tekniği keşfedilir. Bu teknikte piponun (üfleme borusu) ucuna bir parça sıcak cam alınır ve döndürülerek üflenir; eğer kalıbın içine üflenirse kabartma motifler elde edilir. Üfleme tekniği giderek bütün cam endüstrisine hâkim olur.

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla Avrupa'da cam sanatı geriler; gelişme doğuda Bizans ve Sâsânî dünyasında devam eder. Bizans'ta dekoratif veya günlük kullanıma hitap eden kapların yanı sıra süs eşyası, düz cam ve mozaikler üretilirken Sâsânîler geometrik motifli kesme cam yapımında ustalaşmışlardır. Ortaçağ'ın Avrupa camlarında ise harmanın iyi temizlenememesinden ileri gelen özürler göze çarpar. Almanya, Bohemya, Fransa, Belçika, Hollanda ve Ren bölgelerinde Frank camından türeyen "orman camı" yaygındır. Bu tür camların tipik özelliği grimsi, yeşilimsi veya kahverengimsi olmalarıdır.

İslâm âleminin erken dönemlerine ait camlar Sâsânî etkileri taşır; sonraları yavaş yavaş daha özgün form ve beze-

me şekilleri ortaya çıkar. Bu yenilik Abbâsî ve Fâtımî camlarında açıkça görülür. XIII-XIV. yüzyıllarda Memlûk sultanları tarafından Halep, Şam ve Rakka'ya ismarlanan yaldızlı ve mineli cami kandilleri dünya camcılığının en etkileyici örneklerindendir. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in adını taşıyan bir Anadolu Selçuklu tabağı da Memlûk tiplerini hatırlatır. İslâmî camlar Haçlılar tarafından Batı'ya götürülmüş ve büyük bir hayranlık kazanmıştır. 1400 yıllarındaki Timur istilâsı sonunda İslâm camcılığının gerilemesine karşılık Venedik camcılığı ilerler ve Venedik camlarındaki biçimsel elemanlar XVII. yüzyılda bütün Avrupa'ya yayılır. Yeni ve ağır cam türlerinin bulunuşuyla Venedik önemini kaybetmeye başlar. Bohemya'da potaslı karışıma kireç katılarak elde edilen berrak ve dayanıklı cam oymaya ve derin kesmeye çok elverişlidir. İngiltere'de George Ravenscroft potas kireç karışımına kurşunoksit ilâve ederek 1676'da "kurşun camı"nı bulur. Avrupa'nın diğer ülkelerinde ise XVIII. yüzyılın sonuna kadar kesme camın başarısız taklitleri yapılır. 1820'yi takip eden yıllarda Bohemya'da "Biedermeier stili" görülür. Bu döneme ait mineli ve yaldızlı renkli camlar veya kesmeli yahut çarkıtraşlı sarma camlar Fransız ve İngilizler tarafından kopya edilir.

Camcılık alanında İngiltere ve Bohemya'nın XIX. yüzyıl ortalarındaki önderliğini yüzyılın sonuna doğru Fransa ele geçirir; bu arada Amerika Birleşik Devletleri de kendini göstermeye başlar. Burmese, satin, amberina ve peach blow gibi yeni cam tipleri ortaya çıkar. "Art Nouveau"nun etkileri ise I. Dünya Savaşı'na kadar sürer. XX. yüzyıl camcılığı gerek fonksiyonel gerekse artistik alanda çok çeşitli kollara ayrılarak gelişmeye devam eder.

Osmanlılar'da Cam Sanatı. Beykoz İş. Osmanlı camcılığının parlak devri de Bohemya'nın atılımıyla aynı zamana rastlar. XIX. yüzyılda İstanbul'da Beykoz civarında çok değişik özellikler taşıyan cam eşyanın üretildiği atölyelerin kurulduğu bilinmektedir. İlk atölye III. Selim zamanında (1789-1807), opal camın yapım tekniğini Venedik'te öğrenip İstanbul'a dönen Mevlvî dervîşi Mehmed Dede tarafından kurulmuştur. 21 Muharrem 1263 (9 Ocak 1847) tarihli *Takvîm-i Vekâyi'* gazetesinde de İncirköy'de Bursa Valisi Mustafa Nûri Paşa tarafından Sultan Mustafa Vakfı arazisinde kurulan

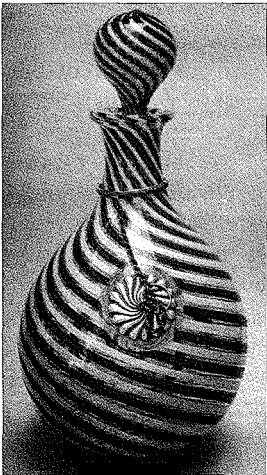


Maydanozlu türde Beykoz işi bir hacı şişesi ile yine Beykoz işi bir şekerlik (Türkiye Şişe ve Cam Fabrikaları koleksiyonu)

bir billür fabrikasından söz edilir. Daha sonra Mustafa Nûri Paşa'nın ricası ile fabrikanın yönetimi Darphâne-i Âmire'ye devredilmiş ve başına Darphâne Nâzırı Tâhir Efendi getirilmiştir.

Beykoz camlarının üretildiği dönemde başta Fransa ve Bohemya olmak üzere Avrupa ülkelerinden çok sayıda Türk zevkine hitap eden cam eşya satın alınmıştır. Osmanlılar'ın beğeneceği türden camların yapımı Avrupa'da "alla Turchesca" ve "à la Turque" diye adlandırılan cam biçimlerinin gelişmesine yol açmıştır. Ayrıca Beykoz atölyelerinde Avrupalı camcılar da çalıştığı bilinir. Fakat üretilen eserler bütün inceliğiyle Türk zevkini yansıtır. En çok kullanılan formlar gülâbdan, ibrik, vazo, lâledan, daldırma, kuş, şekerlik, kâse ve tabaktır; Beykoz işi tesbihler de yapılmıştır. Beykoz camlarından bazılarının kapak kulpları Mevlevî dervişlerinin başlıklarına benzer.

Beykoz işleri çeşitli gruplara ayrılır. Renksiz camların en tanınmışları "maydanozlu" denilen türdür. Bunlar kesmeli olup özellikle maydanoz yapraklarını içeren yıldız bezemelidir. Ayrıca çeşitli çiçek ve bitki motifleriyle mine dekor da görülür. Bu tip camlar arasında klasik Beykoz formlarından başka leğen, ibrik, tabaklı büyük kâseler ve büyük şişeler de yer alır. Renkli camlar kobalt mavisi, menekşe rengi ve koyu mavi gibi renklerde olup saydamdırlar. Bezemelerinde sade yıldız veya hem yıldız hem de mine kullanılmıştır. Opal camlar Beykoz işlerinin önemli bir bölümünü teşkil eder. Bu tip cam XVI. yüzyılda Venedik'te, XVII. yüzyılda Almanya'da ve XVIII. yüzyılda da bütün Avrupa ülkelerinde yaygın olarak imal edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise opal cam-



Çeşmibülbül
bir sūrahî
(Topkapı
Saray
Müzesi)

lar XIX. yüzyılda, bu tekniği Batı'da öğrenmiş Türk ustalar ve Türk atölyelerinde çalışan Batılı ustalar tarafından üretilmiştir. Bu camlar önceleri opal renginde oldukları için opal cam adını almışlardır; daha sonra aynı ismi taşımakla beraber çok çeşitli renklerde yapıldıkları da görülmektedir. XIX. yüzyılda Fransa'da üretilen bir tür camlara ise "opaline" adı verilir. Camı opalleştirmek için cam harmanına önceleri kireçleşmiş kemik külü ve kalay oksit katılırken sonraları çok çeşitli maddeler kullanılmıştır. Katkı maddesinin ölçüsüne, işlemin uzunluğuna ve sonuçta meydana gelen kristallerin büyüklüğüne bağlı olarak yarı saydamdan tam mata kadar istenilen derecede opal cam elde edilir. Opal cam ışığa doğru tutulunca koyu turuncu yahut kırmızı renk verir. Bunlar da Beykoz tipi cam eşya temel formlarında üretilmiş olup onlar gibi sade yıldızlı veya hem yıldızlı hem de minelidir. Kırmızı Beykoz camları ise renksiz camların kırmızıya boyanmasıyla elde edilmiştir.

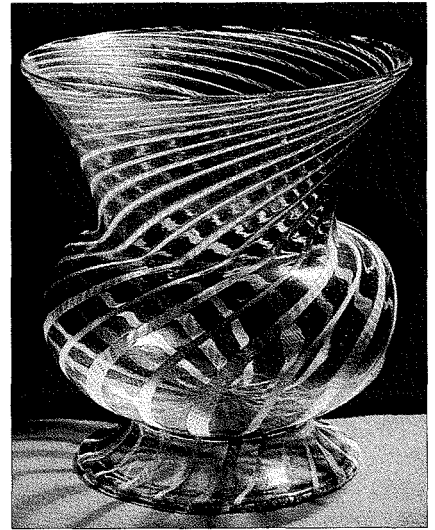
Çeşmibülbül. Çeşmibülbül camlara bu adın verilme sebebi kesin olarak bilinmemekle beraber fabrikanın bulunduğu yerin Çeşmibülbül adını taşıması veya camın içindeki paralel çizgilerin bülbül gözündeki harelere benzetilmesi olabilir. Bu tür camlar da Beykoz işi grubuna girer. Türkiye'de çeşmibülbül olarak tanınan camlar ilk defa XVI. yüzyılda Venedik'te ortaya çıkar (Newmann, s. 116). Venedikli ustaların bu güzel buluşu yavaş yavaş Avrupa'nın bütün ülkelerine yayılır; Osmanlı İmparatorluğu'nda ise XIX. yüzyılda önem kazanır. Çeşmibülbüllerin yapılışında şöyle bir yol takip edilir: Üfleme piposu önce erimiş cama daldırılıp çevrilerek ucuna cam toplanır. Potadan çıkarılan cam dışarda biçimlendirilir ve yeterli ısıya indirilir. İçinde renkli cam çubukların dizili olduğu kalıba sokulan fıska (piponun ucundaki cam kütlesi) üflenip şişirilir ve çubukların sıcak cama yapışması sağlanır. Daha sonra pipo yeniden potaya daldırılarak çubukların üzerine cam sarılır ve döndürülerek tekrar üflenir. Bu tip camlar Venedik, Bohemya, Silezya, Hollanda, Belçika, Fransa, İspanya, Amerika Birleşik Devletleri ve Çin'de de görülmekle beraber bunların Türk ürünlerinden farklı olduğu bilinmektedir.

Revzen-i menkûş. Bugünkü adı vitray olan ve daha çok cami duvarlarının iç yüzlerinde görülen bezemeli sabit pen-

cere camlarıdır. Avrupa sanatının kurşun çerçeveli vitraylarının gelişiminde büyük etkisi olan Bizans örnekleri yapım tekniği bakımından Osmanlılar'inkinden farklıdır. Bizans vitrayında geometrik biçimli (köşeli veya yuvarlak) küçük cam levhalar renklendirilerek, bazan da desenlerle bezenerek ahşap, pışmış toprak, taş veya kurşun çerçevelere geçirilmiştir. Bizans vitray örneklerini veren en önemli yapılar Ravenna'da San Vitale Kilisesi, İstanbul'da Pantokrator Kilisesi (Zeyrek Camii) ve Khora Manastır Kilisesi'dir (Kariye Camii).

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ait nakışlı pencereler, camların alçı şebeke içinde yer alması bakımından değişik bir özellik gösterir. Osmanlı pencerelerinde bir adım daha ileri gidilerek çift camlı bir düzenlemeye ulaşılmıştır. Dışlık denilen petek pencerede alçı bir çerçeve içinde renksiz ve geometrik kesimli camlar kullanılır. Bunlar yuvarlak, yumurta biçimi ve filgözü denilen şekillerdedir. Dıştakilerin sade olarak yalnız renksiz camdan yapılmalarına karşılık içeride renkli camlar kullanılmıştır. Bu renkli cam parçaları, revzen çatması denilen alçıdan dekoratif şebekelerin içlerine yerleştirilir. Elde edilen nakışlı pencere çerçevesi pencere açıklığının iç tarafına takılır. Bunların desenleri çok değişik ve göz alıcıdır. Duvarlar kalın olduğu için iç yüzeye intibak ettirilen nakışlı camların dış tarafında duvar kalınlığı kadar bir boşluk kalır. Boşluğun gölgesi

Çeşmibülbül bir kâse (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi)



güneşin durumuna göre cephenin mi-marisini değiştireceğinden oraya cep-henin yüzeyi ile aynı hizada olmak üze-re ikinci bir alçı pencere geçirilir. Böyle-ce pencere açıklıkları biri içeriden diğ-e-ri dışarıdan iki ayrı alçı çerçeve ile ka-patılır.

Nakışlı pencere camilerde, saraylarda ve hatta özel evlerde süslemenin ana elemanlarından biri durumuna gelmiş-tir. Süleymaniye Camii ve İmareti'nin in-şaatına ait defterlerdeki kayıtlarda, 1557 yılında çalışan sanat erbabı arasında camcı ustalarının da (camgerân) adları verilmiştir. Osmanlı binalarındaki vitray-lar düz ve kemerli pencerelerin her iki-sinde de görülür ve şu şekilde yapılır: Önce süslenecek pencerenin açıklığından biraz daha büyük düz bir tahta levha hazırlanır. Yatay olarak yere konulan tah-taya renkli camların uygulanacağı pen-cere açıklığının şekli çizilir. Çizgilerin üs-tüne kenarlıklar çakılarak bir çerçeve meydana getirilir ve içine de kompozis-yonun deseni çıkarılır. Daha sonra mo-delde belirtilen biçim ve renklere göre camlar kesilir; bu camlar kenarları al-çıyla tutturulabilsin diye daha büyükçe olur. Cam yerleştirilecek yerler alçı per-vazların kalınlığının yarısına kadar lüle-ci hamuruyla doldurulur; alçı pervazla-ra tekabül eden yerler ise serbest ve çu-kurda kalır. İşlem farklı bir şekilde de yapılabilir: Levhanın üstü belirli kalınlık-ta bir tabaka ile kaplanır ve desen kalı-bı bunun üstüne alınır. Sonra alçı doldu-rulacak kısımlar bir bıçak yardımı ile oyu-lur. Böylece birbiriyle bağlantılı kanalla-rın ayırdığı topraktan bir adacıklar seri-si elde edilir. Bu adacıklar cam parçala-rının düz bir yüzey meydana getirme-si için aynı kalınlıkta olmak zorundadır-lar. Bundan sonra uygun şekilde kesil-miş her cam parçası yerine konur. Cam-

ların kenarları toprak adacıklardan aşağı yukarı 1 cm. taşar. Bütün parçalar yer-lerine yerleştirilince camların üstüne de toprak doldurulur. Altta bulunan kanal-lara uyacak şekilde üstteki kanalların kenarları kesilir, düzenlenir ve içlerine sıvı alçı akıtılarak kurumaya bırakılır. Al-çı kanalları takip ederek bütün boşluğu doldurur ve camların kenarlarını kavrar. Daha sonra toprak kaldırılır ve bir bı-çakla yüzey temizlenir. Belli yükseklik-teki pencerelere konacak renkli camlar-da çamurdan adacıkların cidarlarını ay-dınlığın odaya giriş açısına göre içeri doğru eğik olarak kesmek gerekir.

Daha ince ve süslü vitrayların yapıl-ması için başka bir yola başvurulur. Bu metotta motif sertleşmiş bir alçı taba-kasını özel bıçaklarla kazıyarak elde edi-lir. Oyma işlemi bitince camlar modele uygun olarak yerleştirilip aralarındaki boşluklara hafifçe camların üstüne ta-şacak şekilde sıvı alçı akıtılır. Bu kısım alçı çubukların diğer yüzünü oluşturur. Hazırlanan pano daha sonra yerine otur-tulur.

BİBLİYOGRAFYA :

Takvîm-i Vekâyi, 21 Muharrem 1263; Y. Amic, *L'Opaline française au XIX^e siècle*, Paris 1952; Celal Esat Arseven, *Türk Sanatı*, İstan-bul 1970, s. 197-201; Ömer Lütfi Barkan, *Sü-leymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557)*, Ankara 1972, tür.yer.; Fuat Bayramoğlu, *Türk Cam Sanatı ve Beykoz İşleri*, İstanbul 1974; H. Newmann, *An Illustrated Dictionary of Glass*, London 1977; S. M. Goldstein, *Pre-Roman and Early Roman Glass in the Coming Museum of Glass*, New York 1980; A. v. Sal-der, *Ancient and Byzantine Glass from Sar-dis*, London 1980; D. B. Harden, *Catalogue of Greek and Roman Glass in the British Museum*, London 1981; Nedret Bayraktar, *İstanbul Cam ve Porselenleri*, İstanbul 1982; D. P. Barag, *Catalogue of Western Asiatic Glass in The British Museum*, London 1985; Üzlifat Canav, *Cam Eserler Koleksiyonu*, İstanbul 1985; Önder Kü-çükerman, *Cam Sanatı ve Geleneksel Türk Camcılığından Örnekler*, Ankara 1985; a.mlf., "Boğaziçi Camcılığının Ünlü Eserleri: Çeşmi-bülbüller", *Türkiyemiz*, XXII/66, İstanbul 1992, s. 4-12; A. H. S. Megaw, "Notes on Recent Work of the Byzantine Institute in Istanbul", *Dumbarton Oaks Papers*, sy. 17, London 1963, s. 333-371; Semavi Eyice, "La Verrerie en Turquie de l'époque byzantine a l'époque Turque", *Annales du 4^{ème} Congrès des Jo-urnées Internationales de Verre*, Liege 1969, s. 162-182; a.mlf., "Uluslararası Balkanlarda Ortaçağ Camcılığı Sanatı Konferansı", *TTK Belleten*, XXXIX/153 (1975), s. 197-199; K. Ot-to-Dorn-Mehmed Önder, "Kubad-Âbâd Ka-zıları 1965 Yılı Ön Raporu", *Türk Arkeoloji Dergisi*, XIV/1-2, Ankara 1965, s. 237-247; SA, I, 309-323.



ÜZLİFAT ÖZGÜMÜŞ

CÂM

(جام)

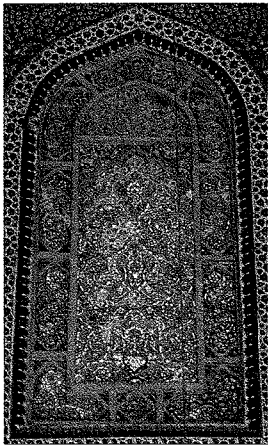
Divan şiirinde çeşitli hayaller ve edebî sanatlarla birlikte en çok kullanılan kelimelerden biri.

"İçki bardağı" mânasında olup kadeh, rıtl, peymâne, piyâle, sâgar, sağrak, ayak, dolu kelimeleri de aynı anlamda kulla-nılır. Yapıldığı maddeyi ve rengini ifade eden kelimelerle câm-ı zerrîn, câm-ı zer-nigâr, câm-ı la'lîn, câm-ı yâkûtî, câm-ı billûr, câm-ı minâ, câm-ı musaffâ, câm-ı rûşen, câm-ı âteş-reng, câm-ı gül-gün (gül-fâm, gül-reng) gibi terkipler içinde yer alır. Şeklinden dolayı at kulağı, deve tabanı, dostkânî, hilâlî, rıtlî girân gibi adlarla tanınan çeşitleri de vardır.

Câm divan edebiyatında daha çok için-deki içki ile birlikte söz konusu edilir. Renk ve şekil yönünden ağız, dudak, lâ-le, gül, güneş, hilâl ve âşığın gözü ile benzerlik kurularak ele alınır. Ağız ve dudak güzel söz, buse veya gülüş dola-yısıyla âşığa aşk şarabı sunan bir kadehtir. Her ikisinin rengi kırmızı olduğun-dan leb (dudak) ile câm arasında devam-lı bir münasebet gözetilmiştir. Güneş ve hilâl de renk, şekil ve parlaklık yanında hiç durmadan dönmeleri sebebiyle mec-liste elden ele dolaşan kadehe benzeti-lirler. "Hilâlî" denilen kadeh çeşidi hilâl-le benzerliğinden dolayı bu adı almıştır. Kanlı göz yaşları şaraba teşbih edilerek kullanıldığında ortaya çıkan câm-ı çeşm terkibiyle âşığın gözleri de kadeh ola-rak hayal edilir. Bu münasebet ayrıca kadehlerin işlenip süslenmesiyle de ilgi-lidir. Zira âşığın gözlerine, tıpkı kadehin üzerine süs olarak çizilmiş şekiller gibi sevgilinin süreti veya hayali düşmüş ve-ya işlenmiştir. Ayrıca âşığı mest ve ha-rap ettiği için güzellik de şarap kadehi-ne benzetilir.

Ayak çekmek, ayağa düşmek (veya dü-şürmek), başını ayağa salmak gibi deyim-lerde "kadeh" anlamına gelen ayak ke-limesi tevriyeli olarak kullanılır. Farsça'-da ayâğ "büyük ayaklı kadeh" demek olup Türkçe ayak kelimesinden bu dile girmiştir. Buna bağlı olarak ayak seyri sözü de hem gezinti hem de içki içmek demektir. Terviyeli kullanışlarında çok defa ayak ile baş arasında tezat sanatı da yapılır: "Ayağa düş dilerse başa çı-kmak / Bununla başa çıktı câm-ı sahbâ" (Hayâlî Bey).

Câm gerçek anlamda içindeki içkiden öteye, mecazi olarak, kendisiyle sunul-



Süleymaniye Camii'nin mihrap duvarından bir revzen-i menkûş

duğu tasavvur olunan kader, baht, ecel gibi başka şeyleri de anlatmaktadır. Şey-yad Hamza'nın şu beyti buna bir örnek teşkil eder: "Ecel tutmuş elinde bir ulu câm / Ki ol câmin içi dolu serencâm". Tasavvufî mânada kullanıldığında kadehe konulan şarap ilâhî aşkı, kadeh de âşığın gönlünü veya mürşid-i kâmilin tâlibe telkin eylediği "ismullah"ı ifade eder.

Eski şiirde câma bağlı olarak çok geçen sözlerden biri de "câm-ı Cem"dir (bk. CÂM-ı CEM). Cem'in bu sihirli kadehinin dünyada olan biteni aksettirmesi veya göstermesi sebebiyle câm kelimesi "câm-ı cihân-nümâ", "câm-ı cihân-bîn", "câm-ı gîti-nümâ", "câm-ı âlem-nümâ" gibi terkiplerde "ayna" mânasında kullanılmıştır. "Câm-ı İskender" de bunlardan biri olarak büyük İskender'e atfedilen meşhur ayna anlamındadır. Fakat divan edebiyatında daha çok "âyine-i İskender" ve benzeri terkipler halinde geçer (bk. ÂYİNE-i İSKENDER).

Divan şiirinde câm nâdir de olsa "cam" anlamında da kullanılır. Bu maksatla zikredildiğinde pencerelerinde cam bulunan evin aydınlık olacağı belirtilir ve âşığın kulağı sevgilinin kapısı halkasına, gözleri de pencerelerin camlarına benzetilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Burhân-ı Kâtî' Tercümesi, s. 198; Levend, *Divan Edebiyatı*, s. 156-157, 336-342; A. Nihad Tarlan, *Şeyhî Divanını Tedkik*, İstanbul 1964, s. 142, 165; Mehmed Çavuşoğlu, *Necâtî Bey Divanı'nın Tahlili*, İstanbul 1971, s. 47, 128, 170, 171, 210, 231; Harun Tolasa, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 136, 253-254, 258, 359, 412, 440, 446, 509, 512; Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı (Tahli)*, Ankara 1987, s. 157-158, 271, 361, 427, 450, 459; a.mlf., "Necati Beğ, Ahmed Paşa, Hayâlî Beğ ve Nev'î Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları", *TKA*, XXV/1 (1988), s. 137, 143, 147, 149, 151, 155, 159, 162, 163; Abdurrahman Güzel, "Sual ve Cevap Yoluyla Tasavvufun Tarifi", a.e., XXIII/1-2 (1985), s. 303.



CEMÂL KURNAZ

CÂM-ı CEM

(جام جم)

Efsanevî İran hükümdarlarından Cemşid ile Keyhusrev'e, ayrıca Hz. Süleyman'a ve Büyük İskender'e atfedilen sihirli kadeh.

İçine bakıldığında zaman dünyada olup biten her şeyin görüldüğüne inanılan câm-ı Cem, İran ve Türk edebiyatlarında câm-ı cihân-ârâ (dünyayı süsleyen ka-

deh), câm-ı cihân-nümâ (dünyayı gösteren kadeh), câm-ı cihân-bîn (dünyayı gören kadeh), câm-ı gîti-nümâ (dünyayı gösteren kadeh) adlarıyla da anılır.

Daha çok efsanevî İran hükümdarı Cemşid'e atfedilen câm-ı Cem'in kimin tarafından icat edildiği kesin olarak belli değildir. Cemşid'den İran millî destanı *Şehnâme*'de genişçe söz edildiği halde onun böyle bir kadehi bulunduğu dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Öte yandan aynı eserde Keyhusrev'den bahsedilirken onun bu nitelikleri taşıyan bir kadehi olduğu ve bu kadehin kullanıldığı olay hakkında bilgi verilmektedir. *Şehnâme*'ye göre İran'ın ünlü pehlivanlarından Giv'in oğlu Bijen, Efrâsiyâb tarafından yakalanıp bir kuyuya atılmış, oğlunun hasretiyle yanıp tutuşan babası onu aramaktan umidini kestiği sırada Keyhusrev kadehine bakarak Bijen'in bir kuyu içinde bulunduğunu Giv'e haber vermiş, Rüstem de gidip onu kurtarmıştır.

Şarabın Cemşid döneminde icat edilmesi ve VI. yüzyıldan itibaren Cemşid'in Süleyman peygamberle karıştırılması bu kadehin Cemşid'e mal edilmesine sebep olmuş, devlere ve cinlere hâkim olmak, havada seyahat etmek gibi olağan üstü olaylar her ikisinin de ortak özellikleri olarak görülmüştür. İran destanlarında başta Cemşid olmak üzere Keyhusrev'in de başşehri sayılan ve harabeleri günümüze kadar gelen Taht-ı Cemşid (Persepolis), aynı zamanda Hz. Süleyman'ın da başşehri sayılmıştır. Cemşid ve Keyhusrev rivayetini bağdaştırmak için kadehin Cemşid tarafından bulunduğu, Keyhusrev'in de içine birtakım şekiller yaparak onu sihirli bir hale getirdiği ileri sürülmüştür.

Câm-ı Cem'de muhtemelen yedi yataç çizgi bulunduğu, kadehin dudağın değdiği kısma yakın olan ilk çizgiye hatt-ı cevri (eziyet çizgisi) dendiği, bu çizgiye kadar içilen şarabın insanı yere yıktığı söylenir (*Burhân-ı Kâtî*, II, 756; *Burhân-ı Kâtî' Tercümesi*, s. 246; Gıyâseddin, s. 160). Daha sonra sırasıyla hatt-ı Bağdâd, hatt-ı Basra, hatt-ı ezrak, hatt-ı eşk (veya hatt-ı Vereşger), hatt-ı Kâseger, hatt-ı Furudine gelir. Birçok sözlükte sadece isimleri geçen bu terkiplerin nereden kaynaklandığı ve ne anlama geldiği bilinmemektedir.

Kaynaklarda câm-ı Cem'in âyine-i İskender'le aynı olduğuna dair bilgilere de rastlanır. Bu görüş, her ikisinde de uzak-

ta olanları gösterebilme niteliği bulunmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Edebî bir metinde câm-ı Cem yüzük ve rüzgâr sözleriyle birlikte geçiyorsa Hz. Süleyman'la, sed ve âb-ı hayat tabirleriyle birlikte ise İskender'le, bunların dışında kullanılıyorsa Cemşid veya Keyhusrev'le ilgilidir. Câm-ı Cem tasavvuf metinlerinde "her türlü kötülükten arınmış tertemiz gönül ve ruh" anlamında kullanılmıştır. Süfler câm-ı Cem'i bazan Hz. Süleyman'la, bazan At-târ'da olduğu gibi Hızır ve âb-ı Hızır'la ilgili gösterirler.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Browne), s. 94; Muhammed Hüseyin-i Tebrîzî, *Burhân-ı Kâtî* (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., II, 756; *Burhân-ı Kâtî' Tercümesi*, s. 246; Muhammed Muîn, *Mezdeyesnâ ve Edeb-i Pârsî*, Tahran 1338 hş., s. 445-446; Gıyâseddin, *Gıyâş-ı l-luğât*, Nawal Kishor, ts., s. 160; Minûçîhr-i Murtazavî, "Cam-Cem", *Neşriyye-i Dânişkede-i Tebriz*, sy. 1, Tebriz 1333, s. 9-38, 42-57; DMF, I, 722; Dihhudâ, *Luğatnâme*, X, 66-69.



TAHSİN YAZICI

CÂM-ı CEM

(جام جم)

İranlı şair Evhadüddin-i Merâgî'nin

(ö. 738/1337-38)

ahlâkî ve tasavvufî mesnevisi.

733 Ramazanının Kadir gecesinde (10 Haziran 1333) tamamlandığı kaydedilen yaklaşık 5000 beyitlik bir mesnevidir. Yazıldığı zaman büyük ilgi gören eser bir ay içinde 400 nüsha istinsah edilerek çok pahalıya satılmıştır. Şair eserini, meşhur *Câmi' u t-tevârîh* müellifi tarihçi ve vezir Reşidüddin Fazlullah'ın oğlu Gıyâseddin Muhammed'e ithaf etmiştir. Baş tarafında İlhanlı hükümdarlarından Ebû Saîd Bahadır Han (1316-1335) hakkında bir methiye vardır.

Senâî'nin *Hadîkatü'l-ḥakîka*'sı tarzında ve aynı vezinle yazılan *Câm-ı Cem*'de o tarihe kadar hiçbir İran şairinin temas etmediği ahlâkî disiplin, beşerî münasebetler, çocukların tahsil ve terbiyesi, hâkimlerin vazifeleri ve tasavvuf esaslarıyla ilgili hususlar son derecede başarılı bir şekilde ele alınmıştır.

Câm-ı Cem'in yazma nüshalarına oldukça sık tesadüf edilmektedir. Eser Vahîd-i Destgirdî (Tahran 1307 hş.) ve Saîd-i Nefisî tarafından (Tahran 1340 hş.) neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Rypka, *HIL*, s. 254; *FME*, I, 252-256; G. Meredith-Owens, "Awḥadī", *EI*² (İng.), I, 764; *DMF*, I, 720.



ORHAN BİLGİN

CÂM-ı CEM-ÂYİN

(جام جم آیین)

Bayatî Hasan b. Mahmûd'un
kaleme aldığı Osmanlı silsilenâmesi.

Müellif hakkında çok az bilgi vardır. Eserinden anlaşıldığına göre Oğuzlar'ın Bayat boyundan olup uzun süre Tebriz'deki Dede Ömer Rüşenî Dergâhı'nda bulunmuş, 886 (1481) yılında Şam hacılarıyla birlikte Hicaz'a gitmiş, orada yazdığı bir Farsça gazel münasebetiyle Şehzade Cem'le tanışmıştır. Adını bu şehzadeden alan *Câm-ı Cem-âyîn*, müellifin yanında bulunduğunu söylediği bir "Oğuznâme"den Cem Sultan'ın emriyle özetlenmiş ve ona ithaf edilmiştir. Eserde Osmanoğulları'nın ataları ve Kayı boyunun ileri gelenlerinden söz edilmiş, Osmanlı padişahlarının seçeresi efsanevi bir şekilde Hz. Âdem'e kadar götürülmüştür. Müellif, Cem Sultan'ın Mısır'a dönmek üzere olmasından dolayı eserini bir hafta gibi çok kısa bir sürede tamamladığını belirtmektedir. Daha sonra Mısır'a giden Bayatî Hasan, orada iken Cem'in Roma'da başına gelenleri öğrenmiş ve *Câm-ı Cem-âyîn*'i tekrar ele alarak bazı ilâvelerle bulunmuştur. Günümüze eserin her iki şekli de intikal etmiştir.

Behcetü't-tevârih müellifi Şükrullah da Osmanlı silsilesini bir "Oğuznâme"den almıştı. İlk Osmanlı tarihlerinin verdiği silsilenâmelerde Osmanlılar'ın Mâverâ-ünnehir'den geldikleri belirtilir, ancak bu bilginin kaynakları gösterilmez. Daha sonraki silsilenâmeler ise genellikle

Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Os-mân*'i, Neşrî'nin *Cihannümâ*'sı ve İdrîs-i Bitlisî'nin *Heşt Bihişt*'indeki listelere dayanır.

Câm-ı Cem-âyîn'i adı geçen tarihçiler gibi II. Bayezid zamanında yazmış olan Bayatî Hasan eserini onlardan önce bitirmiştir. Bu sebeple eser bilinen en eski silsilenâmedir. Ayrıca kaynağının "Oğuznâme" olduğunu belirtmesi, mahiyeti henüz bilinmeyen Türk tarihinin bu en eski kaynağından Şükrullah'ın *Behcetü't-tevârih*'i dışında nakillerde bulunan bir başka eserin mevcut olmayışı, *Câm-ı Cem-âyîn*'in değerini daha da arttırmaktadır. Müellif kendi zamanına kadar gelen Osmanlı padişahlarının her birinin ismini, bu isimlerin mânalarını, her padişahın şahsiyetini açıkladığı gibi peygamberlerden, halifelerden, ünlü hükümdarlardan da söz eder. Bayatî Hasan'ın özellikle *ensâb** ve tarih ilminde geniş bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Câm-ı Cem-âyîn'in ilk neşri Ali Emîrî tarafından "Nevâdir-i Eslâf Külliyyatı"-nın beşinci kitabı olarak yapılmış (1331), daha sonra Fahrettin Kırzioğlu eseri sadeleştirerek Nihal Atsız'ın "Osmanlı Tarihleri" serisi arasında yayımlamıştır (1949). Ali Emîrî neşri, nâşirin Yanya vilâyetinin Delvine kazasında 1896'da bulduğu, 1005 (1596) yılında müellif nüshasından istinsah edilen bir yazmaya dayanmaktadır. Kırzioğlu'nun neşrinde ise yine Ali Emîrî tarafından daha sonra bulunan, Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı (Tarih, nr. 203), 1008 (1599) yılında istinsah edilmiş başka bir nüsha esas alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan b. Mahmûd-ı Bayatî, *Câm-ı Cem-âyîn* (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331; a.e. (nşr. Kırzioğlu Fahrettin), *Osmanlı Tarihleri I*, İstanbul 1949, s. 371-403; *Osmanlı Müellifleri*, III, 29; Atsız, *Dokuz Boy Türkleri ve Osmanlı Sultanları Tarihi*, İstanbul 1939, s. 27; Babinger (Üçok), s. 34; Paul Wittek, "Der Stammbaum der Osmanen", *Isl*, XIV (1925), s. 94-100; *TA*, V, 441.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

CÂMASBNÂME

(جاماسب نامه)

Divan edebiyatında
klasik mesnevi konularından biri,
XV. yüzyıl şairi Mûsâ Abdî'nin
bu konudaki manzum eseri.

İlk örneklerine Farsça'da rastlanan *Câ-mâsbnâme*'lerin aslı, Keyâniler'den Şah Gûştasb'ın kâinat ve yaratılışa ilgili sorularına, İran mitolojisinde ileri görüşlü

ve hakim diye nitelendirilen Vezir Câm-asb'ın verdiği cevaplardan oluşan, Pehlevîce yazılmış yaklaşık 500 beyitlik bir risâledir (*Gr. IPh.*, II, 110; Rızâzâde-i Şafak, s. 53). Bu soru ve cevaplarda çeşitli dinî ve ahlâkî konular ele alınmış, Keyûmert'ten Lohrasb'a kadar olan dönemin tarihi ve İran hükümdarlarının efsaneleri anlatılmıştır. Risâlenin son kısımlarında İran ülkesinin geleceğinden ve Zerdüştdinindeki vaadlerden söz edilmiştir (*DMF*, I-II, 725). Eser Yeni Farsça'ya da çevrilmiştir (*Ferheng-i Fârsî*, V, 419).

Farsça kaleme alınan bir başka *Câ-mâsbnâme* ise Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) gizli ilimlerden bahseden "yıldıznâme" türünde otuz üç beyitlik mesnevisidir (bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4795, vr. 1^b).

Türkçe'de manzum ve mensur birkaç *Câmasbnâme* tercümesi mevcuttur. Bilindiği kadariyle bunların ilki, Ahmed-i Dâî'nin (ö. 824/1421'den sonra), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin aynı adlı eserinden biraz genişleterek yaptığı çeviridir. Yetmiş üç beyit olan mesnevi Farsça'sında olduğu gibi "feülün / feülün / feülün / feül" kalıbıyla kaleme alınmıştır. İsmail Hikmet Ertaylan iki nüshadan faydalanarak eseri eski harflerle yayımlamıştır (*Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri*, s. 75-78, 144-154).

Türkçe'deki en önemli *Câmasbnâme* çevirisi, XV. yüzyıl şairlerinden Mûsâ Abdî'ye aittir. Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Abdî, II. Murad devri şairlerinden olup eserinde adını Mûsâ, mahlasını Abdî olarak vermektedir (vr. 4^b-5^a). *Câmasbnâme*'yi II. Murad'ın isteği üzerine kaleme aldığını söyleyen Abdî (vr. 5^a, 118^a), onu aynı adı taşıyan bir kitaptan nazmen tercüme ettiğini bildirmekte (vr. 16^a), fakat eserin aslı ve dili hakkında bilgi vermemektedir. Muhtemelen Farsça mensur bir *Câ-mâsbnâme*'den tercüme edildiği belirtilen (Kocatürk, s. 219) Abdî'nin eseriyle Farsça *Câmasbnâme*'ler konuları bakımından birbirinden oldukça farklıdır. Bu husus, Abdî'nin eserini başka bir kaynaktan faydalanarak kaleme almış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Gibb, bunun *Bin Bir Gece Masalları*'ndaki "Yılanlar Kraliçesi" hikâyesinin manzum tercümesi olduğunu (*HOP*, I, 432), M. Melikoff ise Taberî tarihinden alındığını ileri sürmektedir (*JA*, s. 453). Ancak Abdî, Tevrat kaynaklı olan ve sonradan İslâmî şekle sokulan *Câmasbnâme*'nin konusunu daha geniş bir biçimde nazma çeken eserine pek çok telif unsurunu da katmıştır.

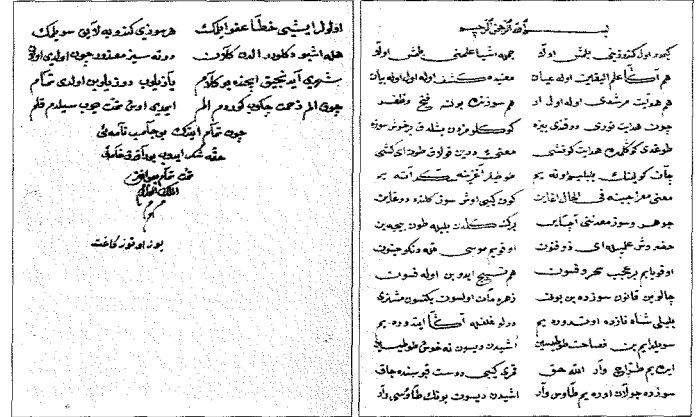


Câm-ı Cem-âyîn'in ilk sayfası (Millet Ktp., Tarih, nr. 203)

Abdi Câmâsbnâme'yi Bandırma'nın Aydıncık kasabasında bir yılda kaleme almış ve 833'te (1429-30) tamamlamıştır. 5122 beyitten meydana gelen mesnevi "fâilâtün / fâilâtün / fâilûn" kalıbıyla yazılmıştır. Eserde ayrıca aruzun değişik kalıplarıyla yazılmış seksen sekiz beyit tutarında on dört gazel vardır. Câmâsbnâme'de bundan başka mesnevi tarzında bir tevhid, bir na't, biri Sultan II. Murad, diğeri Sadrazam Hoca Mehmed Paşa için söylenmiş iki methiye ile gazel şeklinde bir de mersiye yer alır.

Dânyâl peygamberin oğlu Câmâsb'ın başından geçenleri ve Şahmaran'ın (Şâh-ı Mârân) yanında geçirdiği günleri anlatan Câmâsbnâme, iç içe girmiş birkaç hikâyeden meydana gelmektedir. Bunlar Bulkıya, Şah Sahre, Kaf dağı, Cihan Şah, Mürg Şah, Şah Peri, Gevhernigün Kaleşi, Şems Bânû, Kigal Hindî ve Giriftâr-ı Şehrişah hikâyeleridir. Masal unsurlarının hâkim olduğu eserdeki ana hikâyenin konusu şöyledir: Dânyâl peygamber kâinatın bütün sırlarını bilen, her derde çare bulan hikmet sahibi bir kimsedir. Öleceğine yakın hikmet dolu kitabını, doğacak çocuğuna büyüdükten sonra vermesi için hanımına teslim eder. Dânyâl'in ölümünden sonra doğan oğluna Câmâsb adı verilir. Câmâsb yedi yaşına girince annesi onu mektebe gönderir; fakat Câmâsb bir harf bile öğrenemez ve her hangi bir sanatta da başarı sağlayamaz. Bunun üzerine dağdan odun getirip satmaya başlar. Bir gün arkadaşlarıyla çıktıkları dağda yağmur dolayısıyla bir mağaraya sığınır ve burada bal dolu bir kuyu bulurlar. Kuyuya inen Câmâsb'a arkadaşları ihanet ederek balı alırlar ve onu kuyu dibinde bırakıp giderler. Kuyuda açtığı bir delikten yerin altına giren Câmâsb bir sarayla karşılaşır. Bura-

Câmâsbnâme'nin
manzum
nüshalarından
birinin
ilk ve son
sayfaları
(Millet Ktp.,
Ali Emîrî,
Manzum,
nr. 1202)



sı yılanlar ülkesidir. Ancak yılanların şahı Şahmaran kendisine iyi muamele eder ve ikramda bulunur. Câmâsb başından geçenleri anlatır, Şahmaran da ona Bulkıya hikâyesini nakleder. Daha sonra Câmâsb Şahmaran'dan kendisini yurduna göndermesini rica eder. Şahmaran, gördüklerinden hiç kimseye bahsetmemesi şartıyla onu bal kuyusundan dışarı çıkarır. Bu sırada ülkenin hükümdarı olan Keyhusrev çok hastadır. Hastalığına Şahmaran'ın etinden başka hiçbir şeyin çare olamayacağını öğrenen hükümdar Câmâsb'dan Şahmaran'ın yerini söylemesini ister. O da öldürüleceği korkusu ile sırrını açıklar. Şahmaran tılsımia yakalanıp öldürülür ve etinden yapılan ilaçla hükümdar kurtulur. Bu arada Câmâsb Şahmaran'dan öğrendiği ve babasının kendisine bıraktığı kitaptan edindiği bilgilerle bütün dünyanın sırlarına vâkıf büyük bir hakim olur.

Câmâsbnâme'nin yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (Ankara Cebeci Halk Ktp., nr. 239 [baş ve sona eksik, 2863 beyitlik bir nüsha]; TTK Ktp., nr. 429; Atatürk Üniversitesi Ktp., Seyfettin Özege, nr.

427; Koyunoğlu Müzesi Ktp., nr. 11.398; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 237; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 1202; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 587; Biblioteca Apostolica, Barb. Orientale, nr. 103 [Mevlânâ Mahmud tarafından XV. yüzyılda istinsah edildiği anlaşılan bu nüsha mevcut yazmaların en eskisidir]; Bibliothèque Nationale, nr. 1363; British Museum, Add., 24.962; Oxford Bodleian Ktp., nr. 2086; Biblioteca Vaticana, Turco, nr. 52.156; Leiden Ktp., nr. 1558 vb.).

Sade ve akıcı bir üslûpla kaleme alınan, Arapça, Farsça kelimelere az yer verilen Câmâsbnâme'de halk söyleyişine ve deyimlere oldukça sık rastlanır. Kelime hazinesi ve dil bilgisi bakımından Eski Anadolu Türkçesi'nin özelliklerini taşıyan eser üzerinde Şerif Ali Bozkaplan bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Türkçe'de Dâî ve Abdi'nin Câmâsbnâme'lerinden başka bir kısmı Abdi'nin eserinden faydalanılarak yazılmış, yer yer ondan alınmış bazı manzumeler ihtiva eden mensur Câmâsbnâme'ler de vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 9542 [1159/1746 tarihli]; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 161). Bunlardan 1196'da (1780) Yazıcı Öksüz'ün kopya ettiği ve yalnız Cihan Şah'ın maceralarını ihtiva eden nüshada hikâye Abdi'nin kenden daha geniş biçimde anlatılmaktadır (Kocatürk, s. 219). 1911 yılında Ahmed adlı bir halk şairi tarafından derlenen Muntâzetü'l-emâsîl / Şahmaran Hikâyesi ise Abdi'nin mesnevisinden kısaltılmıştır (a.g.e., s. 219). Ayrıca halk arasında dolaşan ve "Şahmaran" adıyla bilinen hikâyeler de (S. Abdullah Himmetzâde, Şahmaran Hikâyesi, İstanbul 1333; Süleyman Tefvik, Şahmaran [Hikâyesi], İstanbul 1341) Câmâsbnâme'den özetlenmiştir.



Câmâsbnâme'nin
mensur
nüshalarından
birinin iki
sayfası
(İÜ Ktp.,
TY, nr. 9542)

BİBLİYOGRAFYA :

Abdî, *Câmasbnâme*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 587; *Ferheng-i Fârsî*, V, 419; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Câmasbnâme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4795; Ahmed-i Dâî, *Câmasbnâme*, İÜ Ed.Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Seminer Kitaplığı, nr. 4028, s. 291-299; Gibb, *HOP*, I, 431-440; *Gr.IPh.*, II, 110; Ergun, *Türk Şairleri*, I, 183-186; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 357; a.mlf., "Anadolulu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumi Bir Bakış", *YT*, I/5 (1933), s. 379; İsmail Hikmet Ertaylan, *Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1952, s. 73-79, 144-154; Banarlı, *RTET*, I, 478-479; Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 216-220; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 126; Özege, *Katalog*, IV, 1623; Rızâzâde-i Şafak, *Târîh-i Edebiyyât-ı İran*, Tahran 1352 hş., s. 53; Âmil Çelebioğlu, *Sultan II. Murad Devri Mesnevileri* (doçentlik tezi, 1976), Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 272-291; Şerif Ali Bozkaplan, *Câmasb-nâme: Dil Özellikleri-Kısmî Transkripsiyon-Söz Dizini* (doktora tezi, 1989), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Abdî ve Câmasb-nâmesi", *Prof. Dr. Osman Nedim Tuna Armağanı*, Malatya 1989, s. 11-20; M. Mélikoff, "Sur Le Jamasname", *JA*, CCXLII (1954), s. 242-243, 453; *TA*, I, 31; XXXII, 109; *TDEA*, I, 9, 10; *DMF*, I-II, 725; Günay Kut, "Ahmed-i Dâî", *DİA*, II, 57.  MUSTAFA ERKAN

Câmedar kelimesi Memlük devlet teşkilâtında *cemdâr* (cemdâriyye) şeklinde kullanılmıştır. Sultanın muhafız birliğine mensup köleler arasından seçilen cemdârlar hükümdarın elbiselerine nezaret eder ve alaylarda sultanın arkasında bir bohça taşırlardı. Ayrıca hükümdarın başka hizmetlerini de görür ve hükümdar uyuyuncaya kadar yanından ayrılmazlardı. Uyuduktan sonra da kapısında sıra ile nöbet tutarlardı (Kalkaşendî, IV, 49). Cemdârların emîr veya reisine "re'sû nevbeti'l-cemdâriyye" denilirdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen), s. 133-134, 270; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, 321; Sübkî, *Mu'îdün-nî'am ve mübîdün-nîkam*, Beyrut 1407/1986, s. 34-35; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 44, 49, 60-61; Hasan Enverî, *İştilâhât-ı Divânî-yi Devre-yi Gaznevî ve Selcûkî*, Tahran 1355 hş./1936, s. 26; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 35, 228-229; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, İstanbul 1981, s. 228-229; M. Altay Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, Ankara 1983, II, 32, 34; İsmail Yigit, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1991, VII, 192, 210; "Cemdâr", *İA*, III, 88; *TA*, IX, 252; D. Ayalon, "Djamdâr", *EI*² (İng.), II, 421.  AYDIN TANERİ

CÂMEDAR

(جامدار)

Bazı İslâm devletlerinde hükümdarın elbiselerine nezaret eden saray görevlisi.

Farsça *câme* (elbise) ve *dâr* (tutan, sahip olan) kelimelerinden oluşan bu tâbire Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular gibi İslâm devletlerinin saray teşkilâtlarında rastlanmaktadır. Ortaçağ'da hil'at vermek saraylardaki en yaygın ve en eski âdetlerden biriydi. Bu maksatla yapılan ve içinde kumaşların ve hazır elbiselerin bulunduğu *câmehâne* adı verilen odalar vardı. Hil'at verilme istenen kişi iki hâcib tarafından bu elbiselerin bulunduğu odaya götürülür ve kendisine uygun bir elbise (hil'at) giydirilirdi.

Câmedarlık saraydaki önemli görevlerden biriydi. Hükümdarın elbiselerine bakmakla yükümlü olan câmedarlar onun elbiselerini giyip çıkarmasına da yardımcı olurlardı. Bunlar arasında terfi ederek önemli mevkilere yükselenler de vardır. Meselâ Gazneli Mesud zamanında câmedar olan hâcib Yarik Toğmuş daha sonra ordu kumandanlığına kadar yükselmişti.

CÂMEGÂH

(جامگاه)

Doğu hamam mimarisinde hamama girerken elbiselerin çıkarılıp bırakıldığı, câmekân da denilen soyunma yeri (bk. HAMAM).

CÂMEKİYYE

(الجامكية)

Vakıflardan veya devlet bütçesinden verilen aylık anlamında kullanılan bir İslâm hukuku terimi.

Farsça'da "elbise parası; hizmetçilere verilen ücret, maaş" anlamlarına gelen *câmegî* kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir. Maaşlı kişilere de *câmegî-hâr* denilmektedir. Câmekiyye İslâm hukukunda ve özellikle Osmanlı uygulamasında bir hukuk terimi olarak devlet hazinesinden veya bir vakfın gelirinden genellikle aylık şeklinde verilen maaş ve tahsisat mânasında kullanılmıştır.

Vakfın gelirinden vakıf görevlilerine veya vakıftan faydalananlara (mevkûfün aleyh) verilen maaş ve tahsisatlara *vazife* adı verilmektedir. Müretteb de de-

nen bu vazifeler aylık olarak veriliyorsa *câmekiyye* veya *rızık*, altı aylık veya yıllık olarak veriliyorsa *atâ* adını alır. Bütün vazifelerde olduğu gibi câmekiyye adıyla ödenenler de verilen şahsın durumuna, ayrıca verilme sebebine göre hukukî açıdan ayrı ayrı nitelendirilmektedir. Câmekiyye bir hizmet karşılığı veriliyorsa hukukî bakımdan bir ücret mahiyetindedir. Hizmet karşılığı değilse ya fakirlere verilen sadakadır, yahut söz konusu tahsisatı vakfedenin şartı gereği bir hizmet karşılığı olmadan zengine verilir ki buna da *sıla* adı verilir. Osmanlı uygulamasında daha çok bir hizmet karşılığı olmadan verilen aylık maaş ve tahsisatlara câmekiyye denilmiştir. Ancak fıkıh kitaplarında böyle bir ayırım yapılmamaktadır.

İslâm hukukundaki bütçe esaslarına göre devlet başkanı, kaynağı cizye, haraç ve benzeri şeyler olan gelirler faslından (beytümâl-i harâcî) uygun gördüğü kimselerle ihtiyaç sahibi kişilere (askerler, âlimler, fakirler) aylık, altı aylık veya yıllık olarak belli bir tahsisatta bulunabilir. Bu tür tahsisatın aylık olanlarına da vakıflardan yapılan ödemelerde olduğu gibi câmekiyye veya rızık, diğerlerine ise atâ denilmiştir. Osmanlı uygulamasında Hz. Peygamber'in neslinden gelen seyyid ve şeriflere, son zamanlarda ise Osmanlı sülâlesinden gelenlere bu çeşit tahsisatlar ayrılmıştır.

Câmekiyye İslâm hukukundaki mücerred haklar grubuna girer. Bu tür hakların başkalarına bedelli veya bedelsiz olarak devredilip edilemeyeceği hukukçular arasında tartışılmıştır. Hanefîler'in bir grubu ile diğer İslâm hukukçuları bu çeşit hakların, dolayısıyla câmekiyyelerin başkasına devredilemeyeceğini, meselâ satım akdine konu teşkil edemeyeceğini belirtmişlerdir. Bazı Hanefî âlimleri ve özellikle Osmanlı hukukçuları ise câmekiyyenin de içinde bulunduğu bu tür hakların bedelli veya bedelsiz olarak başkasına devredilebileceğini (nüzü'l anîl-vezâif, ferâğ) kabul etmişlerdir. Bilhassa sadaka ve sıla mahiyetindeki câmekiyyelerin buna dahil edilmemesi gerektiğini savunan görüşlere rağmen, 1295 (1878) tarihinde söz konusu hakların devredilebileceğini destekleyen resmî bir karar da çıkarılınca, câmekiyyeler birer çek gibi tedavül etmeye başlamış ve vakıfların bozulmasında bu uygulamanın da büyük tesiri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Burhân-ı Kâti' Tercümesi, I, Tekmile, s. 82; Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat*, I, 639, 640; Osmanlı Temyiz Mahkemesi Kararı (I. HD), Ceride-i Adliyye, nr. 2355-2369; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VIII, 205, 218, 219; Zerkeşî, *l'âmû's-sâcid*, Kahire 1403/1982, s. 397; Kalkaşendî, *Şubhu'l-â'sâ*, III, 453, 455, 460, 519; IV, 41; V, 140; XI, 42, 322; XIII, 100; XIV, 398; İbn Nüceym, *el-Bahr*, V, 247-248; a.mlf., *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekil), Kahire 1387/1968, s. 201; Hamevî, *Çamzû'uyû-ni'l-beşâ'ir*, İstanbul 1290, s. 313-314; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 434, 517-520; Dede b. Bahşî b. İbrâhim, *Risâle fî emvâli beytilmâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve meşârifihâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3560, vr. 10^b-11^a; Ali Haydar, *Tertibü's-sunâf fî ahkâmî'l-vukûf*, İstanbul 1340, md. 115; Bilmen, *Kamus*², IV, 291; Hilmi Ergüne, *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*, İstanbul 1973, s. 75; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1988, s. 268-269, 272-273, 433; Pakalın, I, 256; Hussain Monés, "Djâmakıyya", *El*² (İng.), II, 413-414; Dihhudâ, *Lûgatnâme*, X, 97-98; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 564.



AHMET AKGÜNDÜZ

CÂMEŞÜYÂN

(جامه شويان)

Osmanlı saraylarında
çamaşırları yıkamakla görevli olan
kimselere verilen ad.

Farsça **câme** (elbise) ve **şüy** (yıkayan) kelimelerinden yapılmış olan **câmeşüyân** çoğul şeklidir. Türkçe'de kullanılan **çamaşır** kelimesinin de buradan geldiği kabul edilmektedir. Harem'e ait çamaşırları yıkayanlara câmeşüyân-ı hâssa, bunların âmirine "câmeşüy usta" veya "çamaşırcıbaşı", bunun maiyetindeki kalfaların en kıdemlisine "ikinci" denirdi. Çamaşırcıbaşının emrinde çamaşırcılarla "müteferrika" denilen çamaşırcı müstahdemler vardı. XVIII. yüzyılın ortalarında çamaşırcıbaşının yevmiyesi 12 akçe idi. Has Oda kadrolarında boşalmalar olursa güğümcübaşı ve peşkir ağası ile birlikte çamaşırcıbaşı da oraya nakledilirdi. Çamaşırcı usta uzun etekli entari giyerdi. Belirli maaşından başka yılın belli zamanlarında yapılan bazı bağışlardan ve giyecek yardımlarından da faydalanırdı. III. Ahmed zamanında (1703-1730) câmeşüy ustaya 100 kuruş yardım yapılmış, 1786 yılında ise "hatab-bahâ" adıyla 85 kuruş odun parası ihsan edilmişti. Öteki ustalar gibi bunun da emeklilik hakkı vardı. Çamaşırcılar arasında boş yer olursa çamaşırcı şâkirdlerinin kıdemlileri çamaşırcı olurdu. Onlardan boşalan kadrolara da acemilerden nefer alı-

nırdı (BA, MD, nr. 6, s. 135; nr. 9, s. 14). Topkapı Sarayı'ndan başka Edirne Sarayı, Eski Saray, Galata Sarayı ve İbrâhim Paşa Sarayı'nda da acemilerden çamaşırcı olarak hizmet eden görevliler vardı (BA, MD, nr. 64, s. 42, 44, 139). Buralarda belirli süre çalışan çamaşırcılar kapıkulu ocaklarına verilir.

Topkapı Sarayı'nın çamaşırhaneşi **şimşirlik** tarafında bodrumda idi. Çamaşırcı ustanın dairesi de bu civardaydı. Klasik dönemde Harem halkının çamaşırları taş tekneler içinde yıkanır. XIX. yüzyılda sarayın Dolmabahçe'den Yıldız'a taşınmasından sonra çamaşır yıkama usulünde de bazı değişiklikler olmuştur. II. Abdülhamid zamanında padişahın çamaşırları beyaz elbiseli çamaşırcı kalfalar tarafından gümüş leğenler içinde yıkanır, yıkanan çamaşırlar bahçede sadece padişaha ait çamaşır iplerinde kurutulur, daha sonra da yine çamaşır kalfaları tarafından ütülenir ve hünkâr dairelerinde görevli dördüncü hazinedara teslim edilirdi (Osmanoğlu, s. 87). Enderun halkının çamaşırlarını ise **Seferli Koğuşu***nın iç oğlanları yıkardı.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 6, s. 135; nr. 9, s. 14; nr. 64, s. 42, 44, 139; TSMA, D 2233, 7992, 8075, 9385, 9917, 10.052; Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları*, I, 58, 118, 138, 401; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, s. 14, 303, 401, 460-461; J. B. Tavernier, *Topkapı Sarayı'nda Yaşam* (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 29, 76; M. Çağatay Uluçay, *Harem*, Ankara 1985, s. 34, 133-134, 140-141; Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul 1986, s. 87; R. Ekrem Koçu, *Topkapı Sarayı*, İstanbul, ts., s. 129-130; a.mlf., "Çamaşırcı Başı", *İst.A*, VII, 3698; Pakalın, I, 252, 324.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

CAMİ

- I. DİNİ ve SOSYOKÜLTÜREL TARİHİ
- II. MİMARİ TARİHİ
- III. DİNİ HÜKÜMLER

I. DİNİ ve SOSYOKÜLTÜREL TARİHİ

A) Cami ve Mescid Kavramları. Arapça **cem'** kökünden türeyen, "toplayan, bir araya getiren" anlamındaki **câmi'** kelimesi, başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılan **el-mescidü'l-câmi'** (cemaati toplanan mescid) tamlamasının kısaltılmışı şeklindedir. "el-Mescidü'l-câmi'" tabiri, Taberânî'nin bir rivayetine göre bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır (*el-Mu'cemü'l-evsaf*, I, 143). Ancak hadisin râvilerinden

birinin tenkit edilmiş olmasını (*Mecma'u'z-zeva'id*, II, 46) göz önüne alarak bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Bununla beraber bazı hadis senedlerinde geçen ifadelerden, bu tabirin tâbiîn döneminde kesin olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Ebû Ömer el-Kindî'nin *el-Vülât ve'l-kuğât*'ında kadıların mescidlerdeki kazâ faaliyetlerinden bahsedilirken "el-mescidü'l-câmi'" tabirine yer verildiği halde zeylinde zaman zaman sadece "el-câmi'" ifadesinin geçmesi, hicrî IV. (X.) yüzyılın başlarında "camî" kelimesinin tek başına kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Daha sonra, içinde cuma namazı kılınan ve hatibin hutbe okuması için minber bulunan mescidler cami, minberi bulunmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük mâbedler ise sadece mescid olarak anılır olmuştur. V. (XI.) yüzyıl hukukçularından Mâverdî ve Ebû Ya'lâ da bu ayrımı açıkça belirtirler. Ancak Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksâ ve genellikle mezhep imamlarıyla ileri gelenlerinin kabirlerinin bulunduğu camilere de mescid denilmektedir.

Mescid, Arapça'da "eğilmek, tevazu ile alını yere koymak" mânasına gelen **sücûd** kökünden "secde edilen yer" anlamında bir mekân ismidir. Secde namazın rükunleri içinde en önemlisi, Kur'an'a göre insanın daha ilk yaratılışında şahit olduğu bir hürmet ifadesidir (el-Bakara 2/34). Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre kulan Allah'a en yakın olduğu an secde anıdır (Nesâî, "Ta'tbîk", 78).

Kur'an-ı Kerîm, hadisler ve ilk İslâm kaynaklarında cami karşılığında mescid kelimesi geçmektedir. Bu kelimenin Sâmi kökenli dillerde telaffuz ve anlam bakımından benzerleri vardır. Meselâ milâttan önce V. yüzyıla ait olduğu tesbit edilen yahudi Elephantine papirüslerinde kelime "ibadet yeri" anlamında geçmektedir. Milâttan önce I. yüzyılda yaşayan ve "Ölüdeniz yazmaları" kendilerine izâfe edilen Esseniler de ibadet yerlerine mescid diyorlardı.

Zeccâc, Hz. Peygamber'in, "Yeryüzü bana -teyemmüm için- temiz ve mescid kılındı" hadisini delil göstererek ibadet edilen her yerin mescid olduğunu söyler. "İçlerinde Allah'ın adının anıldığı mescidlere girmeyi yasaklayan ve onları tahribe çalışandan daha zalim kim olabilir?" (el-Bakara 2/114) âyetini de, "Allah'ın dinine muhalefet edenden daha zalim kim olabilir?" şeklinde açıklar (*Lisânü'l-Ârab*, "scd" md.). Kur'an'da, "içinde Allah'a iba-

det edilen yer" şeklindeki genel anlamıyla mescid Ehl-i kitab'ın mâbedleriyle beraber zikredilmektedir: "Allah insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmeseydi her halde manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılıp giderdi ki buralarda Allah'ın adı çok anılır" (el-Hac 22/40). İbn Haldûn da kelimeyi, hangi dine ait olursa olsun, genel olarak ibadet yerleri için kullanmıştır (*Mukaddime*, s. 635). Herhalde bundan dolayı ashtaptan bazıları Ehl-i kitab'ın mâbedlerinde namaz kılmakta bir mahzur görmemişlerdir. Çekindikleri nokta ise Tevrat'ın da buralarda bulunmasını yasakladığı resim ve heykellerdi (bk. Buhârî, "Şalât", 54).

Mescid kelimesi Kur'an'da tekil ve çoğul olarak, ayrıca sıfat tamlaması şeklinde birçok yerde geçer. Kâbe ve çevresini ifade eden Mescid-i Harâm on beş yerde, Mescid-i Nebevî veya Mescid-i Kubâ'nın kastedildiği "takvâ temeli üzerine kurulu mescid" (et-Tevbe 9/108), Kudûs haremının kastedildiği Mescid-i Aksâ (el-İsrâ 17/1) ve münafıkların Hz. Peygamber'e suikast tertiplemek üzere bina ettikleri Mescid-i Dirâr (et-Tevbe 9/107) birer âyette zikredilmektedir. Mescid kelimesinin çoğulu olan **mesâcid** Kur'an'da altı yerde geçer. Buralarda genel olarak mescidler kastedilmekle beraber kelimenin aynı zamanda mimli masdar ve alet isminin de çoğulu olması sebebiyle, "Secdeler Allah içindir" (el-Cin 72/18) âyeti, "Secde organları veya secde yerleri (mescidler) Allah'ındır" şeklinde de anlaşılabilir.

Kehf sûresinde geçen ve Ashâb-ı Kehf'in üzerine yapılan binanın mescid olarak zikredilmesi (18/21), Ehl-i kitab'ın peygamber ve azizlerinin kabirleri üzerine yaptıkları binaları bu şekilde adlandırdıklarını ve bunların içinde ibadet ettiklerini gösterir. Nitekim Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme Habeşistan'a hicret ettiklerinde resimlerle süslenmiş böyle mescidler görmüşlerdir. Bu durumu Hz. Peygamber'e haber verince Resûlullah, hristiyanların, içlerinden sâlih bir kişi öldüğünde onun kabri üstüne mescid inşa ettiklerini ve içine resimler yaptıklarını, bu kişilerin kıyamet gününde mahlûkatın en kötülerini olacağını belirtmiş, bu hareketlerinden dolayı yahudi ve hristiyanları lânetlemiştir (Buhârî, "Şalât", 45, 54; Müslim, "Mesâcid", 16-23).

Osmanlılar döneminde padişahlar tarafından inşa ettirilen büyük camilere "selâtin camileri", vezirler ve diğer devlet ricâli tarafından yaptırılan orta bü-

yüklükteki camilere bânisinin adına izâfeten sadece cami, küçük olanlara da mescid denilmiştir (Arseven, I, 219). Mescidlerin cuma namazı kılınan camiye tahvilî ise berat ve izinle olmaktadır (mesele Çorum'daki bir mescidin camiye tahvilîyle ilgili 13 Cemâziyelevvel 1209 tarihli bir arıza için bk. BA, Cevdet-Evkaf, nr. 721).

Batı dillerinde cami karşılığı olarak kullanılan **mosque**, **mosquée** vb. kelimelerin mescidin farklı telaffuzundan doğduğu söylenmektedir.

"Namaz kılınan yer" demek olan **mu-sallâ**, Hz. Peygamber döneminde bayram ve cenaze namazı kılınan yerler için kullanılmıştır. Yol boylarındaki üstü açık mescidlere ise Farsça'da **namazgâh** denilmiştir.

Kur'an'da biri çoğul (mehârîb) olmak üzere beş yerde geçen **mihrâb** kelimesi de dilcilerin çoğuna göre mescid anlamındadır. Makrîzî, Mısır'da bazı mihraplardan söz eder ki (*el-Hıta*, II, 455) bununla mihrapları olan musallâları kastetmektedir.

B) İlk Camiler. 1. İslâm Öncesi. Hz. Âdem'in yeryüzüne ilk ayak bastığı yer kabul edilen Serendib'de (Seylan) (Taberî, I, 121; Hâzin, I, 108) Âdem tepesinde bulunan dev bir ayak izi burada yaşayan Budistler'ce Buda'ya, Hindûlar'ca Şiva'ya, müslümanlarca da Hz. Âdem'e izâfe edilir. İbn Haldûn, Serendib'de Hz. Âdem'e nisbet edilen bir mescidden söz edildiğini, ancak bunun güvenilir bir rivayet olmadığını söyler. Burada Hz. Âdem'e mahsus bir mescidin bulunması mümkünse de Kur'an'ın bildirdiğine göre "insanlar için inşa edilen ilk beyt (mâbed)" Kâbe'dir (Âl-i İmrân 3/96). Rivayete göre onun da ilk bânisi Hz. Âdem'dir. Ebû Zerr'in sorduğu sorular üzerine Hz. Peygamber yeryüzünde ilk mescidin Mescid-i Harâm, ikincisinin ise Mescid-i Aksâ olduğunu açıklamıştır (Buhârî, "Enbiyâ", 40; Müslim, "Mesâcid", 1-2). Aynı hadiste aralarının zaman olarak kırk yıl olduğunun belirtilmesi, Hz. İbrâhim ve Süleyman'ın eski temelleri üzerine bunları yenilediklerini göstermektedir. Bu mescidlere "beyt" denilmiş, Kâbe için "el-Beyt" (el-Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97), "Beytülharâm" (el-Mâide 5/2, 97), "Beytülâtik" (el-Hac 22/29, 33) ifadeleri kullanılmıştır. Mezmurlar'daki, "Ne mübârektir senin beytinin sakinleri ki daima sana hamdederler. Ne mübârektir o insan ki kuvveti sendendir. Beytine giden yollara gönül veren adam Be-

ka vadisinden geçerken orayı pınara döndürür (Mezmurlar, 84/6-7) cümleleri, Hz. Dâvûd'un Kâbe'ye duyduğu özlemin bir ifadesi olmalıdır. Batlamyus'a izâfe edilen Asya'nın "altıncı haritası"nda Makoraba (mâbed) adıyla kaydedilen Mekke, Eskiçağ'lardan beri mescidin yeri olarak bilinmekteydi.

2. İslâm'ın Ortaya Çıkışından Sonra. a) Hicretten Önce. Hz. Peygamber İslâmiyet'i tebliğe başladığı zaman Mekke müşriklerinin büyük bir tepki gösterdiği bilinmektedir. Kendisine yapılan baskı ve hakaretlere rağmen zaman zaman Mescid-i Harâm'da Hacerülesved ile Rûknülyemânî arasında namaz kıları. İlk müslümanlar Dârüerkam'ı bir mescid haline getirmişlerdi. Ayrıca evlerinde, vadilerde gizlice ibadet ediyorlardı. Hz. Peygamber'in, "mirbed" denilen ağılların, harmanların temiz bölümlerinde namaz kıldığı rivayet edilir (Buhârî, "Şalât", 49; *Müsned*, II, 178; III, 404; IV, 85).

Hz. Ebû Bekir'in Mekke'deki evinin bahçesinde kendisi için yaptığı küçük mescid, özel olmakla beraber bir müslüman tarafından inşa edilen ilk mesciddir. Yalık sesiyle Kur'an okuyan Hz. Ebû Bekir, müşrik çocuk ve kadınlarının İslâm'a sempati duymasına vesile oluyor, bu da müşriklerin tepkisini çekiyordu. Hz. Ömer İslâmiyet'i kabul ettikten sonra müslümanlar Mescid-i Harâm'da açıkça namaz kılmaya başladılar (İbn Hişâm, I, 367).

Bazı rivayetler, Hz. Peygamber'in hicretinden önce Medine'de mescidler yapıldığını göstermektedir. Akabe biatlarından sonra müslümanların sayısı artınca Medine'de mescide ihtiyaç duyulmuştu. Akabe'de Resûl-i Ekrem'e ilk biat eden Ebû Ümâme Es'ad b. Zürrâre, Mescid-i Nebevî'nin yapıldığı arazideki bir hurma kurutma yerinin etrafını duvarla çevirerek mescid haline getirmişti. Kiblesi Kudûs'e doğru olan bu mescidde Ebû Ümâme arkadaşları ile birlikte namaz kıları. Hicretten önce burada cuma namazı da kılınmıştır (İbn Sa'd, I, 239).

İlk muhacirler Kubâ'ya geldiklerinde burada bir mescid yapmış ve Ebû Huzeife'nin âzatlısı Sâlim'in arkasında namaz kılmışlardı. Hz. Peygamber'in Medine'de ilk cuma namazını Benî Sâlim'in mescidinde (Mescid-i Âtike) kıldığına dair rivayet de (İbn Şebbe, I, 68) onların hicretten önce mescidlerinin olduğunu göstermektedir.

b) Hicretten Sonra. Medine ve Civarında Yapılan Mescidler. Hz. Peygamber hicret

sırasında Medine'ye 2 mil kadar uzaklıkta olan Kubâ'da Benî Amr b. Avf yurdunda Külsûm b. Hidm'in evinde bir müddet misafir oldu ve bir mescid inşa ettirdi. Temeli bir nevi merasimle atılan mescid, 66 × 66 zirâ ebadında dört duvardan ibaret bir yapı idi. Süheylî'nin kaydettiğine göre bu mescidin inşasını Hz. Peygamber'e tavsiye etmesi, mescid için taş toplaması ve yapılırken büyük gayret göstermesi sebebiyle Ammâr b. Yâsir'in İslâm'da ilk mescidin bânisi olduğu söylenmiştir (*er-Ravzû'l-ünûf*, IV, 266).

Hız. Peygamber Kubâ'dan Medine'ye doğru giderken yanlarından geçtiği kişiler kendisini davet ettiler. Ancak Resûl-i Ekrem devesinin serbest bırakılmasını istedi ve mescidin yapılacağı yerin tesbitini kastederek onun görevli olduğunu söyledi. Deve Mâlik b. Neccâr'ların evlerinin önünde bir düzlükte çöktü. Hız. Peygamber bu yeri Sehl ve Süheyl adlarındaki iki yetimden satın alarak Mescid-i Nebevî'yi yaptırdı (Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 45). Bu mescidin temeli de Kubâ'da olduğu gibi bir nevi merasimle atılmış ve Hız. Peygamber inşaatla bizzat çalışmıştır. Mescid-i Nebevî'nin ilk ölçüleri 100 × 100 zirâ idi. İlk yapının 60 × 70 zirâ ebadında olduğu ve sonradan genişletildiği de rivayet edilir. Daha Hız. Peygamber'in hayatında 200 × 200 zirâa (yaklaşık 90 × 90 m.) ulaştığı rivayeti ise doğru değildir (Semhûdî, I, 242). Mescidin arka kısmında fakir sahâbîlerin barınması için Suffe adıyla bir yer ayrılmış, doğu duvarı boyunca Hız. Peygamber ve ailesine ait zamanla sayıları dokuza çıkan odalar inşa edilmiştir. Yedi ay kadar süren inşaat sırasında Hız. Peygamber Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir kalmıştır.

Hız. Peygamber mahallelerde ve kabilelerin içinde müslümanların sayısı artınca buralarda mescidler inşa edilmesini emretti. Kısa bir müddet sonra Medine ve çevresinde birçok mescidin yapıldığı kaydedilmektedir. İbn Şebbe, bazılarında Hız. Peygamber'in de namaz kıldığı bu mescidlerin bir kısmını zikreder (*Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, I, 57-75). Belâzûrî'nin naklettiğine göre ise Mescid-i Nebevî ile Mescid-i Kubâ dışında Medine'de dokuz mescid vardı. Buralarda vakit namazları kılınmakla beraber cuma namazı sadece Mescid-i Nebevî'de kılınmaktaydı (*Ensâb*, I, 273). Ebû Dâvûd'un rivayetine göre bu mescidler şunlardı: Mescid-i Benî Amr b.

Mebzûl, Mescid-i Sâide, Mescid-i Ubeyd, Mescid-i Seleme, Mescid-i Râbih, Mescid-i Züreyk, Mescid-i Gıfâr, Mescid-i Eslem, Mescid-i Cüheyne. Bunlardan bir kısmının yeri ve kiblesi bizzat Hız. Peygamber tarafından tesbit edilmiştir (İbn Şebbe, I, 63).

Civar Kabilelerdeki Mescidler. Çeşitli kabileler İslâmiyet'i kabul ettikçe bulundukları yerlerde kendi adlarıyla anılan mescidler yapılmıştır. Buhârî, Hız. Peygamber zamanında mescidlerin kabilelere nisbet edildiğini ve bunun câiz olduğunu göstermek için eserinde, "Falan oğulları mescidi denir mi?" (باب هل يقال مسجد بني فلان) adıyla bir başlık açmıştır ("Şalât", 41). Hız. Peygamber'in yeni mescidler inşa edilmesiyle ilgili emrinden kısa bir müddet sonra mescid inşa etmeyen kabile kalmamıştı. Ancak Asr-ı saâdet'te mescidler sadece Medine ve çevresi gibi dar bir alana sıkışmış değildi. Buhârî'nin bir rivayetinden, Medine'ye oldukça uzak kabilelerde dahi camilerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Mescid-i Nebevî'den sonra içerisinde ilk cuma namazı kılınan mescid, Benî Abdülkays yurdundaki Cüvâsâ Mescidi'dir (Buhârî, "Cum'a", 11). Cüvâsâ, Arap yarımadasının doğusunda bugünkü Riyad ve Zehrân arasındadır. Benî Abdülkays'ın erken dönemde müslüman olduğu dikkate alınırsa mescidlerin daha o zamanlar çok geniş bir alana yayıldığı söylenebilir. Arkeolojik kazılar sonucunda bu mescidin yeri tesbit edilmiş ve temelleri açığa çıkarılmıştır. Mescidin abdest almak için yapılmış bir çeşmesinin olduğu anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber gönderdiği askerî birliklere, gittikleri yerlerde mescidi bulunan bölgeyi halkına dokunmamalarını emrederdi. Nitekim Yelemem'e oturan Cezîmeoğulları, üzerlerine gelen Hâlid b. Velîd'e müslüman olduklarını ispat etmek için mescidlerini göstermişlerdi (Vâkıdî, III, 875-884). Aynı şekilde Kızıldeniz sahilinde Kadîd yakınında ve Müreysî su kaynağı civarında oturan Benî Mustalik topraklarında da mescidler yapılmıştı.

İslâmiyet'i kabul eden kabilelerin bir kısmı eski mâbedlerinin yerine cami yapmıştı. Tâif'te Sakîf kabilesi, camilerini daha önce Lât'ın bulunduğu yere inşa etmişti; bir rivayete göre ise bunu bizzat Hız. Peygamber istemiştir (İbn Mâce, "Mesâcid", 3). Bazı eski mâbedlerin taşları da putlarla birlikte mescidlerin yapımında kullanılmıştır. İbnü'l-Kelbî'nin

naklettiğine göre Mekke ile Yemen arasındaki Tebâle'de bulunan ve Has'am, Becîle, Ezd ve Hevâzin kabilelerinden bir kısmının tapındığı Zülhalesa putu, Tebâle Camii'nin kapı eşiğine konulmuştu. Yemâmeliler de eski kiliselerinin yerinde onun enkazı ile cami inşa etmişlerdi.

C) Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Mescidler. 1. Fethedilen Yerlerde Mescidler. İslâmiyet Hulefâ-yi Râşidîn döneminde doğudan batıya, kuzeyden güneye çok geniş bir alana yayıldı. "Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder" (et-Tevbe 9/18) meâlindeki âyetle Hız. Peygamber'in, "Kim Allah rızası için bir mescid yaptırırsa Allah da bunun karşılığında ona cennette bir köşk ihsan eder" (Buhârî, "Şalât", 65; Müslim, "Mesâcid", 24, 25) hadisinden ilham alan Hulefâ-yi Râşidîn, ilk merhalede Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'de bazı yenileme ve genişletme çalışmaları yaptılar. Kudüs'ü fetheden Hz. Ömer, Mescid-i Aksâ'nın bir çöplük haline getirilmiş olan yerini tesbit ettirerek burada büyük bir mescid yaptırmıştır. Basit bir yapısı olmasına rağmen bu mescidde 3000 kişi namaz kılabilirdi. Hız. Osman Mescid-i Nebevî'yi daha da genişletip kaliteli inşaat malzemesi kullanmak suretiyle yeniden inşa ettirmiştir.

Müslümanların eline geçen yerlerde -fethediliş şekline göre- ya eski mâbedler kısmen veya tamamen camiye çevriliyor veya mâbedler oldukları gibi bırakılarak sadece yeni mescidler bina edilmek üzere bir arazi ayrılıyordu. Rivayete göre Dimaşk hicretin 14. yılında kısmen barış yoluyla fethedilmiş, iki taraftan şehre giren ordu tam ortada loannes (Yuhannâ) Kilisesi'nin bulunduğu yerde bulunduğu için mâbedin yarısı hristiyanlara bırakılmış, diğer yarısı camiye tahvil edilmiştir (İA, XI, 299). Humus'ta bulunan loannes Kilisesi de kısmen camiye çevrilmiştir. Ebû Ubeyde şehir halkıyla, canlarına ve mallarına dokunmamak, ayrıca şehir surları, kilise ve değirmenleri korunmak üzere anlaşma yapmış, adı geçen kilisenin dörtte birini bu anlaşmanın dışında tutmuştur (Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 137). Barış yoluyla fethedildiği için mâbedlerine dokunulmayan yerlerin sayısı pek çoktur. Bunlardan biri de Taberiye idi. Şürahbîl b. Hasene günlerce süren muhasara-

dan sonra şehri barış yolu ile fethetti. Yapılan anlaşmaya göre halkın canları, malları, çocukları, kilise ve evleri korunacak, ancak şehri terkedenlerin boş bıraktıkları evler alınacak ve cami için bir arazi ayrılacaktı (a.g.e., s. 122).

Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları daha sonraki dönemlerde örnek teşkil etmiştir. İslâm idaresine bağlanan şehirlerin halkıyla yapılan anlaşma şartlarına uygun olarak mâbedler muhafaza edilmiş ve halkın ibadetlerini serbestçe yapmasına izin verilmiştir. Hârûnürreşid, zamanın kadısı Ebû Yûsuf'a zimmîlere ait kilise ve havraların durumunu sorduğunda Ebû Yûsuf kilise ve havraları olduğu gibi bırakmalarını gerektiğini, dört halife ve kumandanlarının uygulamalarından örneklerle açıklamıştır (el-Harâc, s. 138).

2. Yeni Kurulan Şehirlerde Mescidler. İslâm toprakları genişleyince yeni yerlerin fethedilebilmesi ve fethedilen yerlerin muhafazası için özellikle askerî amaçlı yeni yerleşim merkezleri, ordugâh şehirleri kurulmuştur. Bunların ilk örnekleri Küfe, Basra ve Fustat'tır. Küfe, Hz. Ömer'in emriyle yer seçimi için uzun bir araştırmadan sonra Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından kurulmuştur. Şehir planında önce cami yeri tesbit edilmiş, güçlü bir okçuya dört yönde oklar atılarak bunların düştüğü yerin ötesine evlerin yapılmasına izin verilmiştir. Ana yollar 40, yan yollar 20 ve ara sokaklar da en az 7 zirâ olarak planlanmıştır. Mugîre b. Şu'be tarafından genişletilen Küfe Camii'ni daha sonra Ziyâd b. Ebîh büyük masraflarla tamir ettirmiştir. Cami 40.000 kişiyi alabilecek büyüklükte yapılmıştır. Her bir sütunu için 500 dirhem harca-yan Ziyâd zemine mozaik döşetmiştir.

Basra'nın yeri Utbe b. Gazvân tarafından tesbit edilmiş ve burada 14 (635-36) yılında sazdan bir cami yapılmıştır. Savaşa gidileceği zaman saz evler ve cami toplanıp bir yere yığılır ve dönüşte tekrar kurulurdu. Ebû Mûsâ el-Eş'arî valiliği sırasında camiye ve vali konağını kerpiçten yaptırmış, tavanını ise otlarla kapattırmıştır. Basra Camii de Ziyâd tarafından genişletilerek yenilenmiştir.

Fustat bugün Kahire'nin bulunduğu yerde harabeler üzerine kurulmuştu ve adını muhtemelen başlangıçta meskenleri oluşturan çadırlardan (fustat) almaktaydı (Makrîzî, I, 285-286). Hicretin 21. yılında (641-42) kurulmuş olan şehirde Amr b. Âs kendi adıyla anılan bir cami inşa ettirdi. Amr'ın sancağını diktiği bir bah-

çede kurulan bu cami 30 × 50 zirâ ebadında idi. Seksen kadar sahâbînin tesbit ettiği kiblesi doğuya doğru meyilli olmuş ve sonradan düzeltilmiştir.

Hz. Ömer, yeni kurulan yerleşim merkezlerinde bir merkez camisinin bulunmasını ve kabileler için ayrı mescidler inşa edilmesini istemiştir. Vakıf namazlarının kabile veya mahalle mescidlerinde kılınabileceğini belirtmiş, cuma günü ise herkesin büyük camide toplanmasını emretmiştir. Ebû Mûsâ, Sa'd ve Amr'a da buna dair mektuplar göndermiştir. Yeni kurulan yerlerde inşa edilen mescidler genellikle İbâd (Basra), Cezîme, Behdele, Anz ve Abs oğulları mescidleri gibi kabile adlarıyla anılıyordu. Âsım ve Simâk gibi şahıslara nisbet edilen mescidler de vardı.

D) Hulefâ-yi Râşidîn'den Sonra Mescidler. Emevîler ve Abbâsîler zamanında mescidler sayısı arttı ve mimari açıdan büyük gelişme gösterdi. Bu dönemde binlerce cami ve mescid inşa edilmiştir. Eskiden basit inşaat malzemesiyle yapılmış olanlar daha kaliteli malzemelerle yenilendi. Muâviye Küfe, Basra ve Fustat örneğinde olduğu gibi ortasında cami ve dârülmâre bulunan ordugâh şehri Kayrevan'ı tesis etti. Hz. Peygamber'in Medine'deki mescidi örnek alınarak birçok şehre yeni camiler yapıldı. Zaman zaman fethedilen yerlerdeki eski mâbedler cami olarak yeniden imar edildi. Hz. Ömer şehirlerde sadece bir cuma camii olmasını emrettiği halde Emevî ve Abbâsîler döneminde büyüyen şehirlerde birkaç cuma camiine ihtiyaç duyulmuştur.

İmara büyük önem veren halifelerden biri de Emevî Halifesi I. Velîd idi. Dünyanın sayılı mimari eserleri arasında kabul edilen ve onun eseri olan Şam (Dimaşk) Emeviyye Camii halen ayakta-
dır. Gerçi bu caminin asıl binasının yukarıda sözü edilen İoannes Kilisesi olup olmadığı henüz tam açıklığa kavuşmuş değildir. Velîd, kilisenin hristiyanlara bırakılan kısmının kendilerine satılmasını istemiş ve büyük bir servet teklif etmiş, ancak hristiyanlar bunu kabul etmeyince aradaki duvarı yıktırarak kilisenin tamamını mescide katmıştır. Ömer b. Abdülâzîz halife olunca hristiyanların şikâyeti üzerine ilâve kısmın geri verilmesini emretmiş, fakat bu defa da müslümanlar buna razı olmamışlardır. Zamanın fakihlerinden Süleyman b. Habîb el-Muhâribî, Dimaşk'ın savaşa fethedilen Gota adlı mahallinde önceden camiye

çevrilen kiliselerin tekrar eski statülerine kavuşturulması şartıyla hristiyanları razı etmiş ve cami olduğu gibi kalmıştır (Belâzûrî, *Fütûhu'l-buldân*, s. 122).

İslâm dünyasının her tarafında zamanla birçok cami inşa edilmiştir. İbn Havkal'ın verdiği bilgiye göre Palermo'nun merkezinde 300, yukarı kısımlardaki köylerinde 200 cami vardı (İA, VIII, 13). Müslümanların yaşadığı her köyde mutlaka bir cami bulunuyor, daha ilk asırlardan itibaren köy camilerinde cuma namazı kılınıyordu. Mısır'da hicretin 132. (750.) yılında köy camilerine minber konulmuştur.

Daha sonraki asırlarda devlet adamları güçlerinin simgesi olarak muhteşem camiler inşa ettirdikleri gibi bazı kişiler de cami yaptırmaya özel bir gayret göstermişlerdir. Böylece şehirlerdeki cami sayısı hızla artmıştır. Hicrî V. (XI.) yüzyılın başlarında Hâkim-Biemrillâh zamanında Mısır'da 800 cami, aynı yüzyılın ortalarında Bağdat'taki yüzlerce küçük mescidin yanında altı cuma camii vardı. Nuaymî, X. (XVI.) yüzyılda Dimaşk'taki 600'e yakın cami ve mescid hakkında bilgi verir (*ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, II, 303-370).

Fustat'ta kuruluş yıllarında cuma namazı sadece iki camide kılınıyordu. Bunlar Amr b. Âs ve el-Asker camileriydi. 259'da (873) el-Asker Camii yerini Ahmed b. Tolun Camii'ne bıraktı. 360'ta (971) bunlara Ezher Camii eklendi ve cuma camii sayısı üçe çıktı. 380'de (990) Hâkim - Biemrillâh, Maks ve Râside camilerini inşa ettirdi. Türkler'in hâkimiyeti döneminde cami sayısı 130'a ulaştı. Makrîzî bunların büyük bir kısmı hakkında bilgi vermektedir.

Osmanlılar döneminde de başta Bursa, Edirne ve İstanbul olmak üzere gelişen mimari üslûplarıyla birçok cami ve mescid yapılmıştır. Ayvansarayî'nin 1195'te (1781) yazdığı, Ali Sâti' Efendi'nin ilâveleriyle 1281'de (1865) yayımlanan *Hadikatü'l-cevâmi'e* göre XIX. yüzyılın ortalarında İstanbul'da 900'e yakın cami ve mescid bulunuyordu.

E) Caminin Fonksiyonları. 1. Mâbed Olarak Cami ve Caminin Kutsiyeti. Mescid başlangıçta idare, eğitim ve öğretim merkezi gibi değişik amaçlar için kullanılmışsa da onun asıl fonksiyonu bir mâbed oluşudur. Âyetlerde geçen, "Allah'ın adı anılan, sabah akşam tesbih edilip namaz kılınan evler" (en-Nûr 24/36); "İlk günden takvâ temeli üzerine kurulan

mescid, içinde namaz kılmana daha uygundur" (et-Tevbe 9/108); "Eğer Allah insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmeseydi içlerinde Allah'ın adının çokça anıldığı mescidler... yıkılıp giderdi" (el-Hac 22/40) vb. ifadeler buna delâlet eder. Hz. Peygamber, bir kişinin mescide girip kayıp devesini sormasını hoş görmeyerek mescidlerin ibadet yeri olduğunu ima etmiş ve yapılaş maksatlarına uygun olarak kullanılmalarını istemiştir (İbn Mâce, "Mesâcid", 11).

İslâmiyet'te bütün yeryüzü mescid kabul edilmekle beraber namazların cemaatle camide kılınması, gerek sevap bakımından gerekse sosyal yönden büyük bir önem taşır. Ashaptan bazıları, farz namazları evlerde kılıp camiye gitmemeyi Hz. Peygamber'in sünnetini terketme olarak yorumlamışlardır (Nesâî, "İmâmet", 50; Ebû Dâvûd, "Şalât", 46). Cuma ve bayram namazları ise mutlaka cemaatle kılınır. İslâmiyet yılda bir defa her renkten ve sınıftan müslüman cemaatin ilk mescidde (Mescid-i Harâm) dünya çapında, her cuma da merkezî camilerde bölge çapında bir araya gelip topluca ibadet etmesini emretmiştir.

İbadet için belli bir yere çekilmeyi ifade eden i'tikâfa en elverişli mekânlar Kur'an'a göre camilerdir (el-Bakara 2/187). Hz. Peygamber her ramazan ayında Mescid-i Nebevî'de kurulan özel bir çadıra i'tikâfa girerdi.

Hz. Peygamber'in bir hadisine göre, adının anıldığı ve kendisine kulluk görevinin yerine getirildiği yerler olarak mescidler Allah'a en sevimli mekânlardır (Müslim, "Mesâcid", 288). Allah Teâlâ mescidleri nurunun aydınlattığı yerler olarak zikreder (en-Nûr 24/35-36). Bu bakımdan orada edeple hareket edilmesi emredilir.

Cenâb-ı Hak ilk mescidi "evim" (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26) ve "bu beytin rabbi" (Kureys 106/3) ifadeleriyle yüceltmıştır. Bundan dolayı Kâbe'ye "Beytullah" denilmiştir. Mâbed veya mâbedlerin bulunduğu yerler için "beytullah" ve benzeri ifadeler Ahd-i Atîk'te de rastlanır. Hz. Peygamber bu ifadeyi diğer mescidler için de kullanmıştır (bk. Ebû Dâvûd, "Vitr", 14; İbn Mâce, "Muḥaddime", 17). Ancak Resûl-i Ekrem Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'ya özel bir değer atfetmiş, buralarda yapılan ibadetin diğer mescidlerde yapılandan daha faziletli olduğunu söyle-

miştir (bk. Müslim, "Hac", 250). Bunların dışında Hz. Peygamber'in içinde ibadet etmeyi en çok sevdiği mescid, İslâm'da ilk mescid olan Mescid-i Kubâ'dır. Kendisi her cumartesi burayı ziyaret ederdi.

Resûl-i Ekrem, şeytandan Allah'a sığınarak ve rahmet kapılarının açılması dileyerek mescidlere sağ ayağı ile girer ve Allah'ın lutfunu temenni ederek çıkardı (İbn Mâce, "Mesâcid", 13). Mescide girdiğinde iki rek'at "tahiyetü'l-mescid" namazı kılardı (Buhârî, "Şalât", 60).

2. Eğitim-Öğretim ve Kültür Merkezi Olarak Mescid. Hz. Peygamber'in, bir gün mescide girdiğinde cemaatin bir kısmını dua ve zikirle, diğer bir kısmını ilimle meşgul halde görüp, "Ben muallim olarak gönderildim" diyerek ilimle meşgul olanların yanına oturması (İbn Mâce, "Muḥaddime", 17). Asr-ı saâdet'te mescidin eğitim ve öğretim alanındaki fonksiyonunu göstermeye yeterlidir. Hatib el-Bağdâdî, ilim meclisinin zikir meclisine üstünlüğü hakkında bir konu açarak buna dair rivayetleri sıralar (*el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 10-12). Mescidin bu fonksiyonunun İslâm'dan önceye giden bir geçmişi vardır. İmrân'ın karısının, doğacak çocuğunu mescidde yetiştirmek üzere adaması (Âl-i İmrân 3/35-37), Mescid-i Aksâ'nın buna uygun bir planı olduğunu gösterir.

İslâm'da ilk eğitim ve öğretim faaliyetleri Mekke döneminde Dârülerkam'da başlamış, Medine'de Mescid-i Nebevî'nin inşasından sonra buna hız verilmiştir. Mesciddeki öğretim faaliyetleri "meclis" kelimesiyle ifade edilir. Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'deki derslerine "meclisü'l-ilm" denilmiştir ki bu ilk asırdaki hadis derslerini ifade ediyordu. Bu meclislerde Hz. Peygamber'in etrafında iç içe daire şeklinde oturan dinleyici grubuna "halka" denilmiştir (Buhârî, "İlim", 8). Halkalara ders vermede bazı sahâbîler de kendisine yardımcı olmuştur. Ubâde b. Sâmî bunlardan biriydi ve mescidde Kur'an ve okuma yazma öğretiyordu.

Mescidde barınan ve sayıları zaman zaman 400'e kadar çıkan (Kettânî, II, 232-233) ashâb-ı Suffe, vakitlerinin büyük bir kısmını öğrenimle geçiriyordu. İçlerinden bir kısmı sırf bunun için ticaret, zanaat ve tarım gibi işlerden çekilmişti.

Mescidde eğitim ve öğretim sadece erkeklere münhasır değildi; kadınlar için de Mescid-i Nebevî'de ayrı bir gün tahsis edilmişti. Kadınların dinî konuları

lardaki geniş kültürleri, kendilerine Hz. Ömer gibi sertliğiyle tanınan bir halife-ye çekinmeden itiraz edebilme cesareti vermiştir. Nitekim Hz. Ömer, mehirlerle sınırlama getiren kararından bir hanımın itirazı üzerine vazgeçmiştir.

Mezhep imamları camide yetişmişler ve buralarda ders okutmuşlardır. İmam Şâfiî küçük yaşlarda mescidlerdeki ders halkalarına katılmış, daha sonra buralarda ders vermiştir. Ebû Hanîfe kendi mescidinde ders okutur, talebelerinin mescidde yüksek sesle müzakere yapmalarına müsaade ederdi. İmam Mâlik Mescid-i Nebevî'de, Hasan-ı Basrî Basra Camii'nde öğretimle meşgul olmuşlardır. Tefsir, hadis, tarih, mantık, matematik, cebir, tıp alanlarında oldukça bilgi sahibi olan Taberî gününün bir kısmını eser yazmaya, bir kısmını mescidde ders vermeye ayırırdı.

Bağdat camilerinde çeşitli konularda dersler verildi. Buralara hoca tayini "nakibü'n-nükabâ" veya "nakibü'l-Hâşimiyîn" denilen resmî bir görevli tarafından yapıldı. Bu görevli aynı zamanda derslerin sükûnet içinde geçmesini sağladı. Bağdat'taki camilerden farklı olarak Dimaşk ve Kahire camilerinde zâviyeler bulunurdu. Nitekim Emeviyye Camii'nde ve Kahire'deki Câmîu'l-atîk'te sekizer zâviye vardı ki bu sayı Osmanlılar döneminde Süleymaniye Medresesi'ne örnek teşkil etmiştir.

Mescidler sadece dinî eğitim ve öğretimin yapıldığı yerler değildi. Kur'an ve hadisi anlamadaki öneminden dolayı daha ilk asırlardan itibaren edebiyat, bilhassa eski Arap şiiri de bu derslerin konuları arasına girmiştir. Tâbiînden Saîd b. Müseyyeb, Mescid-i Nebevî'deki meclisinde sık sık Arap şiiri üzerinde dururdu. Daha sonra camilerde nazarî tıp dersleri dahi verilmiştir. Meselâ V. (XI.) yüzyılda Hâkim-Biemrillâh devrinde İbnü'l-Heysem Ezher Camii'nde tıp dersleri veriyordu.

Camiler ilmi eserlerin muhafazası ve âlimlerin istifadesine sunulması bakımından da görev yapmıştır. Kûfeli dil âlimi Ebû Amr eş-Şeybânî'ye göre müellifler bağlı oldukları şehir veya mahalle camilerine, isteyenlerin okuması için eserlerinin birer nüshasını bağışlamayı âdet edinmişlerdi (Â, VI, 1126). Bunlar "hizâne" denilen dolaplarda muhafaza edilir, bazan da caminin bir köşesinde kütüphane şeklinde düzenlenirdi. Yâkût el-Hamevî'nin rivayetine göre Horasan'

in en büyük şehri olan Merv'deki on kütüphanenin ikisi camide bulunuyordu. Vakıf eserlerden oluşan, Azîziye ve Kemâliye denilen bu iki kütüphaneden sadece birincide 12.000 civarında kitap vardı (Mu'cemü'l-büldân, V, 114).

Mısır camilerinin bazılarında oldukça büyük kütüphaneler mevcuttu. Kal'at-ülcebel'deki muhtelif ilimlere dair pek çok kitap, Müeyyediyye Camii'ndeki kütüphaneye nakledilmişti. Ayrıca Muhammed el-Bârizî 1000 dinar tutarındaki 500 cilt kitabını buraya bağışlamıştı. Sultan da mükâfat olarak Bârizî'yi cami hatipliği ve kütüphane müdürlüğüne getirmiş, bu görevin kendisinden sonra evlâdına kalmasını emretmiştir (Makrîzî, II, 329-332). İsfahan Cuma Camii'nde Tâc-ülmülk'e ait bir kütüphane vardı.

Camilerin eğitim ve öğretim mahalli olarak kullanılması geleneği Osmanlılar'da da başlangıçtan beri benimsenen ve devam ettirilen bir uygulama olmuştur. Osmanlı medreselerinde mevcut odalarda (hücreler) öğrenci ikamet etmekte, medrese dershanesinde belirli dersleri görmekte, bunun dışında genel dersleri camilerde takip etmekteydi. Takrir şeklinde halka açık olarak verilen bu dersler için XVII. yüzyıldan itibaren dersiâm-ların tayin edildiği bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına kadar aralıksız süren bu usule Cumhuriyet döneminde de devam edilmiştir.

Bunun yanında hat meşki, Kur'an tâlimi ve hıfzı gibi uygulamalı derslerin camilerde verildiği de bilinmektedir. Hatta o dönemde İstanbul'da bazı camiler geleneksel olarak yerleşmiş dersleriyle meşhur olmuştur. Meselâ Nuruosmaniye ve Amasya Beyazıt gibi bazı camilerde hat meşkedilirdi. Nitekim Ârif Efendi Nuruosmaniye'de verdiği hat dersleriyle tanınmıştı (DîA, III, 364). Bu dersler bazan camiye bir kapı ile açılan bitişik odalarda yapılırdı.

Osmanlı camilerindeki eğitim ve kültür faaliyetlerini tamamlayan önemli bir unsur da çok yaygın olarak görülen camilerde kütüphane tesisi geleneğiydi. Cami derslerini takip eden talebe ve namaz vakitleri arasında boş vakti olan cemaat için bu kütüphaneler çok faydalı olmuştur. Osmanlı cami kütüphaneleri, ya Mekke ve Medine Harem-i şeriflerindeki Mahmûdiye kütüphanelerinde, Ayasofya ve Süleymaniye örneklerinde olduğu gibi cami içerisinde demir şebeke ile ayrılan bir kısma yerleştirilmiş veya Beyazıt Veliyyüddin Efendi, Kayseri Râşid

Efendi, Konya Yûsuf Ağa kütüphanelerinde olduğu gibi camiye bitişik olan ve bir iç kapı ile girilip çıkılan ek binalarda tesis edilmiştir (Erûnsal, tür. yer.).

Osmanlılar'da özellikle XVI-XVII. yüzyıllarda medreselere tayin edilecek müderrisler arasında yapılan yarışma imtihanları ile ilgili olarak müderrislerin uygulamalı dersleri genellikle Fâtih, Süleymaniye ve Beyazıt gibi büyük camilerde halka açık olarak yapılmaktaydı. Burada aday, ilim heyetinin ve hazır bulunan cemaatin önünde önceden belirlenen konudaki dersini verir, daha sonra değerlendirmesi yapılırdı.

Osmanlı döneminde şehir, kasaba ve köylerde sıbyan mektebi olmayan yerlerde camilerin çocukların eğitimi için okul olarak kullanılması çok yaygındı. Bu gelenek, özellikle 1950'lerden itibaren yaz aylarında ilkokul öğrencilerine camilerde Kur'an öğretilmesi ve bazı sûrelerin ezberletilmesi şeklinde devam etmektedir.

3. Caminin Devlet Müessesesi Olarak Hizmetleri. a) Siyasetin Merkezi Olarak Cami. İslâm dininin tebliğcisi olduğu gibi İslâm devletinin de başkanı olan Hz. Peygamber'in evi mescide bitişik bulunuyordu ve cami ile evini dinî ve idarî münasebetler yönünden âdeta bütünleştirmişti. İslâm açısından din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmazlığının bir ifadesi olan Hz. Peygamber'in bu uygulaması, daha sonraki dönemlerde de uzun bir süre devam etti. "Dârülmâre" denilen hükümet konakları cami yanında inşa ediliyordu. Yeni kurulan Küfe, Basra ve Fustat'ta böyle yapıldı. Dimaşk'ta olduğu gibi fethedilen şehirlerde de cami ve dârülmâre çoğunlukla yanyana bulunuyordu. Bu uygulama Emevî ve Abbâsîler'de de devam etti. Nitekim Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik Remle şehrini kurarken vali konağı ile camiye karşı karşıya planladı.

Hz. Peygamber'in devlet yönetimiyle ilgili meseleleri mescide görüşüp kararlar alması ve orada bu kararları halka duyurması sünneti kendisinden sonra devam etmiş, devlete ait idare binaları yapıldığında da bu âdet sürmüştür. Halifeler başşehirin merkez camiinde imâmet görevini yerine getiriyor ve idarede minberden büyük ölçüde faydalaniyorlardı. Minber başlangıçta merkezî idarenin bir sembolü idi ve sadece Mescid-i Nebvî'de bulunmasına izin verilmişti. Hz. Ömer, valiliği sırasında Mısır'da minber yaptırmak isteyen Amr b.

Âs'a müsaade etmedi. Hz. Ebû Bekir'den itibaren halifeye biat minberde yapılıyordu. Halife de biattan sonra idarede takip edeceği genel prensipleri minberde okuduğu ilk hutbe ile ilân ederdi. Minber bu fonksiyonuyla anayasaya sahip toplumlarda üzerinde devlet siyasetinin açıklandığı kürsülere benzetilmiştir (Hasan İbrâhim, II, 242). Hz. Osman muhaliflerine karşı kendi icraatını minberde savunmuş ve bu âdet ondan sonra da devam etmiştir. Halifeler hacca gittikleri zaman Mekke ve Medine'deki camilerin minberlerinden, İslâm dünyasının her tarafından gelen müslümanlara hitap etme imkânı buluyorlardı.

Halifenin vilâyetlerdeki temsilcileri olan valiler merkezî camide imamlık yapar, bazan kadılık, kumandanlık gibi görevleri de üstlenirlerdi. Zira valilerin halkla bütünleşmesi istenmiş, halkın kendilerine ulaşabilmesi için cami en uygun yer kabul edilmiştir. Hz. Ömer, ahşaptan işlenmiş süslü kapısından muhtemelen halkın girmekten çekineceğini düşünerek Küfe Dârülmâresi'ni yakırmış ve Vali Sa'd b. Ebû Vakkâs bir süre Küfe camilerinden birinde ikamet etmişti (Belâzûrî, Fütûhu'l-büldân, s. 286).

Hz. Peygamber diplomatik görüşmeleri de mescide yapar, yabancı elçileri en güzel elbiselerini giyerek burada kabul ederdi. Onun elçileri kabul ettiği yer halen "Üstüvânetü'l-vüfûd" (sefirler sütunu) olarak bilinmektedir.

Camiler daha sonra bu fonksiyonlarını kaybettiler. Artık minberlerde sadece Allah'a dua ediliyor, Hz. Peygamber'e salâtü selâm getiriliyor, sahâbeye rahmet okunuyor ve halifeye hayır duada bulunuluyordu. Halifenin camilerde, otoritesinin kabul edildiğini itirafa benzer bir şekilde isminin anılmasından başka siyasî bir fonksiyonu kalmamıştı.

b) Kamu Yönetimi Açısından Cami. Camiler ilk dönemden itibaren idarecilerin halkla bir araya geldiği yerlerdi. Asr-ı saâdet'te her türlü istek ve meseleler burada dile getiriliyordu. Müslümanlar Hz. Peygamber'e, ilk halifelere ve diğer idarecilere namaz öncesinde ve sonrasında talep ve şikâyetlerini kolayca intikal ettirebiliyorlardı. Bir vali hakkında merkeze şikâyet ulaştığında müfettişler camileri gezerek tahkikat yaparlardı (Belâzûrî, Fütûhu'l-büldân, s. 287).

Hz. Peygamber'in iktisadî hayata dair söz ve uygulamaları hadis kitaplarında büyük bir yer tutar. Mukaddes kitaplar

inde devlet bütçesi ve harcamaları ile ilgili hükümler ihtiva eden tek kitap olan Kur'an'ın bu iktisadî hükümleri Asr-ı saâdet'te camide yürütülürdü. Vergilerin tahsili ve tevziine bizzat nezaret eden Hz. Peygamber, mescidde toplanan malları gerekli yerlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Bu gelenek Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de bir süre devam etti. Hz. Peygamber devrinde Mescid-i Nebevî'ye bitişik "meşrebe", "gurfe" veya "hizâne" adlarıyla anılan bir oda beytül-mâl olarak kullanılıyordu (Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 1121). İdarenin cami ile olan ilgisinden dolayı başlangıçta beytül-mâl genellikle camiye bitişikti, hatta bazan caminin içinde yer alırdı. Hz. Ali döneminde Basra beytül-mâli aynı zamanda şehrin büyük camii durumundaydı. Muâviye Basra'daki adamları vasıtasıyla Hz. Ali'ye karşı harekete geçtiği zaman Vali Ziyâd b. Ebîh beytül-mâli Huddân kabilesi camiine nakletmiştir (Taberî, V, 110-111). Fustat'ta maliyeden sorumlu Üsâme b. Zeyd, 97 (716) veya 99 (718) yılında Amr b. Âs Camii'nde minberin karşısında sütunlu ve kubbeli bir beytül-mâl yaptırdı. Küfe gibi bazı yerlerde ise beytül-mâl dârülmâre içinde yer alıyordu (Taberî, IV, 45).

c) Caminin Adalet Hizmetlerindeki Yeri. İslâmiyet'in kendine has hukuk sistemi mescidlerdeki ders halkalarında tâlim edilmiştir. Ashâb-ı kirâm hukukî konuları mescidlerde müzakere ederdi (Dârimî, "Muḳaddime", 51). Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Faḳîh ve'l-mütefaḳḳih*'inde konu başlıklarından biri de "Mescidlerde Fıkıh Tedrisinin Fazileti" adını taşır (II, 129-130).

Hz. Peygamber'in minberi ahkâmın öğretildiği, yanlış hukukî uygulamaların düzeltildiği bir yerdirdi. Meselâ kendisi "velâ hakkı"yla ilgili yanlış bir uygulamayı minberde dile getirip düzeltmiştir (Buhârî, "Şalât", 70). Asr-ı saâdet'te mescid kazâî faaliyetlerin yürütüldüğü bir mekân olarak da hukuka hizmet etmiştir. Bazı âlimler, "Sana o davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvardan mescide tırmanmışlardı" (Sâd 38/21) meâlindeki âyeti, mescidlerde kazâî faaliyette bulunulabileceğine delil göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in, "Benim şu minberimin dibinde kim yalan yere yemin ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" (Ebû Dâvûd, "İmân", 3) meâlindeki hadisi, davalara Mescid-i Nebevî'nin minberi yanında bakıldığını göstermektedir. Nitekim Buhârî'nin naklettiğine göre Hz.

Ömer ve Mervân'ın davalara baktıkları yer minberin yanındaydı. Aynı rivayette Buhârî, Şüreyh, Şa'bî, Yahyâ b. Ya'mer gibi ünlü kadıların mescidde kazâî faaliyette bulunduklarını nakleder (Buhârî, "Ahkâm", 18). Ayrıca çeşitli kaynaklarda dört halifenin mescidlerde davalara baktıkları kaydedilmektedir. Merkezî yerlerde olması, kuvvetli-zayıf, büyük-küçük her sınıftan insanın çekinmeden oraya ulaşabilmesi yönünden İmam Mâlik mescidleri kazâ için daha uygun görmüştür (Sahnûn, V, 144). Haneffiler de buna yakın bir görüşe sahiptirler. Şâfiî, davalıların dinî hüviyeti ve dava sırasında hasımların söyleyebilecekleri kötü sözler sebebiyle bunu tenzîhen mekruh saymışsa da (İbn Ebû'd-Dem, s. 109) camilerde kazâî faaliyetler eksik olmamıştır. Ömer b. Abdülazîz gibi bazı halifelerin mescidde kazâyâ karşı olmaları da dinî kimlikle ilgilidir. Müşrikler necis kabul edildiği için dava maksadıyla da olsa mescide girmeleri istenmemiştir. Mısır kadılarıyla ilgili rivayetlerden, onların da çoğunlukla camide faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır (Kindî, s. 428, 443, 444, 469, 487-495).

Osmanlılar'da ilk zamanlar birine kadılık görevi verildiğinde görev yapacağı yerin camiine götürülür, tayiniyle ilgili berat orada okunur ve merasim yapılır. Kadılar davaları görmek için camide otururlardı. Bu uygulama daha önceden intikal etmiş bir âdet olmalıdır. Çünkü benzer uygulamalar Fâtımîler'de de görülmektedir. Milâdî 976'da Halife Azîz-Billâh zamanında Ali b. Nu'mân'ın kadılığa tayin kararname, Amr b. Âs Camii minberinden okunarak duyurulmuştur. İstanbul kadıları ise davalara genellikle evlerinde bakmışlardır. Ancak mahkeme için özel binalar yapıldıktan sonra da zaman zaman camilerin bu iş için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Osmanlılar'da uzun süre devam eden bazı teftiş ve tahkikatlar halka açık olarak camilerde yapılmıştır. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) Rumeli Kazaskeri Bostan Çelebi, Anadolu Kazaskeri Sinan Efendi ve İstanbul Kadısı Saçlı Emîr Efendi hakkında kadı ve müderrislerden şikâyetler gelmiş, bunun üzerine Kanûnî Sultan Süleyman tahkikat açılmasını emretmiştir. Fâtih Camii'nde devrin tanınmış âlimlerinden oluşan bir heyet huzurunda günlerce devam eden tahkikatın sonra her üç âlim de temize çıkmıştır (İpşirli, *İTED*, VIII/1-4, s. 209).

Mescidlerde hüküm verilmekle birlikte had* cezaları buralarda nâdiren uygulanmıştır. Zira Hz. Peygamber mescidlerde had tatbikini ve kısas uygulamasını yasaklamıştır (*Müşned*, III, 434). Bununla beraber camide had cezası uygulayanlar olmuştur. Nitekim otuz yıldan fazla Küfe kadılığı yapmış olan İbn Ebû Leylâ, mescidde had uyguladığı için Ebû Hanîfe tarafından tenkit edilmiştir (Serahşî, XXX, 165).

d) Mescidin Askerî Amaçlar İçin Kullanılması. Kur'an'da cihadla ilgili âyetlerin sayısı oldukça fazladır. Bunların devamlı olarak namazlarda okunması, müslümanları düşmanla mücadeleye hazır tutardı. Kendisinden önceki birçok peygamber gibi Hz. Peygamber'in bir vasfı da ordu kumandanı olmasıdır. Bu bakımdan Asr-ı saâdet'te mescid askerî bir karargâh, bir nevi askerî şûra meclisi ve askerî hastahane olarak da görev yapmıştır. Hz. Peygamber savaştan önce ashabıyla istişare eder ve aksine bir vahiy gelmedikçe onların fikirlerine uyardı. Uhud Gazvesi öncesinde Mescid-i Nebevî'de böyle bir toplantı yapılmış, çoğunluğun fikri düşmanla şehir dışında karşılaşmak yönünde olduğu için buna uyulmuştur. Resûl-i Ekrem cuma namazını kıldırdıktan sonra onları cihada teşvik etmiş ve sabrettikleri takdirde zafer kazanacaklarını bildirmişti.

Hz. Peygamber savaş kararlarını genellikle mescidde verir ve bunu minberden ilân ederdi; açılan deftere gönüllülerin adlarını yazdırmalarını isterdi. Sefer halinde orduyu donatmak üzere halkı yardıma çağırırdı. Bir seriyye göndereceği zaman kumandanına mescidde tâlimat verirdi. Nitekim Abdullah b. Cahş'ı Nahle'ye gönderdiğinde onu gizli bir yazılı tâlimatla Mescid-i Nebevî'den uğurlamıştır. Orduya bizzat kumanda edeceği zaman mescidde iki rek'at namaz kılar, zırhını giyerek dışarı çıkar ve kaşıya getirilen atına binip seferi başlatırdı. Kumandanlar sefer dönüşünde mescidde rapor verirlerdi.

Mescid-i Nebevî'de barınan, Kur'an'ın kendilerini cihada adanmış kimseler olarak tanıttığı (bk. el-Bakara 2/273) ashâb-ı Suffe, âni askerî görevler için hazır birlik özelliği taşıyordu. Devlet başkanının oturduğu yerin hemen bitişiğinde bulunan ve umumiyetle ticaret ve toprakla uğraşmayan, en zâhid, en heyecanlı kişilerden oluşan ashâb-ı Suffe, sevkedildikleri hedeflere hemen gider ve görevlerini lâyıkıyla ifa ederlerdi.

Mescidler sefer esnasında ordunun mânevîyatının zinde tutulduğu, gereken tâlimatın ve taktiğin verildiği mekânlar olmuştur. Hz. Peygamber askerî seferler sırasında geçtiği bölgelerde ve savaş alanlarının uygun yerlerinde mescidler edinmiştir. Bedir'de, Hendek'te ve Tebük Gazvesi'nde bunların örnekleri görülmektedir. Tebük Gazvesi sırasında ordunun konakladığı on beş kadar yerde mescid yapılmıştır. Bu mescidler mimari açıdan mütevazî olmakla beraber fonksiyonları bakımından önemli yapılarıdır.

Mescidler hastahane olarak da kullanılmıştır. Hendek Gazvesi'nde yaralanan Sa'd b. Muâz için Mescid-i Nebevî'de bir çadır kurulmuştu (Buhârî, "Şalât", 59; Müslim, "Cihâd", 67). Bazan da savaş esirleri geçici olarak mescidlerde muhafaza edilmiştir. Ancak bununla esirin İslâmiyet'i kabul etmesi amaçlanmış ve bunda da genellikle başarıya ulaşılmıştır (Buhârî, "Şalât", 83; Müslim, "Cihâd", 59). Osmanlılar'da da Balkan Savaşı'nın bütün şiddetiyle devam ettiği 1912 yılında, askerin koleradan kırıldığı bir sırada, bunların bakımı için elverişli yer bulunamaması üzerine Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi'nin yardım ve desteğiyle İstanbul'da bazı camiler hasta ve yararlılara tahsis edilmiştir.

Mescidlerin askerî fonksiyonları Hz. Peygamber'den sonra da devam etmiştir. Ordugâh şehirlerinde ve diğer yerleşim birimlerinde valiler ordu kumandanlığı yanında merkezî camilerde imamlık görevini de yüklenmişlerdir. Türk İstiklâl Harbi'nde de camiler millî birliğin sağlandığı ve düşmana karşı ilk toplu hareketin başladığı yerler olmuştur. Bu sırada Mehmed Âkif'in Kastamonu Nasrullah Camii'nde verdiği vaazlar çok etkili olmuştur.

Mescidin bunların dışında daha birçok içtimâî fonksiyonu vardı. Meselâ mescid misafirhane olarak kullanılmış, burada savaş gösterileri yapılmış, şiir söylenmiştir. Hz. Peygamber nikâhların mescidlerde ilân edilmesini istemiştir (Tirmizî, "Nikâh", 6). Fakat bünyesinde topladığı hizmetler zamanla mescide sığmaz oldu ve sonuçta külliyele doğdu. Böylece mescid birçok müessesenin kendisinden kaynaklandığı bir ana müessese olmuştur.

Ayrıca Osmanlılar'da birçok merasimin icrası için camiler seçilmiştir. Bunların içerisinde en önemli ve ihtişamlı

olanı **kılıç alayı*** merasimidir. Genellikle Eyüp Camii avlusunda Eyüp Türbesi'nde yapılan bu merasim, İstanbul'un fethinden önce ve daha sonra bazan Edirne'deki Eski Cami'de de yapılmıştır.

F) Camilerin İdaresi ve Görevlileri. 1. İdaresi. a) Camilerde Merkezî İdare ve Özel Camilerin İdaresi. "İmam" olarak da adlandırılan İslâm devletinin başkanı, müslümanların imamı sıfatı ile camilere nezâret hakkına sahipti. Eyaletlerde bu yetki, halifenin temsilcisi olan valilere ve görevlendirdikleri kadırlara ait bulunuyordu. Camilerin iç siyasetteki rolü bilindiğinden halifeler özellikle büyük camilere itina gösteriyorlardı. Hutbe halife adına okunur ve hutbede halifenin adının anılması bölgenin idareye olan itaatinin işareti sayılırdı. Camilerin inşası ve tamiri çok defa şahıslar ya da vakıflar eliyle olmuştur. Yalnız Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî ile benzeri büyük camiler ayrı bir önem taşıdıklarından tamir ve genişletme işleriyle halifeler özel olarak ilgilenmişlerdir. İmam başta olmak üzere cami görevlilerinin tayin ve kontrolleri kadılar tarafından yapılmaktaydı.

Ancak özel camilerde durum biraz farklıydı. Genellikle camiye yaptıran kişinin bizzat kendisi cami ile ilgileniyor ve bu kimselere "nâzır" deniyordu. Öldükten sonra veya bazan sağlığında caminin vakfiyesinde yazılı şartlara göre nezâret işi bir mütevellîye intikal ediyordu. Nâzır veya mütevellî caminin gelirlerini toplar ve ihtiyaç yerlerine sarfedirdi. Bunlar görevlilerin tayininde de yetki sahibiydiler. Ancak bazı durumlarda kadılar özel camilerdeki imam, hatip, müderris gibi görevlilerin denetimine müdahale etmişler ve cami idaresinde nâzırlardan daha etkin bir rol oynamışlardır.

b) Malî Durum. Camilerin yapımı için gerekli olan malî harcamaları umumiyetle hükümdar, vezir, emîr, eşraf gibi nüfuzlu kişiler üstlenmiş; bakımı, malzeme temini, görevlilere ödeme yapılması gibi masrafları ise camiye vakfedilen gayri menkul gelirleriyle karşılanmıştır. Başka alanlarda da hizmet veren vakıflar İslâm âleminde o kadar yaygınlaşmış ki hemen hemen her caminin en az bir gayri menkul vakfı vardı. Bazı camilerin, bulundukları yerden çok uzaktaki ülkelerde vakıf mülkleri bulunabiliyordu. Meselâ Mescid-i Nebevî'nin Suriye'de, Mısır'da, Irak'ta vakıfları var-

dı. Vakıf gelirleri vakfiyede yazılı şartlara göre harcanırdı. Bazan vakfın gelirleri caminin ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar azalıyor veya vakıflar ortadan kalkıyordu. Bu durumda ya yeni vakıflar kuruluyor veya hayır severler yardımıda bulunuyordu. Devlet bütçesinden tahsisat ayrıldığı da olmuştur. Nitekim Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, 403 (1012) yılında yaptırdığı bir tahkikat sonunda 800'den fazla caminin gelirden mahrum olduğunu öğrenmiş, bu camiler için beytül mâlden her ay 9220 dirhem ayırmış, 405 (1014) yılında da cami hizmetlileri için yeni arazi vakıfları kurmuştur.

c) Türkiye'deki Camilerin İdaresi. Osmanlı döneminde camiler bânilerinin kurduğu vakıfların mütevellileri tarafından yönetiliyordu. Bu vakıfların hukukî statüsü vakfiyelerle belirlenmekteydi. Camiye ait vakıfların yönetiminden sorumlu olan mütevellilerin her yıl muhasebe sonuçlarını mahallî kadı aracılığıyla merkeze gönderip tasdik ettirmeleri gerekliyordu. Camide bir görev boşaldığında mütevellinin doğrudan tayin yapma yetkisi olmadığından kadıya münasip birini teklif eder, kadı da bir i'lâmıla durumu İstanbul'da Dîvân-ı Hümâyûn'a arzeder, teklif edilen şahsın durumu incelendikten sonra uygun görülürse kendisine görev verilir. Vakıf sahibinin vakfiyede tesbit ettiği imam, müezzin, hatip, kayyım, cüzhan, devirhan, sûrehan, der-siâm gibi cami görevlilerinin ücretleri mütevellilerce ödenirdi. Artan gelirler de (zevâid-i evkâf) caminin bakım, onarım vb. ihtiyaçları için kullanılırdı.

II. Mahmud döneminde Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti kurularak (1826) imparatorluk içindeki bütün vakıfların gelirleri bu nezâretin denetimine verince büyük bir yeküne ulaşan fazla gelirin vakıf gayeleri dışında devlet hazinesine aktarılması, diğer vakıflarla birlikte cami vakıflarını da zayıflatmış, birçok cami vakfı personel ve tamir giderlerini karşılayamaz hale gelmiştir.

Camilerin yönetimi 1920'de, Türkiye Büyük Millet Meclisi hükûmeti kararıyla kurulan Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne devredilmiştir. Daha sonra 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunla bu vekâlet ilga edilerek yerine başvekkâlete bağlı Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir. Bu kanunla Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki bütün cami, mescid, tekke ve zâviyelerin yönetimiyle imam,

hatip, vâiz, şeyh, müezzin, kayyım ve diğer görevlilerin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisliği görevli kılınmıştır (md. 5). Cami vakıfları dahil bütün vakıfların yönetimi önce başbakanlığa, daha sonra da yeni kurulan Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. 30 Kasım 1925'te türbe, tekke ve zâviyelerin kapatılması, Diyanet İşleri Reisliği'nin yetki alanını daraltmıştır. Bu dönemde cami görevlilerinin ücretleri çok düşük düzeyde tutulmuş, "cihât-ı fer'iyye" denilen cüzhanlık, devirhanlık, sürehanlık gibi ikinci derecedeki görevlerin boşalması halinde buralara yeni tayin yapılmamış, imam, hatip, müezzin ve kayyım kadroları büyük çapta daraltılmıştır.

15 Aralık 1927 tarihli Şûrâ-yı Devlet kararıyla cami görevlilerinin aylıkları devlet bütçesinden karşılanmakla birlikte bunların memur veya müstahdem sayılmamaları kararlaştırılmıştır. 8 Haziran 1931 tarih ve 1827 sayılı kanunla camilerin yönetimiyle cami görevlilerini tayin ve azletme yetkisi Diyanet İşleri'nden alınarak Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne verilmiştir. Bu kanunla çelişen 429 sayılı kanunun 5. maddesinin yürürlükten kalkmış olduğu, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 4 Ocak 1932 tarihli kararıyla kesinlik kazanmıştır. 25 Aralık 1932'de yürürlüğe giren "Cami ve Mescidlerin Tasnifi Hakkındaki Nizamnâme" hükümleri gereğince il ve ilçelerde vakıflar müdür ve memurlarının, bunların bulunmadığı yerlerde vali ve kaymakamların uygun gördüğü bir kişinin başkanlığı altında yapılan sübjektif değerlendirmeler sonucunda, 15 Kasım 1935 tarih ve 2845 sayılı kanunla ihtiyaç dışı görülen birçok cami başka maksatlarla kullanılmak üzere kapatılmış, kapanan camilerin çoğu ordu tarafından depo olarak kullanılmış, bazıları Cumhuriyet Halk Partisi'ne ve özel kişilere satılmıştır. Açık kalan camilere de çok sınırlı görevli tayini yapılmıştır.

25 Aralık 1932 tarihli nizamnâme ile camilerdeki cüzhanlık, devirhanlık, sürehanlık gibi hizmetler imam, hatip ve müezzinlik görevleriyle birleştirilmiş ve bu görevlerin yürütülmesi işinin Vakıflar Umum Müdürlüğü'nün yetki alanı içinde olduğu belirtilmiştir. 11 Kasım 1937 tarihli "Cami Hademesi Nizamnâmesi"nde cami görevlilerinin her türlü denetiminin Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne ait olduğu vurgulanarak Diyanet İşleri Reisliği'nin görevi sadece vâizlerle hatiplerin

vaaz ve hutbelerini kontrol etmekle sınırlandırılmış, devlet memurlarının cami ve mescidlerde görev yapmaları yasaklanmıştır. Bu dönemde ilgisizlik ve bakımsızlıktan birçok cami harap olmuştur.

Camilerin yönetimi, 29 Nisan 1950'de yürürlüğe giren 5634 sayılı kanunla, Diyanet İşleri Reisliği yeniden teşkilâtlandırılarak daha önce Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne intikal etmiş olan cami görevlileri kadrolarıyla birlikte yeniden bu kuruma bağlanmıştır. Cami görevlilerinin kanunî statüleri ve özlük hakları, 22 Haziran 1965 tarihli ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun"la belirlenmiştir.

Türkiye'de bugün cami yapma, mevcutları tamir ve yaşatma şahıslar, dernekler ve özel vakıflar eliyle yapılmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü, mülkiyetindeki camilerin bakım ve onarımından sorumludur. Ayrıca derneklere ve özel vakıflara da projelerini Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne onaylatmak şartıyla ve bu kurumun denetimi altında, yıkılmış camilerin yerine aslına uygun olarak inşa ve onarım izni verilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yurt içinde ve yurt dışında yürüttüğü hizmetlere yardımcı olmak amacıyla 1975 yılında kurulan Türkiye Diyanet Vakfı, 735 şubesiyle diğer hizmetlerinin yanı sıra cami yapım, bakım ve onarımı konusunda önemli hizmetlerde bulunmaktadır. Cumhuriyet devrinde yapılan en büyük cami olan Ankara Kocatepe Camii'nin inşası da büyük ölçüde bu vakfın desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Ocak 1992 tarihi itibarıyla Türkiye genelinde 66.674 cami mevcut olup bu camilerde 56.135 imam-hatip, 9560 müezzin-kayyım ve 739 vâiz kadrolu olarak görev yapmaktaydı. Camilerin çoğu kadrolu olduğu halde bunlardan bir kısmının görevlisi bulunmamakta, kadro tahsis edilmemiş camilerdeki görevlilerin ücreti ise vatandaşlar ve çeşitli dernekler tarafından sağlanmaktadır. Cami görevlilerinin hizmet içi eğitimleriyle bilgilerin artırılması da Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yürütülmekte olup bu maksatla Bolu (1973), İstanbul-Haseki (1976), Elazığ-Harput (1982), Antalya (1982), Ankara (1983), Kastamonu (1984) ve Manisa'da (1986) eğitim merkezleri açılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinde camiler için ayrılmış bir tahsisat olmadığından camilerin yapımı, bakım, onarım ve her türlü malzeme temini gibi

masrafları şahıslar veya dernek, vakıf gibi kuruluşlar tarafından karşılanmaktadır. Bundan dolayı bazı camilerin mülkiyetleri çeşitli şahıs veya kuruluşlar üzerinde görünmektedir. 1 Ocak 1992 tarihi itibarıyla Türkiye'de cami bulunmayan bucak ve kasaba sayısı 47, köy sayısı ise 2125'tir.

2. Cami Görevlileri. Camide görevli olan kişiler imam, hatip, müezzin, vâiz, kussâs, kâri, cüzhan, bevvâb ve hademeler (kayyım) şeklinde sıralanabilir. İmam cemaate namaz kıldırarak kişidir. Bazı bölgelerde halifeden ayırmak için imama "sâhibü's-salât" denilmekteydi. İlk dönemlerde merkezde devlet başkanı, eyaletlerde valiler şehirdeki en büyük caminin imamlığını yapmışlardır. Valinin bulunmadığı zamanlarda sâhibü's-şurta (emniyet âmiri) ona vekâlet ederdi. Ancak Emevîler'den itibaren halifeler ve valiler istisnâ durumlar dışında imamlık yapmamışlar, bu iş için görevliler tayin etmişlerdir. Bu görevlilerin maaşı beytülmâden veya vakıf gelirlerinden ödeniyordu.

Cuma ve bayram namazlarında hutbe okuyan hatip umumiyetle imamlık görevini de yürüten şahıstı. Yalnız bazı büyük camilerde imamdan ayrı bir, bazan da birkaç hatip görev yapardı. Hutbe siyasî bir önem taşıdığından hatip de önem kazanmış, bu sebeple çok defa kadılar hatiplik görevini bizzat üstlenmişlerdir.

İslâm tarihinde ilk müezzin, hicrî 1. yılda Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen Bilâl-i Habeşî'dir. Âmâ sahâbî Abdullah b. Ümmü Mektûm da Hz. Peygamber'e müezzinlik yapmıştır. Bunlardan başka zaman zaman Resûlullah'a müezzinlik yapan başka sahâbîler de vardı (bk. Kettânî, I, 156-159). Müezzin, namaz vaktinin geldiğini bildiren ezanı yüksek sesle okuyarak cemaati toplar, imama namaza çağırır, onun gelmesi üzerine de namazın başladığını belirtmek için kâmet getirir. Minareler yapılmadan önce ezan genellikle camiye yakın yüksek bir yerden okunurdu. Bilâl-i Habeşî, Mescid-i Nebevî'ye yakın en yüksek evin damına çıkarak ezan okurdu. Mekke'nin fethinde de Hz. Peygamber'in emri üzerine Kâbe'nin damına çıkarak ezan okumuştur. Müezzinlere ilk defa maaş bağlayan kişinin Hz. Osman olduğu nakledilir. Zamanla müezzinlere yüklenen görevler çoğaldı. Camide tesbih, zikir, mevlid ve tilâvet gibi âdetler gelişti. Buna bağlı olarak da camilerde müezzin sa-

yısı arttı. İbn Battûta Emeviyye Camii'nde yetmiş müezzin bulunduğunu kaydederek (*Seyahatnâme*, I, 95).

Hız. Peygamber, ashabın istekli anlarını gözleterek belli zamanlarda camide vaaz veriyordu; Abdullah b. Mes'ûd da bunu örnek alarak etrafında toplananlara haftada bir gün vaaz etmeyi uygun bulmuştu. Hz. Ömer döneminde Temim ed-Dârî, halife cuma namazı için camiye gelmeden önce vaaza başlardı; Hz. Osman döneminde de kendisine haftada iki defa vaaz etme izni verilmişti ki bu zat ilk kâs (kıssacı vâiz, çoğulu kussâs) olarak kabul edilir. Vâiz ve kâs tabirleri çok defa birbirinin yerine kullanılırsa da kussâs, daha çok dinleyici toplamak amacıyla anlatımlarına asılsız hikâye, efsane ve masallar karıştırdıkları için vâizlerden ayrı değerlendirilmiş ve kendilerine iltifat edilmemesi istenmiştir. Hz. Ali'nin Basra Camii'nden kussâsı kovduğu rivayet edilir. Ancak kussâs, hemen her dönemde camilerde vâiz olarak konuşmalar yapmıştır. Nitekim Abbâsîler döneminde kussâs camilerde resmen görev yapıyordu. Fâtımîler'de de aynı durum devam etmiştir.

Camilerde kârî (çoğulu kurrâ) tarafından Kur'an tilâvet edilmesi âdetine Emevîler döneminden itibaren rastlanmaktadır. İbn Cübeyr'e göre Emeviyye Camii'nde kurrâ sabah ve ikinci namazlarından sonra düzenli bir şekilde Kur'an okurdu (*er-Rihle*, s. 244 vd.). Özellikle cuma vb. günlerde Kur'an tilâvetine önem verilirdi. Osmanlılar'da selâtin camilerinde cûzhan adı verilen kârilere namazlardan önce Kur'an'dan birer cûz okurlardı. Selâtin camilerinde cûzhanlar için müstakil kürsüler yapılmıştı. Bunlar vâiz kürsülerinden daha küçük olup genellikle iki duvar arasına yerleştirilmişti. Bazı cami ve türbelerde ise ücretleri bir vakıf tarafından karşılanan ve gece gündüz aralıksız bir şekilde nöbetleşe Kur'an okuyan kârilere bulunurdu.

Hız. Peygamber'in mescidini süpüren zenci bir kadın veya erkeğin bulunduğu nakledilir (Buhârî, "Şalât", 72, 74). Daha sonra bu iş için hademeler çalıştırılmıştır. Bunların sayısı caminin büyüklüğüne göre değişiyordu. Meselâ 300 (912) yıllarına doğru Kudüs Camii'nde 140 veya 230 hademenin bulunduğu kaydedilmektedir. Hademe sayısının çok olduğu durumlarda iş bölümü yapıyordu. Kayyim tabiri ise aslında temizlik, lambaların yakılması, suların taşınması gibi iş-

lere nezaret eden, mum, lamba yağı, temizlik malzemesi vb. cami ihtiyaçlarını tesbit ve temin eden kişiye delâlet ediyor olmalıdır. Bazan imam, hatip, hatı kadı caminin kayyımlığını de yapıyordu. Buna karşılık kayyimler doğrudan doğruya hademelerin yaptığı temizlik işleriyle de uğraşmışlar ve sonraları kayyim tabiri bu mânada kullanılmıştır.

Osmanlı döneminde cami personelinde gerek tür gerekse sayı bakımından önemli bir artışın olduğu gözlenmektedir. Köy ve mahalle camilerinde ücretini cami vakfından alan bir imam ve müezzin bulunmakta, küçük ve geliri sınırlı olan camilerde ise sadece imam görevi ifa etmekteydi. Bunun yanında vezirlerin, ağa ve paşaların, bazı varlıklı kimse-lerin inşa ettirdiği camilerde cami vakfından ücret alarak görev yapan personel sayısının arttığı görülmektedir. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*'nde bunun binlerce değişik örneğine rastlamak mümkündür.

Diğer taraftan çok geniş vakıflara sahip selâtin camilerinde görevli sayısı oldukça fazla idi. Meselâ III. Murad'ın Manisa'da inşa ettirdiği Murâdiye Camii'nde iki imam, bir hatip, bir vâiz, dokuz müezzin, doksan dört cûzhan, otuz iki hademe olmak üzere toplam 139 kişi cami vakfından çok farklı seviyelerde ücret almaktaydı. Süleymaniye Camii'ndeki görevli sayısı ise daha fazla idi. Süleymaniye Külliyesi'nden ücret alan toplam 936 kişiden 303'ü doğrudan Süleymaniye Camii'ne bağlıydı. Bunların içerisinde imam, müezzin, hatip, vâiz, kayyim, ferrâş gibi cami hizmeti ifa edenlerin sayısı ancak yirmi otuz kadardı. Bunun dışında sayıları yüzleri bulan cûzhan, devirhan, en'âmhan, musallihan gibi hizmetliler ise ilim tahsil edenlere, bazı tarikat erbabına tahsis edilen cûzi burs niteliğinde daha az bir ücret alıyorlardı. XVII-XVIII. yüzyıllarda camilerde kürsü şeyhliği, dersi-âmlık gibi görevlere de rastlanmaktadır. Osmanlılar'da bütün cami personeli askeri* zümre kapsamına alınmış, böylece kendilerine vergilerden muafiyet ve başka imtiyazlar tanınmıştır. Diğer taraftan teşrifat defterlerinde, özellikle selâtin camilerinin vâiz, hatip ve imamlarına devlet protokolünde yer verildiğine dair bilgilere rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "dâr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "hârb", "scd" md.leri; Wensinck, *Mu'cem*, "muşallâ" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*,

"scd" md.; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 721; *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri* 953 (1546), tür.yer.; İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef* (nşr. Kemal Yüsus el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 432-433; *Müsned*, II, 106, 178; III, 404, 434; IV, 85, 229, 247; V, 156, 157, 185, 328; Dârimî, "Muḳaddime", 32, 51; Buhârî, "Ezân", 46, 49, 81, "Şalât", 41, 42, 44, 45, 49, 52, 54, 59, 60, 65, 70-72, 74, 77, 83, "Teḥeccüd" 25, "İ'ṭikâf", 17, "İlim", 6, 8, 23, 24, 52, "İdeyn", 7-8, "Mescidü Mekke", 1, 6, "Enbiyâ", 40, "Menâkıbü'l-enşâr", 45, "Cum'a", 11, "Savm", 68, "Me-kâtib", 1-3, "Ahkâm", 18-29, "Huṣûmât", 4, "Şulh", 9-13; Müslim, "Mesâcid", 1-316, "Şifâtü'l-münâfikîn", 82-83, "Hac", 250, 415, 511, 512, "Züh'd", 43, 44, "Cihâd", 59, 67, "Mü-sâfirîn", 69-70, 213; İbn Mâce, "Mesâcid", 1-19, "Muḳaddime", 17, "Ahkâm", 9; Ebû Dâ-vûd, "Şalât", 13, 46, 199, "Talâk", 40, "Menâ-sik", 94, "Vitir", 14, "İmân", 3, "Büyü" 37, "İtik", 53; a.mlf., *el-Merâsîl*, Kahire 1310, s. 4; Tirmizî, "Şalât", 126, "Cum'a", 64, "Nikâh", 6, "Menâkıb", 18; Nesâî, "Taṭbîk", 78, "Mesâ-cid", 1-46, "İmâmet", 50; Taberânî, *el-Mu'ce-mü'l-eusaf* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1405-1406/1985-86, I, 143; Heysemî, *Mec-ma'u'z-zevâ'id*, II, 46; Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, Kahire 1382, s. 138-149; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı* (trc. ve nşr. Beyza Düşün-gen), Ankara 1969, s. 11, 23-24; Vâkidî, *el-Me-gâzî*, I, 13, 336-337; II, 531-533; III, 761-762, 875-884, 980, 999; İbn Hişâm, *es-Sire*, Kahire 1355/1936, I, 367; II, 143, 509; IV, 179; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 239-241, 313; II, 37-38; Sahnûn, *el-Müdevvene*, V, 144; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medneti'l-münevvere*, I, 57-75; Belâ-zûrî, *Ensâb*, I, 264, 266, 273; a.mlf., *Fütûhu'l-büldân*, Kahire 1318-19/1901, s. 12, 42, 122, 137, 285-294, 354-380; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 60; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 121; III, 447, 610; IV, 45, 87-88, 361-367, 500; V, 110-111, 234, 355, 369; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, Kum 1984, II, 251; III, 158; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuḍât* (Cu-est), s. 428, 443, 444, 469, 487-495; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, I, 113; Mâveridî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 130, 248; Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 227; İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l-ilm* (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 1975, s. 164, 174-175, 185-186, 305; Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, Riyad 1969, I, 10-12; II, 129-130; a.mlf., *Târîhu Bağdâd*, I, 73; Serahsî, *el-Meb-sûṭ*, XXX, 165; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, IV, 254-255, 261-264, 266-267; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut 1400/1980, s. 21-24, 92, 173, 244 vd., 246-254; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XVIII, 61; a.mlf., *Mu'cemü'l-büldân*, V, 114; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), I, 301-302; III, 92; İbn Ebû'd-Dem, *Kitâbü Edebi'l-kazâ'* (nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî), Dimaşk 1402/1982, s. 109; Hâzin, *Lübâbü'l-te'vîl* (Mecmû'a mine't-tefâsîr içinde), İstanbul 1324 — Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî), I, 108; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 95; İbn Ke-sîr, *Tefstrü'l-Kur'ân*, II, 229-231; V, 106; a.mlf., *el-Bidâye*, III, 210; VII, 21; İbn Haldûn, *Muḳad-dime*, Beyrut 1967, s. 477, 635; Makrîzî, *el-Hi-tâf*, I, 285-286; II, 244-247, 329-332, 455; Tec-rîd Tercemesi, X, 107; Semhûdî, *Vefâ'u'l-vefâ'*, I, 242; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 451; Nu-aymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris* (nşr. Ca'fer

el-Hasenî), Dimaşk 1988, II, 303-370; Ayvan-sarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi*, İstanbul 1281, I-II; Mevlâna Şiblî, *Asr-ı Saâdet* (trc. Ö. Rıza Doğrul), İstanbul 1928, I, 169; Ahmed Emin, *Du-ğâ'l-İslâm*, Kahire 1932, II, 52; C. Zeydan, *Medeniyyet-i İslâmiyye*, V, 251; Osman Nuri Er-gin, *Türkiyede Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, İstanbul 1936, s. 78; Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye*, III, 124; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 29, 373-374; a.mlf., *İlmiye Teşkilâtı*, s. 139; Ro-nart, CEAC, s. 373-376; Muhammed Hamidul-lah, *İslamda Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 118-119; a.mlf., *İslam Pey-gamberi*, II, 1121; a.mlf., *Le Saint Coran*, Paris 1989, s. 294; a.mlf., *İslâm Müesseselerine Gi-riş* (trc. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1981, s. 45-73; a.mlf., *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, s. 262; Celâl Esad Arseven, *Türk Sanat Tarihi*, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), I, 219; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 284-291; *Buhûş mu'te-meri risâleti'l-mescid*, Mekke 1395/1975, s. 1-568 (Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin 15-20 Rama-zan 1395/20-25 Eylül 1975'te tertipleddiği mes-cidlerle ilgili sempozyum bildirileri); Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi* (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 95-107, 228-234; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, Beyrut 1977, I, 246-259, 535; Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilâtı*, Ankara 1980, s. 153; Muhammed Mâhir Hammâde, *el-Mektebât fi'l-İslâm*, Bey-rut 1981, s. 82-86; G. Makdisi, *The Rise of Col-leges*, Edinburgh 1981, s. 10-24; Hüseyin Ab-dullah Bâselâme, *Târîhu'l-Kâ'beti'l-Mu'az-za-ma* [baskı yeri yok] 1982, s. 50; Nebi Bozkurt, *Asr-ı Saadette Mescid ve Fonksiyonları* (yük-sek lisans tezi, 1984), Mİ Sosyal Bilimler Ens-titüsü; Ziya Kazıcı, *İslami ve Sosyal Açından Va-kıflar*, İstanbul 1985, s. 104-110; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, tür.yer.; Muhittin Se-rin, *Hattat Aziz Efendi*, İstanbul 1988, s. 13; Hasan İbrâhîm Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 242-246; Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye* (Özel), I, 156-160, 301-302; II, 29-31, 53-55, 58, 232-233, 301-307; Süheyl Ünver, "Anadolu'da Sel-çuklu Devleti Beylikleri Resmî Daireleri ve Toplantı Yerlerine Dair", *VD*, VIII (1969), s. 323-324; Ömer Lutfi Barkan, "Süleymaniye Camii ve İmaret Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993/994 (1585-1586)", a.e., IX (1971), s. 134; Bahaeddin Yediylıdız, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Top-lumundaki Rolü", a.e., XIV (1982), s. 15; Ah-met Önkâl, "Asr-ı Saâdet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", *Diyanet Dergisi*, XIX/3, Ankara 1983, s. 49-55; S. M. İmadüddin, "Mosque as a Centre of Education in the Early Middle Ages", *IS*, XXIII (1984), s. 159-170; Mehmet İpsirli, "Anadolu Kadaskeri Si-nan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat ve Bunun İlmiye Teşkilâtı Bakımından Önemi", *İTED*, VIII/1-4 (1984), s. 209; a.mlf., "Şeyhu-lislâm Sun'ullah Efendi", *TED*, sy. 13 (1987), s. 210-211; Feridun Emecen, "Manisa Mura-diye Camii İnşasına Dair", a.e., s. 185; "Cami", *TA*, IX, 255-279; *SA*, I, 324-328; Jons. Peder-sen, "Mescid", *İA*, VIII, 1-86; a.mlf., "Masdjid", *EI²* (İng.), VI, 644-677; F. Buhl., "Kudüs", *İA*, VI, 956; F. Krenkow, "Kütüphâne", a.e., VI, 1126; R. Hartmann, "Şam", a.e., XI, 299; M. Uğur Der-man, "Arif Efendi, Filibeli", *DİA*, III, 364.



AHMET ÖNKÂL — NEBİ BOZKURT

II. MİMARİ TARİHİ

Bütün İslâm ülkeleriyle müslümanların bir süre hâkim oldukları yerlerde yapılan camiler mimari bakımdan birbirinden değişik özellikler gösterir. Dünya üzerindeki bütün camilere dair araştırma ve monografiler elde olmadığından cami mimarisinin bütününe ortaya koya-cak geniş kapsamlı bir çalışma yapmak şimdiki halde çok güçtür. Bu güçlüğü rağmen evvelce *Türk Ansiklopedisi* (IX, 257-279) ile *İslâm Ansiklopedisi* (VIII, 101-112) için tarafımızdan yazılan "Cami" (mimari) ve "Anadolu ve Rume-li'de Türk Mescid ve Camileri" maddele-ri, aradan geçen uzun zaman içinde el-de edilen yeni bilgiler ve ortaya konan yeni çalışmalarla tekrar işlenerek bu maddenin daha tam olmasına çalışılmış-tır. Ayrıca bu maddede adları geçen ca-miler hakkında ayrıntılara girilmemiş, camilerin tarihçe ve sanat değerlerinin açıklanması kendi maddelerine bırakıl-mıştır.

Türk şehirlerinde cemaatin toplandı-ğı, ana ibadet yeri niteliğinde olan bü-yük camilere, hristiyanların *katedral* de-nilen kiliseleri gibi *ulucami*, *câmi-i kebîr*, Osmanlı döneminde sultanlar tarafın-dan yaptırılan büyük camilere ise *selâtin camii* denilir. Esasında çok daha genel bir anlamı olan ve İran, Hindistan, Ara-bistan gibi bölgelerde cami mânasında kullanılan *mescid* kelimesi ise Türkçe'de yalnız küçük ibadet yerlerini ve mahalle camilerini ifade etmektedir. Nitekim Türkiye dışında çok büyük ölçülerde ya-pılar olmalarına rağmen Medine'de Mes-cid-i Nebevî, Kudüs'te Mescid-i Aksâ, İsfahan'da Mescid-i Cum'a vb. pek çok eserde mescid adı ulucami veya selâtin camii mânasında yaşamaya devam et-mektedir. Türkiye dışında, Asya'da bir-çok yerde velî olarak tanınan şahısların mezarı üstünde veya çevresinde kuru-lan ziyaret camilerine ise *meşhed* adı verilmektedir. Arap ülkelerinde, açıkta büyük kitlenin topluca namaz kılması için, etrafı bir duvarla çevrilmiş ve için-de sadece kible yönünü gösteren bir mihrap olan yerlere *musallâ* denilmek-te, Türkçe'de ise bu terim daha çok bir caminin yanında cenaze namazı kılmak için toplanılan yeri ve burada bulunan, üzerine tabutun konulduğu taşı (musal-lâ taşı, seng-i musallâ) ifade etmektedir. Buna karşılık Türkçe'de açık havada cu-ma ve bayram namazları için büyük ka-labalığın ibadet etmesi maksadıyla ayrı-lan yerlere *namazgâh* denilir. Bunlar-

dan bazıları oldukça geniş olup Okmey-danı Namazgâhı'ndaki gibi mihrapları ve hatta minberleri de vardır. Sadece bir mihrap taşına sahip, çimenlik bir sa-hadan ibaret olan daha küçük namazgâh-lar da mevcuttur. Ulucami, büyük cami-ler, küçük ölçülerdeki mahalle mescid-leri dışında insanların toplu olarak bu-lundukları kervansaray, kışla, esnaf ve sanatkar hanları vb. bazı binalarda da mescidler bulunmaktadır.

Genel olarak büyük bir cami, onu şeh-rin kalabalığından ayıran ve gerektiğin-de yangınlardan da koruyan bir dış avlu-ya sahiptir. Camiler Türkiye'de doğu-gü-neş arasında bulunan kibleye göre yer-leştirilirler. Bu sebeple camilerin ana gi-riş kapıları ekseriya binanın kuzeybatı duvarında açılır ve giriş kibleyi gösterir. Büyük bir cümle kapısı veya taçkapı ile diğer yardımcı kapılardan geçilen iç av-lu veya harem (sahn), iç tarafta sütunlu bir galeriyle çevrilidir ki bunlara revak denir. Bu iç avlunun ortasında abdest almaya yarayan bir çeşme (şadırvan) bu-lunur; bu avluya diğerinden ayırmak için şadırvan avlusu da denilir. Avlunun camiye giriş cephesinde uzanan revakı son cemaat yeri olarak adlandırılır. Na-maz vaktine yetişemeyenlere veya fazla kalabalıkta içeri giremeyenlerin ibadeti-ne mahsus olan bu kısım, aynı zaman-da caminin içine doğrudan doğruya gi-rilmesini önleyen bir ön mekân duru-mundadır. Tabanı avlu seviyesinden bi-raz yüksekçe olan son cemaat yerinin kible duvarında genel olarak sağlı sollu birer küçük mihrap bulunur. Ayrıca bü-yükçe camilerde tekbirleri tekrarlayarak son cemaat yerindekilere duyurmak için kullanılan, bu mihrapların üstlerinde kü-çük cumbalar biçiminde dışarı taşkın "mükebbire"ler vardır. Son cemaat ye-rinden esas ibadet mekânına açılan bü-yük cümle kapısı veya taçkapı, büyük veya sanat değeri olan camilerde itinalı bir işçilikle bezenmiş bir nişin içinde açıl-mıştır. Camiyi yaptıranın adını ve inşa tarihini veren kitâbe de bu girişin üstün-de yer alır.

Esas ibadet mekânına Türkçe'de *ha-rim* denilirse de yabancı dillerdeki "nef", "schiff" karşılığı olarak *sahn* da denilir (Arapça'da sahn avlu anlamında kullanılır). Cami mekânının ortasında daha geniş olan ana veya orta sahn bulunur. Bu-nun tam orta kısmına kubbealtı, yan-lardakilere de yan sahn denir. Namaz esnasında yönelinen kible istikameti-ni belirten ve imamın namaza durduğu

yer olan mihrap, kible duvarında içeri kavisli bir girinti biçimindedir. Mahiyeti gereği mihrap caminin en süslü kısmını teşkil eder. Bunun önünde caminin esas döşemesinden az yüksek olan bir kade-me vardır ki buna da mihrap sekisi adı verilir. Mihrabın sağ tarafında, başlan-gıçta yalnız cuma namazı kılınabilecek büyük camilerde bulunurken sonraları en ufak mahalle mescidlerine bile konu-lan minber yer almaktadır. Birçok hal-lerde çok itinalı bir işçilikle işlenmiş, ah-şaptan veya mermerden yapılmış olan minber, bir kapı kemerinin arkasından basamakla çıkılan ve en üst noktasında dört ince sütun veya direğe oturan bir külâh ile örtülmüş loca biçiminde bir "köşk"ten ibarettir. Aslı Hz. Peygamber devrinde, üzerinde hutbe okunan üç ba-samaklı bir merdiven halinde olan min-ber daha sonra gelişmiş ve Emevî dö-ne-mi sonunda camilerde yer almaya başla-mıştır. Kiliseden çevrilmiş camilerde min-ber köşkünün iki yanına birer sancak asılması ve imamın hutbeye bir kılıçla

çıkması usuldendi. Mihrabın sol tarafın-da kible duvarına, yan duvara veya pâyeye bitişik olarak birkaç basamak merdi-venle çıkılan bir vaaz kürsüsü bulunur. Bu da ahşap veya mermerden genellikle sanatkârane şekilde yapılmıştır.

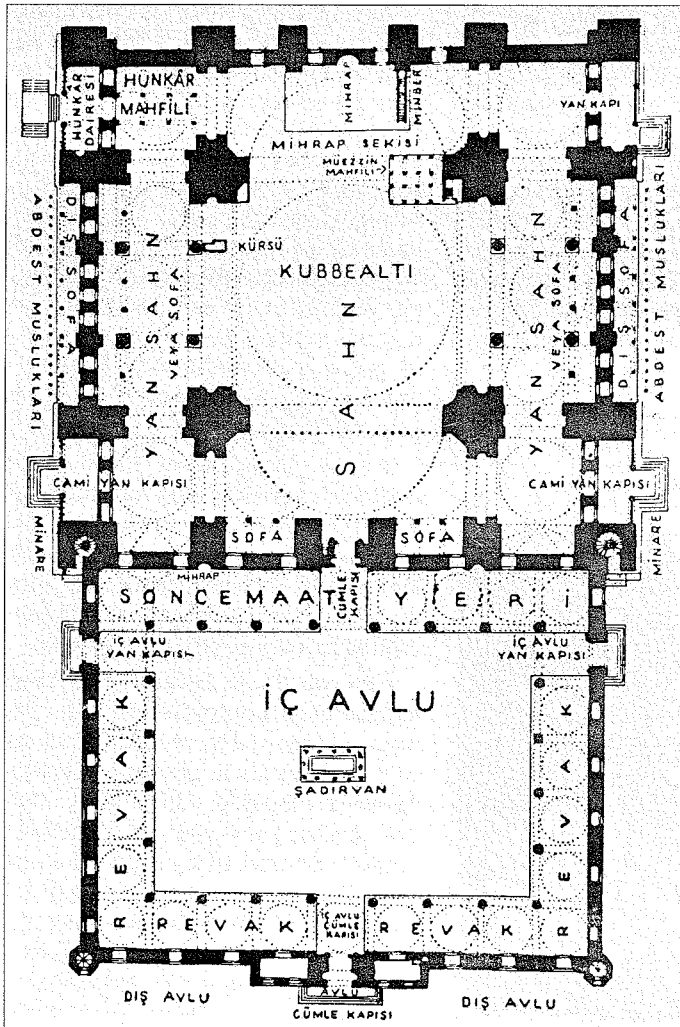
Camiye gelen hükümdarların namaz kıldıkları yeri halktan ayıran bölmeye Arap memleketlerinde **maksûre** denil-mektedir. Osmanlı döneminde bu kıs-ma ufak bir loca biçimi verilmiş ve yük-sekte olmasına özen gösterilmiştir. **Hün-kâr mahfili** adı verilen bu bölüm genel-likle caminin sol köşesinde yer alır ve dışarıya doğrudan bağlantılıdır. İlk mak-sûrenin Mescid-i Nebvî'de Halife Os-man (644-656) tarafından tuğladan yapı-tırıldığı söylenir. Bunu Velîd zamanında (705-715) Medine valisi olan Ömer b. Ab-dülaziz abanoz ağacından yenilemiştir. İbn Haldûn'a göre ise Hz. Ali'nin camide namazda iken bir suikaste kurban git-mesi üzerine Muâviye (661-680), cami içinde halifeye mahsus namaz yerini bir emniyet tedbiri olarak ayırmayı lüzum-

lu görerek ilk maksûreyi yaptırmıştır. Osmanlı dönemi Türk mimarisinde hün-kâr mahfilinin dışarıdan girişinde küçük bir saray odası gibi bezenmiş ve döşen-miş bir mekân yer alır. Sultanın camiye geldiğinde kısa süre dinlenmesi için ya-pılan bu kasr-ı hümâyûn (hünkâr kasrı), evvelce Sultan Ahmed Camii ve Yenica-mi'de olduğu gibi caminin esas kitlesi dışında ona bitişik olurken geç dönem Osmanlı-Türk mimarisinde son cemaat yerinin üstüne alınarak cami mimarisiy-le bütünleştirilmiştir.

Caminin içinde müezzinler için ayrıl-mış yüksekçe bir yer müezzin mahfili olarak adlandırılır. Ancak büyük cami-lerde rastlanan bu unsurdan başka esas girişin iki tarafında alçak korkuluklarla ayrılmış kadınlar mahfili de bulunur. Cami mimarisinin önemli bir parçası da ezan okunmaya mahsus olan minare-dir. Minare İslâm âleminin çeşitli bölge-lerine göre değişik biçimler gösterir. Osmanlılar'da binanın genellikle sağ ta-rafında bulunur. Yine sadece Osmanlı selâtin camilerinde iki ve daha çok mi-nare yapılmış olmakla beraber bunlar son derece nâdirdir. Sultanlar ve bazı hânedan mensupları dışındaki kişiler tarafından yaptırılan camilerde birden fazla minare bulunmaması titizlikle ri-a-yet edilen bir usuldür. Ancak son yıllar-da yapılan modern camilerde minare ve şerefe sayısında bir sınırlama ve ölçü kalmamıştır.

Camiler genellikle tek başına yapılar halinde olmayıp bilhassa Türkler'de ima-ret, külliye veya manzume adları verilen çeşitli vakıf binalardan oluşan bir yapı topluluğunun merkezini teşkil ederler. Böylece camilerin etrafında onlara ek olarak yapılmış arasta (çarşı), dârüşşifâ, hamam, hazîre, türbe, medrese, sıbyan mektebi, kervansaray, kütüphane, mu-vakkithâne, sebil, tabhâne, aşhâne-ima-ret gibi vakıf yapılar da bulunur. Os-manlı döneminde şehirler arası ana ker-van ve sefer yolları üstünde, özellikle XVI. yüzyılda durak yerlerinde menzil külliyelerinin de inşa edildiği görülür ki bunların da merkezlerini bir cami teşkil eder.

A) İslâmiyet'in Doğuşunda İlk Camiler. İslâmiyet'in Mekke döneminde toplu ibadet için belirli bir bina yapılmadığı bilinmektedir. Hz. Peygamber, hicret sı-rasında Medine'ye girmeden bir süre kaldığı Kubâ'da daha sonra "Takvâ Mes-cidi" adıyla da anılan ilk ibadet yerini kur-durmuştur. Bununla birlikte İslâm dün-



Klasik
Osmanlı
devri
camilerinin
kısmıları ile
düzenlemesini
gösteren
şematik
plan

yasının ilk camii olarak Medine'deki Mescid-i Nebevî kabul edilir. Burada Hz. Peygamber'in kalması için bir mesken yapılrken ilk önemli caminin de temeli atılmıştır. Etrafı 3 arşın derinliğinde taş temeller üzerinde bir adam boyu kadar yükseklikteki kerpiç duvarların sınırladığı bir avlunun bir kenarı boyunca, içinde Hz. Peygamber ve ailesinin barınacağı odalar sıralanmıştı. Kudüs yönündeki kuzey duvarın iç tarafına ise ibadet edenleri güneşten korumak üzere hurma ağacından direklerle oturan ve hurma dallarından ibaret basit bir çardak kurulmuştu. Kible 624'te Kudüs'ten Mekke'ye çevrildikten sonra avlunun güney duvarı önüne de yeni bir çardak yapılmıştır. Bu ilk cami, önce Hz. Osman, daha sonra 706-709'da Emevî Halifesi Velîd, VIII. yüzyılın ikinci yarısında Mehdî-Billâh tarafından yapılan yenileme ve eklemeler, XIII, XV ve XIX. yüzyıllardaki tamirlerden sonra ilk yapısının bütün izlerini tamamen kaybetmiştir. Sadece yazılı kaynakların yardımıyla tanınan bu caminin basit şemasının ilk camilerin planlarının belirlenmesinde büyük rol oynadığı, hatta İslâm mimarisinde daha sonra yapılan ibadet yerlerine ilham kaynağı olduğu kabul edilir. Birtakım ihtiyaçların en basit biçimde cevaplandırılmasından doğan, ortasında avlu şeklinde açıklık olan ve direklerle oturan bir çardak veya damdan ibaret bu yapı tipinin bazı Batılı sanat tarihçilerinin iddia ettikleri gibi İlkçağ'ın Helenistik çarşı tesislerine yani agora mimarisine dayanmadığı da açıkça bellidir. Medine'deki

bu ilk ibadet yeri, ondan sonra gelişen cami mimarisine ön örnek (prototip) olmuştur denilebilir.

İslâmiyet ilk fetihlerle yayılmaya başladığında İslâm ordularının gittiği yerlerde kurulan ilk camiler ordugâh camileri olmuştur. Böylece Arap yarımadasında ordugâh şehirleri olarak kurulan Basra, Küfe ve Mısır'da Kahire yakınında Fustat'ta bu türden camiler inşa edilmiştir. Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın 639'da yaptırdığı ve Muâviye zamanında yenilediği bilinen Küfe Camii, etrafı çevrili bir avlu ile bunu kısmen gölgelendiren bir çardaktan ibaret olmakla beraber bu çardak taşıyan destekler artık hurma ağacı gövdeleri değil, yakındaki antik Hira şehri harabelerinden getirilmiş mermer sütunlardı. Amr b. Âs'ın 642'de Fustat'ta yaptırdığı Amr b. Âs Camii, çeşitli değişiklik ve tamirlerle zamanımıza kadar gelmiştir. Bugünkü mimarisinin ilk yapısından pek farklı olmadığı belirtilen bu camide başlangıçta kible yönünü duvara yapıstırılmış bir taş gösteriyordu. Makrîzî'ye göre ilk mihrap bu camide Muâviye zamanında 673'te Mesleme tarafından bina büyütülürken yapılmıştır. Başka tarihçilere göre ise ilk mihrap Ömer b. Abdülazîz tarafından Mescid-i Nebevî'nin tamirinde yapılmıştır. İlk ölçüleri çok küçük olan Amr b. Âs Camii'nde harim, direklerle ayrılmış nef veya sahnlardan ibaretti. Amr'ın yaptırdığı minberin Halife Ömer'in emriyle yıktırılmasından az sonra Nubia Kralı Zakharia'nın (Zekeriyâ) hediyesi olan yeni bir minberin aynı camiye konulmuş olması, buna daha en er-

ken devirlerde bile önem verilmeye başlandığını gösterir.

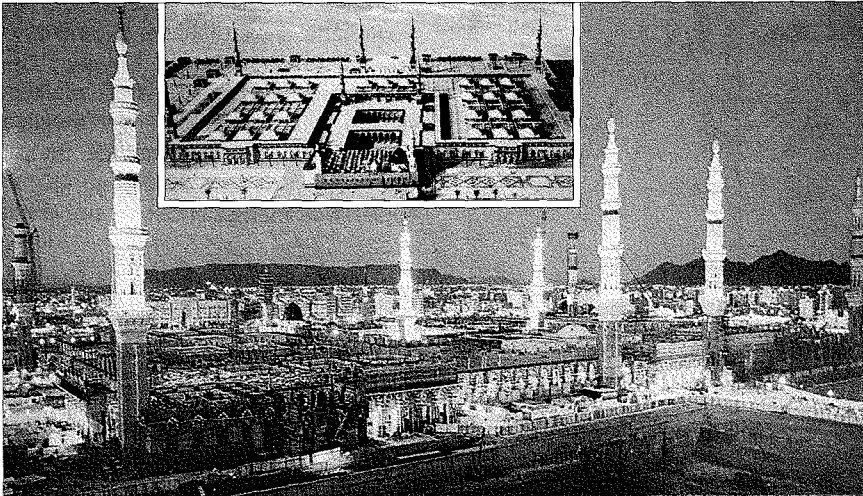
İlk camilerde ezan yüksekçe bir yerden, bilhassa damın üzerinden okunuyordu. Kaynaklarda Hz. Bilâl'in ezanı Mescid-i Nebevî'nin kible tarafında, üzerine ipe tırmanarak çıktığı, "üstüvâne" olarak anılan silindirik biçiminde yüksek bir yerde okuduğu kaydedilir ki bunu minarenin ilk şekli olarak düşünmek mümkündür (Kettânî, I, 161-162). İbnü'l-Zeyyât'a göre daha 656'da Amr b. Âs Camii'nin dört köşeli bir minaresi vardı. Makrîzî'ye göre ise Muâviye zamanında bu caminin dört köşesine dört minare eklenmiştir ve bunlar İslâm mimarisindeki ilk minarelerdir. Âdetâ Müslümanlığın bir zafer anıtı görünümünde olan minarenin Arap ülkelerinde kare biçimde olmasına karşılık Asya-Türk minarelerinin yuvarlak gövdeleri vardır. Minarelerin süslemeleri de ülkelere göre değişik olduğu gibi sayıları ve cami binasına göre yerleştirilmeleri de farklılıklar gösterir.

İslâmiyet güçlendikçe fethedilen topraklardaki diğer dinlere ait ibadethanelerin cami haline getirilmesinden de kaçınılmamıştır. Hatta başlangıçta bazı eski ibadet yerleri paylaşılacak suretiyle hristiyanlarla beraber kullanılmıştır. Humus'ta İoannes Kilisesi'nin dörtte biri, Halep'te bir kilisenin yarısı müslümanlar tarafından cami olarak kullanılmıştır. Hama'da ise Kenîsetü'l-uzmâ (büyük kilise) 636-637'de camiye çevrilmiştir. Ayrıca yerli halkın çok eski devirlerden beri kutsal saydığı yerlerdeki binaların cami haline getirilmesine veya buralarda yeni bir cami kurulmasına da özel bir önem verilmiştir.

B) Erken İslâmî Dönem. Erken İslâmî devirdeki camilerde Arap sanatı unsurları hâkim olduğundan bu dönemdeki camilere "Arap âlemi camileri" de denilebilir. Bu ilk safhayı, birbirini takip eden iki büyük İslâm devleti zamanında coğrafi bölgelere göre ele almak gerekir.

1. Emevîler Devri. İlk İslâmî ibadet yerleri son derece gösterişsiz ve sade, yalnızca namaza duran müminleri dış tesislerden korumak gayesiyle yapılmış tesislerdi. Emevîler döneminde (661-749), Antikçağ'ın büyük eski sanat merkezlerini ele geçirerek yayılan bu devletin sınırları içinde öncekilerden daha iddialı ve sanat eseri hüviyetine sahip yapıların meydana getirildiği görülmektedir. Bu durum, muzaffer İslâm inancının ele geçirilen yabancı topraklarda

Mescid-i Nebevî (1992) ve genişleme çalışmalarından sonra alacağı durumu gösteren maket



temsil edilmesi için haşmetli ve ifadeli yapılara ihtiyaç duyulmasıyla açıklanabilir. Başşehirin 661'den itibaren Şam'a nakledilmesiyle başlayan imar çalışmalarında çevredeki yerli halktan olan ustalardan da faydalanılmıştı. Bizanslı Ortodoks, Suriyeli Nestûrî ve Süryânî, Mısırlı Kopt, İranlı Sâsânî usta ve sanatçılar bu yeni yapılarda sahip oldukları bilgi ve tecrübelerini ortaya koyarlarken aynı yerdeki veya yakın çevrede bulunan Eskiçağ'lara ait işlenmiş parçaları da devşirme malzeme olarak tekrar kullanılmaktaydılar.

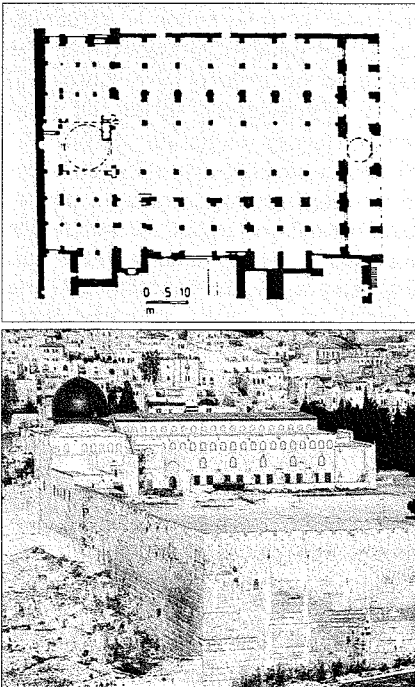
a) Doğu Akdeniz - Arap Yarımadası. İlk fetih yıllarında acele olarak yapılan ordugâh camileri, Emevîler döneminde daha esaslı biçimde yeniden inşa edilmiştir. Böylece beş sıra sütunlu, tavanı tik ağacından kirişli ve duvarları tuğladan Basra Camii 665'te, kemersiz, tavan kirişleri doğrudan sütunlara oturan, beş sıra sütunlu Küfe Camii 670'te, Amr b. Âs Camii 673'te ve Medine'deki Mescid-i Nebvî 709'da yenilenirken başka yerlerde de büyük ölçülerde temelden yeni ibadet yerleri yapılyordu. 717-720 yılları arasında yapılan Remle Camii'nin muazzam bir mihrabı ile kare planlı yüksek bir minaresi vardı. Yalnız burada iki istisnaya da işaret etmek

gerekir. Aslında Kur'an'ın ifadesine göre yeryüzündeki ilk ibadethâne olan Mekke'deki Kâbe ile (bk. Âl-i İmrân 3/96), etrafını çevreleyen revaklı büyük bir avlu ve minarelerden meydana gelen Mescid-i Harâm bir cami sayılamayacağı gibi Emevîler döneminin önemli eserlerinden yanlış olarak Ömer Camii olarak da adlandırılan Kudüs'teki Kubbetü's-sahre de yapı bakımından gerçek bir cami değildir. Mervân'ın oğlu Abdülmelik'in buradaki kutsal kayanın üstünde 691'de kurdurduğu Kubbetü's-sahre Kâbe gibi bir ziyaret ve tavaf yeridir. Geç İlkçağ ve Bizans mimarilerindeki merkezî planlı yapılar tipinde inşa edilen bu önemli bina, ancak yapılış gayesinin değişik oluşu yüzündendir ki bu dönemin cami mimarisinde bir tesir gösteremeyerek tek kalmıştır. Fakat yine Kudüs'te, bununla aynı yüksek düzlük üzerinde bulunan ve evvelce Bizans İmparatoru Iustinianos zamanında (527-565) yapılan Meryem Kilisesi'nin yerinde yine Abdülmelik tarafından 702'de yaptırılan Mescid-i Aksâ, kible duvarına dikey olarak uzanan birçok sahnalı bir yapıdır. Bu bakımdan erken hristiyan mimarisindeki çok nefli bazilikaları andırır. 771, 831, 1187 ve 1236 yıllarında çeşitli tamirler gören ve genişletilen bu büyük caminin kible duvarı boyunca enlemesine uzanan bir sahnı olup hristiyan yapılarının "transept" adı verilen mekânını hatırlatır. Bunun tam ortada, mihrabın hizasında ana sahnla birleştiği yerde meydana gelen kare planlı bölüm bir kubbe ile örtülmüştür. Halifeye mahsus bir maksûre olduğu bilinen bu kısım, bu şekliyle uzun süre cami mimarisinin ön planda gelen bir unsuru olarak İslâm mimarisine yerleşmiştir.

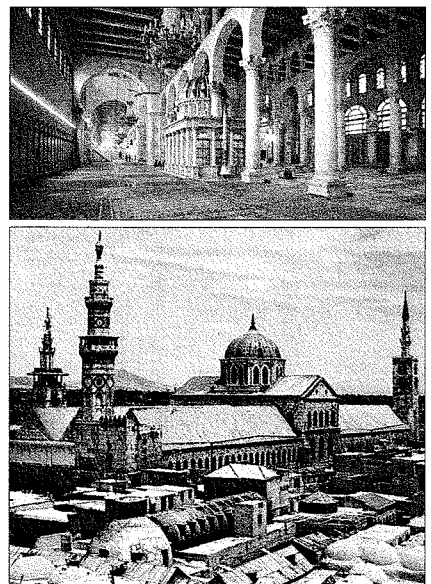
Şam'da I. Velîd'in, evvelce Roma dönemine ait bir Jupiter mâbedinin yerinde kurulmuş olan Hagios Ioannes Prodromos Kilisesi'ni yıktırarak 706'da yaptırdığı, Emeviyye Camii de denilen Ümeyye Camii, cami mimarisine geniş ölçüde tesir eden en eski Emevî camilerinden biri olarak kabul edilir. Cami 1894'te yanmış ve İstanbul'dan gönderilen Türk mimarlar tarafından tamir edilmiştir. Burada genişliğine yayılan içten dört tarafı revaklı bir avlu mevcuttur. Dışarıdan avluya açılan cümle kapısının üstünde masif bir kule halinde bir minare yükselmektedir, diğer minareler daha geç devirlere aittir. Harim kısmı, at nalı biçimindeki kemerleri taşıyan iki sütun dizisi ile kible duvarına paralel, üstü ah-

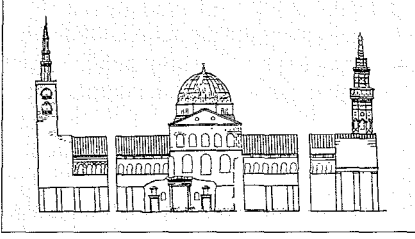
şap çatılı (çatılar 1894 yangınından sonra yeniden yapılmıştır) üç sahn halinde enine doğru uzanır. Harime açılan cümle kapısından oldukça süslü mihraba uzanan ana eksen, caminin orta kısmını esas sahnalara çapraz bir sahn halinde kesen bir dehlizle belirtilmiştir. Bunun mihrap önündeki ucunda, dört pâyeye dayanan dört kemerin taşıdığı kubbeli bir maksûre yer alır. Eksen üzerindeki uzun ve daha yüksek çatısı ile önemi belirtilmiş olan sahn, kubbeli maksûre ve bunun da nihayetindeki mihraptan meydana gelen mimari kompozisyon, bütün Emevîler devri cami tipinin karakteristik bir unsuru olarak daha sonraki camilerde de tesirini göstermiştir. Ancak bu mimari kompozisyonun, kökü Helenistik sarayların kabul salonlarına dayanan Emevîler dönemi saraylarının ilhamı ile ortaya çıkmış bir özellik olduğu yolunda J. Sauvaget tarafından 1947'de ortaya atılan görüş, delillerinin yetersizliği yüzünden pek kabule şayan olmamıştır. Emevîler dönemi cami mimarisinin karakteristik bir vasfı olan ana eksen üzerindeki geniş ve çatısı binayı örten diğer çatı seviyelerinden yüksek olan boyuna sahnın, hristiyan bazilikalarının mimarisine bir benzerlik göstermesi bakımından bu camilerde bir dereceye kadar bir bazilika karakteri de olduğu ileri sürülmüştür. 670'te yenilenen Küfe Camii'nin kemersiz olarak doğrudan doğruya beş sıra sütuna dayanan ahşap düz

Mescid-i Aksâ ve planı - Kudüs



Emeviyye Camii ve içinden bir görünüş - Şam / Suriye





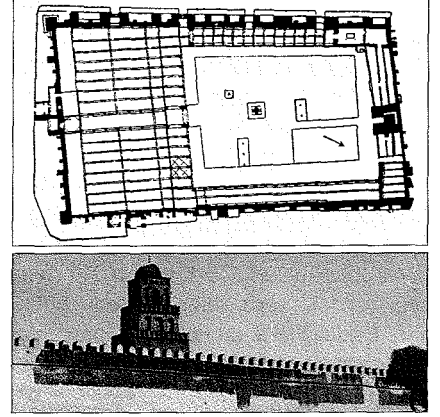
Şam Emeviyye Camii'nin enine çizimi

tavanlı olmasına karşılık bu dönemin hemen bütün camilerinde eksen üzerindeki yüksek çatılı sahn veya dehlizin mevcudiyeti tesbit edilebilmektedir. Velîd b. Abdülmelik veya kardeşi Süleyman devrine ait Halep Ulucamii (XV. yüzyıldaki durumu), Rusâfe Camii (728), II. Mervân'ın (744-750) yaptırdığı Harran Ulucamii, II. Yezîd'in 720-721'de yaptırdığı veya minare ilâvesiyle tamir ettirdiği Busrâ Camii ve tarihi bilinmeyen Der'â Camii hep bu özelliği gösterir. Ancak bunu umumileştirmenin doğru olmayacağı da muhakkaktır. Nitekim Bağdat ile Basra arasında Haccâc tarafından 702'de yaptırılan Vâsıt Camii kalıntıları, ortada geniş bir eksen sahnı izine rastlanmamıştır. Burada 103 x 104 m. ölçüsündeki revaklı kare bir avluyu, eşit aralıklı beş sıra direkli bir harim kısmı takip etmektedir. Kible duvarında herhangi bir mihrap izine rastlanmamış olmasına karşılık burada bir maksûre bulunduğu tahmin edilmektedir. Vâsıt Camii, 1009 ve 1343'te tamamen yeniden iki defa daha yapıldığından ilk mimari karakterini daha fazla tesbit mümkün değildir. Cami 916'da yapılan minaresiyle birlikte 1009'da yıkılmış, kible yönü değiştirildikten sonra aynı mimari biçimde tekrar inşa edilmiştir. Son Emevî halifesi Me'mûn'un

oturduğu Harran'da II. Mervân'ın yaptırdığı ve Selâhaddin-i Eyyûbî'nin tamir ettirdiği büyük camiden İbn Cübeyr de bahseder. Geniş kemerleri olan bu caminin paralel dört sahnı, geniş bir avlusu vardı. Minaresi ise avlu cephesi dışında eksene uyulmaksızın yapılmıştı. Günümüze bazı izleri kalan bu çok eski caminin kalıntıları son yıllarda ortaya çıkarılmıştır. Bu döneme ait kare planlı, dış cepheleri pencereler ve mimari süslemelerle bezenmiş, yüksekliği 30 metreyi aşan bir minare, cami kısmı ortadan kalkmış olarak Remle'de bulunmaktadır.

Süleyman veya Velîd'in yaptırdığı Halep Ulucamii ise 962'de Seyfûddeve, 1169'da İsmâîlîler tarafından yakılması üzerine Nûreddin Zengî tarafından tamir edildikten sonra 1285'te bir tamir daha görmüş, eksendeki çatısı XV. yüzyılda yükseltmekle beraber esas mimarisini günümüze kadar korumuştur. Emevîler döneminde yapılan pâveli ve düz damlı camilerin yüksek minarelerinin günümüze kadar gelmelerine karşılık esas cami binalarının ancak kazılarda kalıntıları tesbit edilebilmiştir. Fırat ırmağı kıyısında Rakka'da yapılan kazılarda biri sur içinde Abbâsî dönemi, diğeri sur dışında Emevî dönemine ait olmak üzere pâveli iki cami kalıntısı bulunmuştur. Emevîler devrine ait kasırlardaki camilerin ise çok küçük ölçüde olmakla beraber bir mihrap ile kible duvarına paralel bir veya iki kemerle ayrılmış sahnlardan ibaret oldukları Kusayrû'l-hallâbât, Hirbetû'l-minye, Ümmü'l-Velîd ve Cebeliseys kasırlarında görülen örneklerden anlaşılmaktadır.

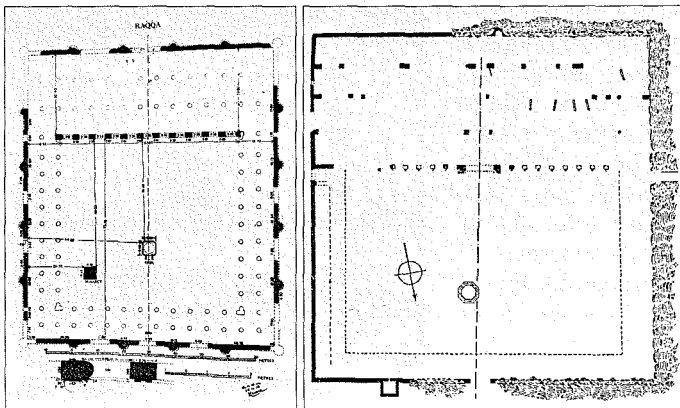
b) Kuzey Afrika. Tunus'ta Kayrevan'da Ukbe b. Nâfi' tarafından 670'te bir ordugâh camii olarak yaptırılan Sîdî Ukbe Camii (Kayrevan Ulucamii), 693-697'de yeni baştan inşa edilmiş ve 724'te de bina kuzey istikametinde genişletilerek



Sîdî Ukbe Camii ve planı - Kayrevan / Tunus

bugün hâlâ duran masîf minare yapılmış, nihayet 836'da yeni ilâvelerle zenginleştirilmiştir. Daha birçok tamire rağmen Sîdî Ukbe Camii orijinal planını kaybetmemiştir. Topografya gereği dış çevresi düzensiz olan caminin avlu cümle kapısı üstünde, dört köşe ağır bir kale burcu görünümünde olan, üst kısmı modern bir minare yükselir. Etrafı iki sütun sırası ile çevrili olan revaklı avlu, Emeviyye Camii'nde olduğu gibi enine değil derinliğine uzanır. Çok derin olan harim de kible duvarına dikey sıralanan kemerler ve sütunlarla ayrılan sahnlardan meydana gelmiştir. Esas eksen üstünde uzanan orta geniş sahnın gerek cümle kapısı önündeki gerekse mihrap önündeki uçları iki kubbe ile örtülmüştür. Dikey sahnları ile Mescid-i Aksâ'yı hatırlatan bu camide kible duvarı boyunca enlemesine bir sahnın, bir transeptin uzandığı da görülür. Üstünü düz bir damın kapattığı, dış görünüşü âdetâ bir kaleyi andıran camide at nalı kemer kullanılmış, ancak iki kubbesiyle orta sahnın örtüsü binanın diğer çatı seviyesini aşmıştır. Mihrabın çinilerle kaplı olması bu kısma artık özel önem verildiğini gösterir. İslâm sanatının oyularla süslenmiş en eski ahşap minberi de bu camide bulunmaktadır. Aynı mimari özellikler, Tunus'ta Emevî Valisi İbnü'l-Habhab tarafından 732'de yaptırılan ve Ağlebîler'den Ebû İbrâhîm Ahmed'in 863'e doğru tamir ettirdiği Zeytûne Camii'nde de görülür. Buradaki maksûrenin tromplu kubbesi 864'te yapılmıştır.

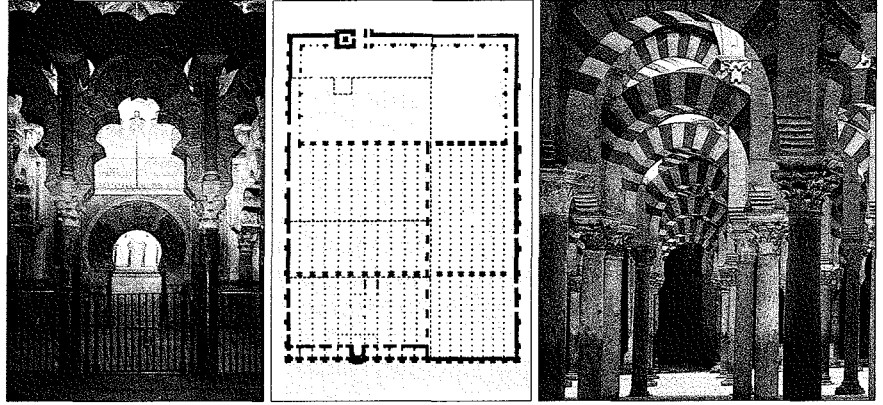
c) Endülüs. Emevîler dönemi cami tipinin tesirlerini Endülüs'te de (İspanya)



Suriye'deki
Rakka
Ulucamii'nin
planı ile
Harran
Ulucamii'nin
planı
(K. A. C. Creswell,
Early
Muslim
Architecture,
s. 151, şekil 29)

bulmak mümkündür. Bu hususta tek ve klasik örneği, en eski kısmının inşasına I. Abdurrahman zamanında 785-786'da başlanan Kurtuba Ulucamii teşkil eder. Aslında avlulu ve harim kısmı sütunlu olan bu cami Emeviyye Camii örnek alınarak yapılmıştı. Yapı, revaklı bir avludan sonra kible duvarına dikey uzanan on bir sahndan ibaret bir harime sahipti. II. Abdurrahman 833'te caminin kible duvarını sekiz sütun sırası ilâve ederek ileriye doğru uzatmış, II. Hakem 961'de kible duvarını bir miktar daha ileri alarak son mihrabı yaptırmış, bunun önü Bizans'tan getirtilen bir ustanın eseri olan mozaiklerle süslü muhteşem bir kubbe ile örtülmüştür. 987'de İbn Ebû Âmir el-Mansûr camiyi bu defa doğu tarafına, yine kible duvarına dikey sekiz sahn halinde uzanan büyük bir kanat eklemek suretiyle genişletmiştir. Ancak mihrap eski yerinde bırakıldığından cami simetrisini kaybetmiştir. Bu genişlemeler avlulu, pâyeli Emevî cami tipinin bütünlüğünden birşey kaybetmeden ve estetik değerini bozmadan etrafa açılmaya, yayılmaya ne derece uygun olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir. Emeviyye Camii'nde olduğu gibi sahnların üstleri çifte meylli çatılarla örtülmüştür. Avlu kapısına bitişik olarak I. Hişâm'ın yaptırdığı minarenin yerinde III. Abdurrahman'ın inşa ettirdiği dış yüzleri tezyinatlı dört köşe muhteşem minare, cami kilise haline getirildiğinde 1593'te yıktırılmış olmakla beraber onun benzeri olan İşbîlye'deki (Sevilla) Giralda adı verilen minare bu hususta bir fikir verebilir. Bir sütun ormanı halinde yayılan mekân, sayıları 500'ü bulan kemerleri ve bunların renkli tezyinatı ile göz alıcı bir tesire sahiptir.

Endülüslü Emevîler Pirene dağlarını aşarak Güney Fransa'ya girdikten sonra burada kurdukları kısa hâkimiyetleri sırasında VIII. yüzyıl başlarından 759'a kadar bazı izler bırakmışlardır. Arbûne'de (Narbonne) müslümanlardan kalan izlere rastlandığı gibi bu bölgede bir kazı



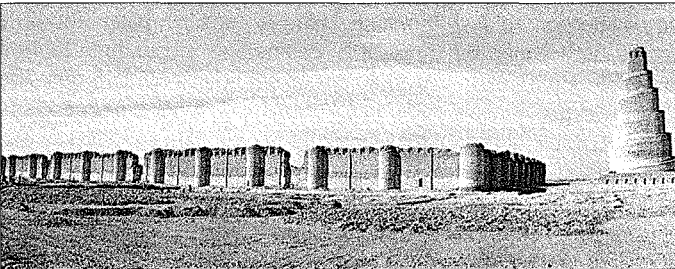
Kurtuba Ulucamii'nin sütunlu maksûresi, planı ve içinden bir görünüş - İspanya

sonunda büyük bir caminin temel kalıntıları da meydana çıkarılmıştır.

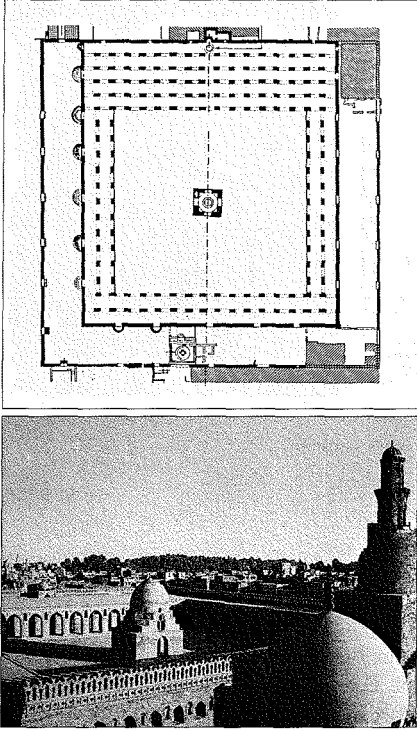
2. Abbâsiler Devri. a) Mezopotamya ve Arabistan. Abbâsiler'in (750-1258) ilk yıllarında başşehir olan Bağdat'ta Mansûr'un 766'da yaptırdığı cami, 96 m. boyunda ve büyük ihtimalle Emevîler dönemi camileri biçiminde idi. Yalnız burada çatıyı tik ağacından ahşap direkler taşımaktaydı. Bu cami 807'de Hârûnürreşid tarafından tuğladan yeniden yapılmış, 875 ve 893'te genişletilmiş, fakat XIV. yüzyılda Moğol istilâsı sırasında yıkılmıştır. Abbâsiler devrinin bu ilk camiinden kalan tek hâtıra, oradaki Haseki Camii'nde zamanımıza kadar korunan yekpâre Musul mermerinden oyulmuş mihraptır. Burmalı iki sütunun taşıdığı istiridye kabuğu şeklindeki bir yarım kubbecikten ibaret olan bu mihrap, artık bu unsura ayrı bir önem verildiğini açıkça gösterir. Abbâsiler'in hizmetindeki Türk askerleriyle halk arasında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden başşehirin, Dicle kıyısında kurulan ve 883'te terk edilen Sâmerrâ'ya nakli ile Mütevekkil - Alellah'ın orada yaptırdığı muazzam Sâmerrâ Ulucamii'nin harabesi henüz durmaktadır. 180 × 260 m. ölçüsünde, 100.000'in üstünde bir cema-

atin namaz kılmasını mümkün kılacak bir genişlikte olan bu caminin planı Emevîler dönemi cami tipine uygundur. Vâsıt Camii'nde olduğu gibi dış duvarlar burç şeklinde taşkın pâyelerle takviye edilmiş, etrafı revaklı bir avluyu takip eden iç kısımdaki sütunların yerini ise kitlevi görünüşlerinin yuvarlatılması suretiyle hafifletilmiş kalın tuğla pâyeler almıştır. Eski Bâbil zikkuratlarından ilham alınarak yapıldığı tahmin edilen garip minare ise caminin dışında ve yapıdan ayrıdır. Melviye adı verilen koni biçimli minarenin merdiveni dıştan helezonî bir rampa halinde yükselir. Bu minarenin tek benzerine, Sâmerrâ'nın az ilerisindeki Ebû Dülef Camii'nde rastlanır. Bu caminin öncesinden farkı, desteklerin üstünde çatıları tutan kemer dizilerinin oluşudur. VIII. yüzyıla ait Rakka Camii ise kalın pâyelerin ayırdığı kible duvarına paralel üç sahnı ile bir yenilik göstermemektedir.

b) Mısır. Mısır'da Tolunoğulları Devleti'ni kuran Türk asıllı İbn Tolun tarafından 877-879'da Kahire'de yapılan ve bânisinin adıyla anılan cami, birtakım yenilikler ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Planı, Emevîler dönemi geleneğine uygun olarak çift sütun dizili revaklı bir avlu ile kible duvarına paralel beş sahndan (avluya komşu bir sütun dizisi sonra kaldırılmıştır) ibaret olmakla beraber köşeleri yuvarlatılmış pâyelerin üstlerindeki kemerler kırık sivri kemerlerdir. Burada ayrıca caminin dış görünüşünün bir kaleyi andırmasından vazgeçilmiş ve duvarlarda dışarıya pencereler açılmıştır. Abbâsiler döneminde Türkler'in nüfuz kazanması ile Sâmerrâ'ya gelen al-



Sâmerrâ
Ulucamii
ve Melviye
adı verilen
minaresi



İbn Tolun Camii ve planı - Kahire / Mısır

çıdan duvar süslemesi motiflerinin benzerleri İbn Tolun Camii'nde de görülür. Alt tarafı dört köşe, üstü yuvarlak, dıştan rampalı minare ise bir dereceye kadar Sāmerrā'nın Melviye'sini andırmaktadır.

c) **Horasan ve İran.** Müslümanlığın doğu istikametinde Asya içlerinde yayılması ile birlikte buralarda da camiler yapılmıştır. Ancak bu ilk eserlerden zamanımıza kadar gelen örnekler tanınmamaktadır. Ebû Müslim'in 750'ye doğru Merv'de, üç büyük camiden Yenicami adıyla meşhur olanını yaptırdığı söylenir. Bir rivayete göre yine Ebû Müslim, başka bir rivayete göre ise Saffârî Emîri Amr b. Leys (879-901) Nişâbur'un ilk cuma mescidinin kurucusudur. Ebû'l-Kâsım es-Sehmi'nin (ö. 1036) *Târîhu Cürcân*'ında (s. 16 vd.), Cürcân'da Emevîler dönemine ait en eski camilerin yirmi altısının adları ile bir listesi bulunmaktadır. Ahşap direkli oldukları sanılan bu avlulu camilerin benzerleri Cürcân'da, Basra körfezinde Sîrâf'ta, Bağdat'ta bulunmuş ve yine aynı körfezde Bahreyn adasında Menâme yakınında harabesi görülen 1340 tarihli, oymalı ahşap direkli ve kirişli cami, erken İslâmî dönemde Gü-

Türkiye Diyanet

ney Mezopotamya ve İran'da çok yaygın olan eski bir cami tipinin devamına delil olarak gösterilmiştir. Ancak İran bölgesinde bu dönemde yapılan camilerin hepsinin ahşap direkli olmadığı da muhakkaktır. Nitekim Makdisî'ye (X. yüzyıl) göre Persepolis harabeleri yakınında İstahr'daki cami mermer sütunlu idi. 1220'de Moğollar tarafından yıkılan Belh Camii'nin de mermer sütunlu olduğunu İbn Battûta bildirmektedir. Afganistan'ın kuzeyinde Özbekistan sınırı yakınında Belh (Vezirâbâd) şehrinde 1968'den sonra ortaya çıkarılan Hacı Piyad Camii'nin VIII-IX. yüzyıllara, Abbâsîler dönemine ait olduğu tahmin edilmektedir. Klasik pâveli camiler tipinde olmakla beraber bazı yenilikler de ihtiva eden bu yapının destekleri yuvarlak olup bunların bilezikler halinde başlıkları vardır. Üzerlerine atılmış kâgir sivri kemerler, harimi örtten düz çatıyı taşıyordu. Bu camide ilgi çekici başka bir husus da pâye gövdelerinin, başlıkların, kemerlerin alt yüzleriyle alınlarının sıva üzerine tamamen kabartma bezemelerle kaplanmış olmasıdır. Belh'teki bu cami basit, çok pâveli, düz damlı ibadet yeri mimarisinin Asya'da gösterdiği gelişmeyi belli eden önemli bir eserdir.

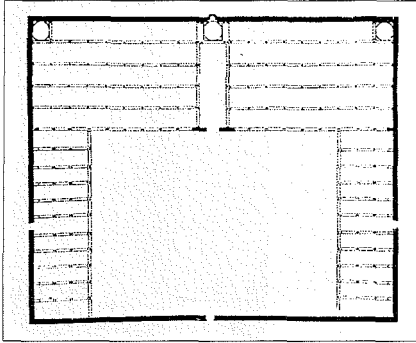
Çok eski bir mimari geleneğe sahip olan İran'da, bilhassa Sâsânîler döneminden kalan kubbeli âteşkedelerin bir mihrap ilâvesiyle cami haline getirildiği ileri sürülmüştür. Yerli yapı sanatında, kuvvetli bir tonoz ve kemer bilgisinin varlığına rağmen, İran'da pâveli-avlulu cami tipinin başlangıçta hâkim olduğu açıkça görülür. Damgan'da 750-786 yılları arasında yapılan Târîkhâne Camii, etrafı kemerli revaklarla çevrili dört köşe bir avlu ile üç sahnalı, tonozlu bir harimden ibarettir. Yuvarlak, bodur ve satırları çıplak tuğla pâyeler, kible duvarına dikey uzanan sivri kemer dizilerini taşıyor. Kare planlı ilk minaresi (şimdiki yuvarlak minare yenidir) cami binasından ayrıdır. 875'te Amr b. Leys'in yaptırdığı Şîraz'daki Câmî-i Atîk (Mescid-i Cum'a), halen duran harim kısmından anlaşıldığına göre, o bölgede sütun bulunmadığından taştan örme pâyelerden ve sivri kemerlerden ibaretti ve üstü ahşap bir çatı ile kapatılmıştı. Avlulu tipin yeknesaklığının yer yer ufak teferruat değişiklikleriyle giderildiğinin güzel bir örneğini, X. yüzyıla ait Nâîn Camii gösterir. Etrafı revaklı avluyu takip eden derinliğine üç sahnalı harimi, değişik kesitli pâyelerle bölümlere ayrılmıştır. Ahşap üzen-Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

gili başlıklı pâyeler, sivri kemerler, mihrap, maksûre zengin alçı kabartma tez-yinat ile kaplanarak iç görünüşün yeknesaklığı giderilmiştir. Bu caminin bir benzeri Hazar denizi kıyısında Demâvend'de bulunmuştur (XI. yüzyıl). İsfahan Cuma Camii de (Mescid-i Cum'a) Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında 760-762'de yapıldığında diğer avlulu-pâveli camilerden farksızdı. Makdisî, sütunları sıvalı ve 70 arşın boyunda minaresi olan bu on dokuz sahnalı camiden bahseder. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah zamanında yapılan ilâveler, cami mimarisinde yeni bir cereyanın başladığını açıkça gösterir. 1121'de Abbâsîler dönemine ait pâveli kısmın yanması ve birçok ek ve tamlar, İsfahan Cuma Camii'nin yeni karakterine daha uygun düşmesini sağlamıştır. A. Godard tarafından ortaya atılan ve yeter derecede inandırıcı olmayan bir faraziye göre mahallî İran mimarisinde çok yaygın bir unsur olan eyvan, cami mimarisinde çok erken dönemlerden başlayarak kullanılmıştır. 951 tarihine ait Niriz Camii'nde (Mescid-i Cum'a), harim yerinde ortada 18 m. derinliğinde büyük bir eyvan görülür. Sonraları çok değişen bu caminin ortasında kalan, avlu yüzü açık bu eski eyvanın, aslında müslümanlar için ibadet yeri haline getirilmiş eski bir Sâsânî eyvanı olması da mümkündür.

C) **Orta İslâmî Dönem.** Türkler'in İslâm âleminde önemli bir mevki almaları ile Arap cami mimarisi geleneği yanında bir de Türk cami tipi geleneği ortaya çıkmıştır. Bazı ülkelerde ise, Memlûk mimarisinde olduğu gibi, bunların birbirlerine veya Hindistan'da görüldüğü üzere yerli mimari üslûplara karışarak yeni tipler meydana getirdikleri de olmuştur. Bunları karma üslûp gösteren camiler olarak incelemek mümkündür.

1. **Arap Dünyası. a) Fâtımîler Devri.** Ubeydullah el-Mehdî (909-934) tarafından X. yüzyıl başlarından itibaren Kuzey Afrika'da yayılan Şîlik, Mehdiye'nin başşehir yapılması ile kuvvetlendi. Bu sırada inşa edilen Mehdiye Camii, halifelik iddiasında bulunan Mehdi'nin merkez camii idi. Mehdiye Camii'nin planı bütünüyle Mağrib geleneğine uygundur. Kibleye dikey dokuz sahnadan ortadaki geniş ve iki ucu kubbeli olup kible duvarı önünde ise enine geniş bir sahnı vardır. At nalı biçimindeki kemerleri taşıyan sütunları eski harabelerden toplanarak yeniden kullanılmıştır. Caminin avludan taşkın bir cümle kapısı vardır. 969'da Mısır'ı

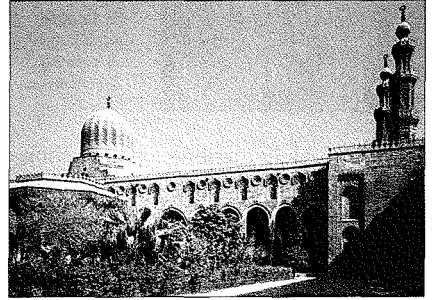
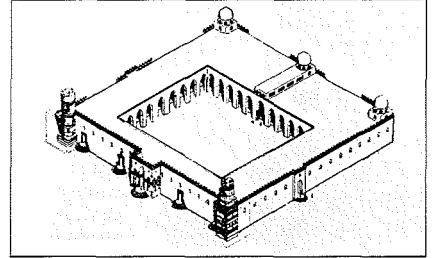


Ezher Camii ve planı - Kahire / Mısır

alan Fâtîmî kölelerinden Cevher es-Sıkkîlî, bugünkü Kahire'yi kurarken yeni idarenin ilk büyük camii olarak, eski Kopt kiliselerinin sütun ve başlıklarını kullanarak 972'de biten Ezher Camii'ni yaptırmıştır. Sonraları aynı zamanda medrese olarak kullanılan bu cami, etrafı revaklı büyük bir avlu (Azîz-Billâh zamanında [976-996] revaklar öğrencilerin barınması için avlunun daraltılması pahasına genişletilmiştir) ve kible duvarına paralel beş sahndan ibaret olup ana eksen üzerinde iki kubbeli geniş eksen sahnı mevcuttur. İran'dan gelen bir tesirle kubbe intikali kırık sivri kemerli tromplarla yapılmış, aynı şekil sahn kemerlerinde de kullanılmıştır. Ayrıca kible duvarına bitişik iç köşelerde birer kubbe olduğu bilinmektedir ki bu da eski geleneklere bağlı pâyeli cami tipinde uygulanmış bir yeniliktir. Aynı yenilik, 991'de Azîz-Billâh'ın Kahire'de yaptırmaya başladığı, ancak 1012'de Hâkim-Biemrillâh zamanında biten Hâkim Camii'nde de görülür. O zamana kadar hiçbir camide rastlanmayan son derece temiz ve itinalı bir taş işçiliği, bu malzemeyi eskiden beri kullanmakta büyük ustalık gösteren Suriye veya Güneydoğu Ana-

dolulu işçilerin burada çalıştıkları ihtimalini akla getirir. Cami, yapıda 1010'da ve 1087'de Bedr el-Cemâlî'nin, 1304'te II. Baybars'ın yaptırdığı ekler dikkate alınmazsa revaklı avlulu pâyeli camidir. Ancak avlunun giriş cephesi, taşkın cümle kapısı ve iki köşedeki minare kadeleriyle dış mimari fikrinin başlangıcına işaret eder. Harim, kible duvarına paralel sivri kemerli beş sahna ayrılmıştır. Ana eksen üzerinde ise kalın pâyelerle sınırlanan yüksek çatılı eksen sahnı uzanmaktadır ki bunun da mihrap ucunda sonraları yıkılan maksûre kubbesi bulunuyordu. Ezher'de olduğu gibi kible duvarı köşelerinde de birer kubbe mevcuttu.

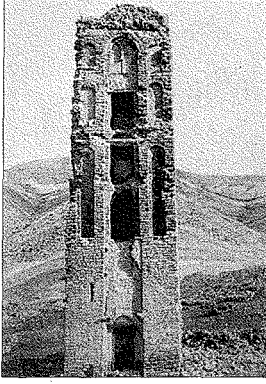
Her tarafı ağaç, alçı ve taş üzerine oyma ve kabartmalarla zengin şekilde süslenmiş olan Hâkim Camii yeni bir mimari üslûbun başladığına işaret eder. Arap cami mimarisinde bir dış cephe estetiğinin başladığı ilk önce burada görülür. Asya'dan gelen tesir, kemerlerin at nalı biçiminde değil sivri oluşunda da kendisini belli eder. Emîr'ül-cüyûş (başkumandan) Bedr el-Cemâlî tarafından Kahire'de Mukattam tepesinde 1085'te yaptırılan Cüyûşî Camii ise her bakımdan yenilikler gösteren bir binadır. Bu küçük camide düz çatı terkedilmiş, batı tarafında üç bölümlü geniş bir methal binası, solda ise kubbeli bir türbe yapıya bitleştirilmiştir ki sonraları çok genel bir hal alan bu husus Mısır'da ilk örnektir. İki yanında tonozlu odalar olan ufak bir iç avludan çifte sütunlu üç gözlü bir kemerle geçilen harim, ikisi serbest, ikisi kible duvarına bitişik dört pâyeye binen tromplu bir kubbenin örtüğü maksûre kısmı ile bunu üç tarafından saran çapraz tonozlu beş bölümden ibarettir. Burada kullanılan sivri kemerlerle Mısır'da ilk defa rastlanan tezyinî tuğla mukarnaslar (stalaktitler), Asya'dan gelen bir tesirin açık izleridir. Caminin evvelce zengin şekilde bezenmiş olduğu muhteşem alçı mihraptan anlaşılır. Kare bir kule halinde olan, şerefesi kubbeli ağır bir minare avlu girişinin üstünde yükselir. 1125'te yapılan küçük Akmer Camii'nin en önemli tarafını, tamamen taştan yapılmış, içleri istirdiye kabuğu şeklinde işlenmiş sivri kemerli nişler, stalaktitler, küfi yazı frizleri, madalyonlarla süslü ve evvelce üzerinde bir de minare bulunan methal cephesi teşkil eder. Bu bina, cami mimarisinde kuvvetli bir cephe mimarisi fikrinin yerleş-



Hâkim Camii ve restitüsyonu - Kahire / Mısır

meye başladığını açıkça belirtir. Batı Asya mimari özelliklerinin Fâtımîler döneminde Mısır'da tesirini gösterdiğinin bir delili, kubbeye geçiş kat kat tromplarla yapılan Seyyide Rukyye Camii'dir. Kahire suru dışında Vezir Sâlih Talay'ın 1153'te yaptırdığı küçük Sâlih Talay Camii de aynı zamanda Hz. Hüseyin'in başı burada muhafaza edildiğinden bir meşhed durumundadır. Harim kible duvarına paralel sahnlar halindedir. Çatı eski geleneğe uygun olarak düzdür. Kırık sivri kemerler İran'dan gelen bir tesiri açıkça gösterir. Burada çok zengin küfi yazı frizleriyle kemerlerde, ahşap kemer gergi kirişlerinde, minber ve maksûrede ince oyma işleri dikkati çeker. Halen müzede saklanan pencereleri ise en eski tezyinatlı İslâmî pencere örnekleri olarak özel bir değere sahiptirler.

b) Kuzey Afrika. Kuzey Afrika'da Fâtımîler'in tayin ettiği valiler kısa zaman sonra bağımsızlıklarını ilân etmekle beraber yaptıkları büyük camilerde Ubeydullah el-Mehdî'nin camiindeki geleneğe bağlı kalmışlardır. Halbuki Mısır'daki Fâtımî sanatı, Selçuklular'dan gelen tesirlerle esas geleneğinden uzaklaşmış bulunuyordu. Muhafazakâr bir üslûp takip eden Kuzey Afrika'da, esas 849'a ait olmakla beraber yeni baştan 981'de yapılan ve sonraları tamir gören Sefâkus (Sıfaks) Camii pâyeli bir yapı olup sütunların üstünde üzengi başlıklarına sa-



Benî Hammâd Kalesi içindeki caminin minaresinin XX. yüzyıl başında çekilmiş bir fotoğrafı (Beyllé, La Kalaa des Beni-Hammad, Levha IX)

hiptir. At nalı kemerlerle ayrılan sahnların üstleri düz bir dam ile değil çapraz tonozlarla örtülmüştür. Gelenekteki yapı tipi üzerinde uygulanan bu çok önemli değişiklik Manastır Büyük Camii'nde de görülür. Sefâkus Camii'nin minaresi ise, Sîdî Ukbe Camii minaresi gibi, yukarı doğru hafifçe daralan kare gövde ile daha ufak bir orta kısımdan ve nihayet yuvarlak bir üst kısımdan ibarettir. Hammâdîler'in 1007'de kurulan hükümet merkezi Kal'atü Benî Hammâd'da yapılan Benî Hammâd Camii, şehrin 1090'da terkedilmesiyle yıkılmışsa da kalıntıları mimarisi hakkında bir fikir vermektedir. Etrafı revaklı bir avlunun ekseni üzerinde bulunan, yalnız avluya bakan cephesi nişler ve geometrik motiflerle süslü 25 m. boyundaki dört köşe minaresi henüz ayakta. Yedi sıra halindeki on iki sütunla sekiz sahna ayrılan harimde, evvelce duvarla tecrit olunmuş bir maksûre olduğu da tesbit edilmiştir. Bu bakımdan eski Arap cami tipine tamamen uygundur.

c) Sicilya ve Malta. 827'de I. Ziyâdetullah tarafından fethine girilerek 1089'a kadar İslâm idaresinde kalan Sicilya adasındaki camiler tamamen tahrip edildiğinden bunların mimarileri hakkında fikir verecek hiçbir iz kalmamıştır. Ancak Normanlar devrinde yapılan binalarda görülen tezyinat, bu camilerde kullanılan bezeme üslûbu hakkında tahminler yürütmeye yarayabilir. Bilhassa Capella Palatina'nın (saray kilisesi) iç süslemesi tamamen İslâmî üslûpta olduğundan buradaki İslâm tesirlerine ve ustalarına bağlanır. Herhalde camiler de aynı üslûpta tezyin edilmişti.

Kısa süre İslâm hâkimiyetinde kalan Malta'da da (870-1090) camiler yapılmış olmalıdır. Fakat bunlardan da bir iz kalmamıştır. Yalnız kazılarda rastlanan bazı mezar taşları, burada vaktiyle yaşamış müslümanların son hatıralarıdır.

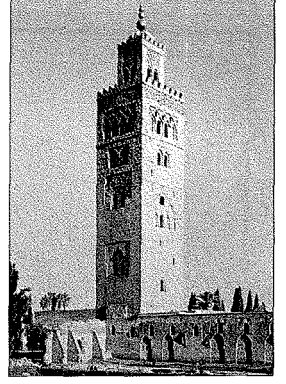
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

d) Endülüs. Endülüs'te yapılan camilerden Kurtuba Ulucamii'nden başka örnek kalmamış gibidir. Bu camide II. Hakem zamanında yapılan maksûre kısmı, kemerleri ve kubbeleri, İslâm mimarisinde yeni bir eğilime işaret ederler. Birçok eklerle genişletilen Kurtuba Ulucamii çok sayıda sütun, bunlara oturan 500 kadar kemer ve bunların renkli süslemeleriyle göz alıcı bir tesire sahiptir. Planın bütün sadeliğine rağmen üst üste bindirilmiş kemerler ve sütunlarla âdetâ oynayan cüretli bir mimari, 961'de yapılan maksûre bölümünde doruk noktasına erişmiştir. Sivri kemerlerin iç kenarları dış halinde çıkıntılarla süslenmiş, kubbeler ise zengin bir kaburga sistemiyle kurulmuştur. Tuleytula'da (Toledo) X. yüzyıla ait Bib Mardom Camii'nde de (şimdi Cristo de la Luz Kilisesi) tamamen kaburgalarla kurulmuş çok sayıda kubbeler bulunduğu görülür. Hatta belki de bu cami, yüksek bir ana kubbe etrafında tertip edilmiş daha ufak ölçüdeki sekiz küçük kubbeden meydana gelmişti. Bu caminin diğer bir özelliği de nişler, tuğla kemerler ve yine tuğla bir yazı frizi ile süslü cephesidir ki cephenin böyle oluşu, bu caminin etrafı kapalı bir avlusu olmadığına delil sayılabilir.

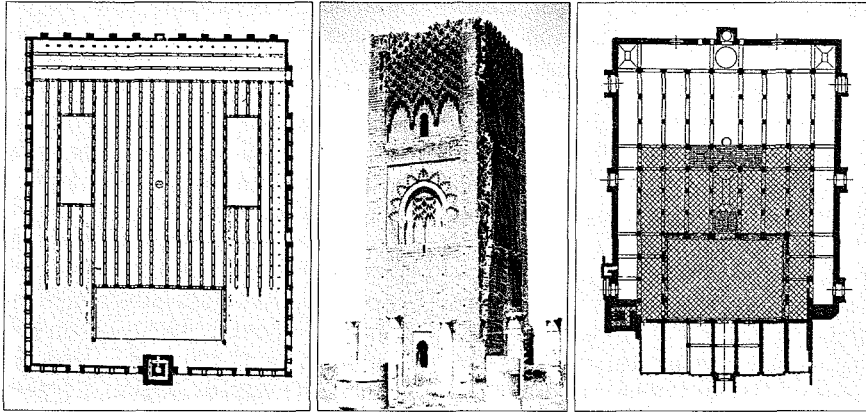
İspanya'daki hemen hemen bütün camilerin tahrip edilmiş olması, buradaki gelişmelerin tam olarak öğrenilmesine imkân bırakmamaktadır. Elhamra Sarayı sayesinde çok zengin bir mimariye sahip olduğu bilinen Gırnata'da XII-XV. yüzyıllara ait camilerden bugüne hiçbir iz kalmamıştır. Bu yüzden gelişmenin cami mimarisindeki akisleri anlaşılmamaktadır. Sadece Elhamra Sarayı'ndaki iki mescid, süslemeye büyük önem verdiği anlaşılın devrin mimarisi hakkında bir dereceye kadar fikir verir.

e) Kuzeybatı Afrika. Medeniyet bakımından tamamen Endülüs'ün tesiri altında kalan Murâbitlar'ın Afrika'nın bu bölgesinde yaptıkları camiler, mimari bakımdan eski Arap geleneğine uygundur. Murâbitlar'ın en önemli eseri, Ceza'ir'de 1096'da tamamlanan el-Câmiu'l-kebîr'dir. Planı eski geleneğe tamamen uygundur. Yalnız minare avlu duvarının bir köşesine sonradan eklenmiştir. Beş sahn derinliğinde olan harimde, kalın pâyelerin taşıdığı kemerlerden kibleye dikey sıralananların kenarları sade, paralel olanların ise dış halinde çıkıntılıdır. 1135'te tamamlanan Tilimsân Ulucamii de iç görünüşü bakımından tamamen



Kutbiye Camii - Merâkes / Fas

el-Câmiu'l-kebîr'e uyar. Maksûre bölümünde yerinde kaburgalı bir kubbe yükselmektedir. Fas'ta her ikisi de 859'da yapılmış olmakla beraber 956'da yine bera-berce genişletilerek minare eklenen Karaviyyin ve Endülüsî camilerinin bugünkü görünüşleri, Muhammed Nâsır-Lidînilâh el-Muvahhidî zamanına aittir. Bu camilerde avlu oldukça ufalmış, yan revaklar hayli derinleşmiş, harim ise (kibleye paralel birincide on, diğerinde yedi sahn olmak üzere) çok derin bir şekil almıştır. Sahnların üstleri çifte meyilli çatılarla örtülmüş, ortada mihraba uzanan yüksek eksen sahnı, haçvari kesitli pâyelerle kare bölümlere ayrılmıştır. Endülüsî Camii'nde avluda bulunan minarenin ekseninin camininkinden 28 derece farklı oluşu, ilk caminin kible yönünün şimdikinden değişik olduğunu gösterir. Böyle kible yönü değiştirilmiş camilerin en tanınmış örneği ise Muvahhidler sülâlesinden Abdülmü'min el-Kümi'nin Merâkes'i 1147'de zaptettiğinde yaptırdığı muazzam camidir. Merâkes Camii'nin inşası bitmeden kible yönünün hatalı olduğu anlaşıldığından derhal yıktırılmış, yalnız kible duvarı, onun önüne yapılan Kütübiye Camii'ne cephe duvarı olarak muhafaza edilmiştir. Sonraları tamamlanan kare minaresinin dış sahtıları ise parlak ışık altında kuvvetli gölge-ışık oyununa imkân veren zengin kemerler ve örgü motifleriyle süslenmiştir. Kütübiye Camii'nin avlusu da küçük, yan revakların derinliği dört sahn genişliğini bulmuştur. Harimde sahnlar kibleye dikey olup ortada geniş bir eksen sahnı ve kible duvarı önünde de geniş enine sahn vardır. Bunun üstünde beş yerde mukarnaslı kubbeler yapılmıştır. Bundan, Mağrib'de kubbe gibi bir mimari elemanın cami mimarisinde kullanılmaya çalışıldığı, fakat gelenekteki cami planının hâkimiyetinden bir türlü kurtulunamadığı anlaşılmaktadır. Abdülmü'min, Atlaslar'da Tinmâl köyün-



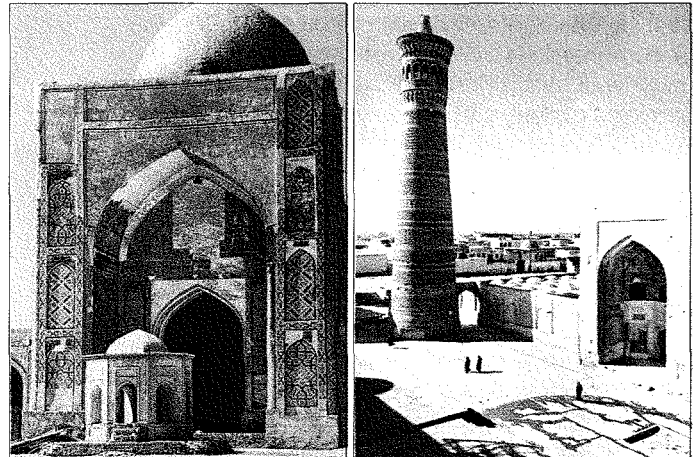
Hassan Camii'nin planı ve dört köşeli minaresi ile Tâzâ Camii'nin planı - Fas

de de yine gayet büyük bir cami yaptırmış olup Kütübiye'ye çok benzeyen bu caminin başlıca farkı minaresinin mihrabın üzerinde yükselmesidir. Hep aynı şemanın ufak detay farkları veya tezyinat özellikleriyle tekrarlandığı bu camilerin içinde yine Muvahhidler'den Ebû Yûsuf el-Mansûr (1184-1199) tarafından Rabat'ta yapılmasına başlanan, fakat tamamlanmayan 183 × 140 m. ölçüsündeki Hassan Camii özel bir önem taşır. Bu dev ölçülerdeki caminin harabesinden anlaşıldığına göre, oldukça ufak olan normal bir iç avludan başka mermer sütunlardan meydana gelen harimin iki yanında derinliğine uzanan sağlı sollu iki uzun avlu daha vardır ki böylece cami üç avlulu olmaktadır. Eksen sahnı diğerlerinden biraz geniş olduğuna göre bir maksûre kubbesi bulunduğu ihtimal verilebilir. Caminin bir özelliği de sütunların yekpâre olmayıp üst üste konmuş kasnaklardan meydana gelmesidir. Aslında 60 m. yüksekliğinde olması düşünülen kare minarenin ancak 44 metrelik kısmı yapılmıştır. Avlu cümle kapısı cephesi ortasında yükselen bu minarenin iç rampası ortadaki katların etrafında dolanır. Minarenin dış satırları, kuvvetli Afrika güneşi altında cazip bir gölge-ışık tesiri bırakan kemer ve kabartma örgülerle süslenmiştir ki böylece Kütübiye, Sevilla Giraldayı ve Kasba Camii minarelerinin teşkil ettiği gruba girer. Yine Ebû Yûsuf el-Mansûr'un Merâkeş'te yaptırdığı Kasba Camii'nde de minare tezyinatı artık son haddini bulmuş ve bu husus Mağrib'in sonraki camilerine ve dolayısıyla minare mimarisine geniş ölçüde tesir etmiştir.

1393'te yapılan Fas Camii Muvahhidler geleneğinin devamına işaret eder. Fas'ın küçük camileri de geleneğe bağlı tipin küçük ölçüde benzerleri olarak kible duvarına paralel bir iki sahnadan ibaret binalardır. Eski Arap cami tipinin avlulu, pâyeli, geniş eksen sahnalı ve kubbeli maksûreli planına sadık kalınmasına rağmen bu camilerde zengin alçı süsleme gitgide arttırılmıştır. Merînîler'den Ebû Ya'kûb Yûsuf'un 1294'te tamamladığı ve Ebû İnân'ın 1353'te ilâveler yaptırdığı Tâzâ Camii'nde, eski planın yanı sıra yeni zengin tezyinat merakı (bilhas-sa maksûre kubbesinde) kendisini gösterir. Aynı özellik daha ileri derecede, Tilimsân'da 1296'da yapılan Sîdî Belhasan ve 1310'a ait Evlâdü'l-imâm adlarındaki oldukça küçük camilerde bulunur. Merînîler'in en dikkat çekici eserleri, Tilimsân'ın muhasarası esnasında Mansûre denen ordugâhta yaptıkları 60-85 m. ölçüsündeki etrafı su hendeğiyle çevrili Mansûre Camii'dir. 1303'te baş-

lanan, ancak 1336'da tamamlanan bu büyük caminin, kalıntılarının azlığına rağmen birtakım yenilikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Büyük kare minare, cephenin ortasında dışarı taşkın bir çıkıntı halindedir. Kare olan avluda yan revaklar derin, harimin on üç sahnı kibleye dikeydir. Ancak kible duvarına paralel üç sahn bunları kesmekte, mihrap önünde ise kubbeli, her bir kenarı 14 m. olan büyük bir kare maksûre kısmı bulunmaktadır. 38 m. boyundaki minare, Mağrib minarelerinin kabartma ve renkli görünüm bakımından en güzellerinden sayılır.

2. Türk Dünyası. a) Orta Asya. Her ne kadar Horasan müslümanlar tarafından 651-652'de fethedilmişse de İslâmiyet'in Türk kavimleri arasında kökleşmesi oldukça uzun sürmüştür. Kuteybe b. Müslim'in 705'te Horasan valisi olması üzerine Buhara, Semerkant vb. yerlerde camiler yapıldığı bilinmektedir. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un 819'da idareyi Sâmanoğulları'na bırakması ile bölgede İslâmiyet iyice yerleşmiş oldu. Ancak bu döneme ait camileri tanımak mümkün olmamıştır. Buradaki en eski İslâmî Türk binası, Buhara'da Sâmanoğlu İsmâil b. Ahmed'in türbesidir. Türbe, gerek bir hasır örgüsünü andıran tuğla cephe süslemesi, gerekse köşe tromplarına binen büyük kubbesiyle Türkler'de kubbeli yapılara karşı olan eğilimi açıkça gösterir. Diğer taraftan 962'ye doğru Türkistan'dan Afganistan'a gelen Alp Tegin'in ve onu takip eden Sebük Tegin'in 977'de Gazne'de kurdukları küçük devlet, Sultan Mahmud zamanında en parlak devrini yaşadığında Mahmud tarafından birçok cami yaptırılmışsa da 1150'ye doğru bunlar tahrip edildiğinden günümüze fazla izleri kalmamıştır. Ancak Gazneli Mahmud ve Sultan Mesud'un



Kalyan
Camii
ve minaresi -
Buhara

yıldız biçiminde kesitleri olan dış cepherleri tezyinatlı zafer kuleleri, Türk tipi ince uzun minarelerin mimarisine ve bilhassa mânasına öncü sayılabilirler. Afganistan'da Gazneli Mahmud'un yaptırdığı Leşker-i Bâzâr Camii, kible duvarına paralel iki sıra destekten meydana gelmiş, enine uzanan büyük dikdörtgen bir yapıdır. Mihrap hizasında kalın pâyelere oturan büyük bir kubbe bulunuyordu. Böylece bu cami sonraki Artukoğlu ve Büyük Selçuklu camilerinin bir öncüsü olmuştur. Hint'te ve Hazar denizi kıyısında Derbend'de de bu caminin benzerlerine rastlanır. Karahanlılar'dan Arslan Han (1102-1130) bilhassa büyük binalar yaptırmıştır. 1120'de Buhara'da bir musallâ kurdurmuş, 1121'de Şehristan'da, 1068'de harap olan caminin yerinde yeni bir cami yaptırmıştır. Fakat bu devrin en önemli eseri, hiç şüphesiz Buhara'daki Kalyan Camii ve minaresidir. Arslan Han'ın 1121'de Şehristan'da eski geleneğe uygun olarak yaptırdığı avlulu ve pâyeli caminin sivri kemerli olan bir kısmı bu tarihe ait olup 1400'e doğru büyük ölçüde tamir görmüş, fakat camiden ayrı olan 52 m. boyundaki minare, üst kısımdaki bazı tamiirler istisna edilirse aynen kalmıştır. Gövdesi tuğla kuşaklarla süslü olan minare uzun bir koni biçimindedir. Buhara'da sur dışındaki musallâ ise büyük kare bir meydanlıktan ve bunun batı kenarında yükselen bir camiden ibarettir. Kible duvarı XII. yüzyıla, bugünkü yapısı ise geç döneme ait olan bu cami enine uzanan bir sahndan ibarettir ve bu sahnlar avluya ortadaki 15 m. yüksekliğinde olan üç sivri kemerle açılır. Özkent'te XI. yüzyıla ait 17 m. boyundaki minare de (cami modernidir) Kalyan minaresiyle aynı özelliklere sahiptir. Gövdesi bir çubuk demeti şeklinde taşkın çıkıntılara sahip olan Çar Kurgan minaresi ise eski Türk mimarisinin türbe ve minare inşasında kullanılan çok sevilen motiflerini aksettirir. Çeşitli istilâlar ve inceleme güçlükleri yüzünden bu bölgelerdeki Türk camilerinin mimarileri hakkında açık fikir edinilememekte ise de tanınan birkaç örnek sayesinde Arap minaresinden gerek mâna gerekse estetik bakımdan tamamen değişik bir Türk minaresinin varlığı anlaşılmaktadır.

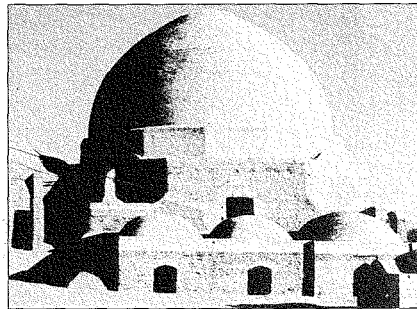
b) İran. Selçuklu Türkleri'nin siyaset âlemine girişiyle cami mimarisinde yeni bir tipin doğuşu başlamıştı. Sultan Melikşah (1072-1092) İsfahan Cuma Camii'ni tamir ettirdiği sırada burada dikkat

te değer ilâveler de yaptırmıştır. Melikşah'ın en önemli ilâvesi, mihrabın önünde ve pâyeli kısmın tam ortasında yükselen muhteşem kubbeli mekândır. Avlu tarafında büyük bir eyvana bitişik olan bu kubbeli kısmın, Türk-İslâm sanatını Sâsânî âteşkedelerine bağlamak isteyenler tarafından ateş tapınaklarından ilham alınarak yapıldığı ileri sürülmüş, bazıları ise bunları müstakil bir bina farzederek "köşk-cami" adıyla muayyen bir kubbeli cami tipine esas kabul etmiştir. Ancak yeni esaslara göre yapılmış sadece âbidevî bir maksûre olan bu bölümün harimin diğer kısımlarından açık şekilde ayrılmış olması, A. Gabriel tarafından ileri sürüldüğü gibi buranın sultanın cuma namazına tahsis edilmiş olduğunu gösterir. Böylece XII. yüzyılda İsfahan Cuma Camii'nin avlu cephelerinin her birinin ortasına birer eyvan yapılarak sonraları klasik bir Asya camii tipi oluşturan dört eyvanlı cami tipinin en âbidevî (170 × 140 m.) örneklerinden biri meydana getirilmiştir. Nizâmülmülk tarafından 1058'de yaptırılmış bir cami olduğu tahmin edilen Hargird'deki kerpiç bir harabede, mihrap 6,80 m. enindeki dip duvarında ise de dikkate değer çok güzel kabartma tezyinat kalıntılarına sahip olan bu yıkıntının mahiyeti kesin olarak bilinmemektedir. İsfahan Cuma Camii'nin dört eyvanlı şekli bugünkü bilgilerle ön örnek olmuş izlenimini bırakmaktadır. Doğu Türkistan'daki Budist ve Nestûrî manastırlarına, ribâtlarına veya sadece kervansaraylara dayandığı yolunda ortaya atılan iddialara rağmen bir avluya açılan dört eyvan ve bunların arasında sıralanan kemerli iki katlı revaklarla arkalarındaki hücrelerden ibaret medrese-cami tipinin doğuşu genel görüşe göre Selçuklu döneminde olmuştur. İran top-

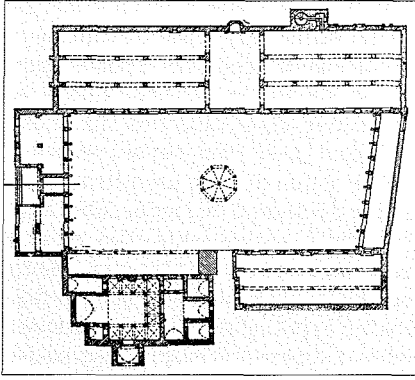
raklarında, Sâsânî yapısı olan Bağdat yakınında Tâk-ı Kısra gibi yerli mimarinin baş unsuru olan eyvanın cami mimarisinde Selçuklular'dan önce de kullanıldığı yolunda ileri sürülen faraziye (meselâ Niriz Camii) inandırıcı olamamıştır. Eyvanın Selçuklular ile cami mimarisinde uygulandığını ileri süren görüşe karşı yapılan itirazlar da yeter derecede inandırıcı değildir. İsfahan Cuma Camii'nden sonraki bütün aksamı aynı zamana ait bir örneği, 1135'te yapılan Zevvâre Cuma Camii teşkil eder. Diğer kısımları XIX. yüzyılda yapılan Gulpâyegân Camii'nde, XII. yüzyıl başına ait esas binada, harimde büyük kubbeli bir kısmın hâkimiyeti dikkati çeker. Aynı tipin diğer bir örneğini teşkil eden Erdistan Cuma Camii'nde (1160) çok önemli bir unsur olan kubbe kısmında intikal, pek zengin bir kemer ve tromp sistemiyle sağlanmıştır. Selçuklu mimarisinde cephe tesirine büyük bir önem verildiğinin delili de ana eyvanın iki yanında cümle karpısı üstünde yükselen yuvarlak gövdeli ve dışı tuğla tezyinatlı ince uzun bir çift minaredir. Büyük Selçuklular devrine ait camilerden pek az iz kalmıştır. Ancak bunlardan bazılarının minareleri, bugünkü yapıları hayli yeni olan camilerin yanlarında mevcuttur. 1092'de Melikşah'ın Bağdat'ta yaptırdığı cami tamamen kaybolmuşsa da burada eski pâyeli-avlulu tip uygulanmış olmakla beraber mihrap önündeki her dört pâyenin meydana getirdiği kare bölümün üstünün küçük bir kubbe tarafından örtülü olduğu bilinmektedir. Büyük Selçuklular'dan Sultan Sencer'in (1118-1157) Merv şehrindeki muazzam eserleri ise Moğol akınlarında tamamen yok olmuştur. Merv'in Selçuklular devrindeki ihtişamını anlatan, 1217-1219'da orada yaşayan Yâkût, Sultan Sencer'in türbesine bitişik ve ondan bir parmaklıkla ayrılmış büyük ve muhteşem bir camiden bahseder ki türbenin harabesi durmakla beraber bugün bu yapıdan toprak üstünde hiçbir iz yoktur.

c) Suriye-Doğu Anadolu. Büyük Selçuklu Devleti'nin parçalanması ile ortaya çıkan küçük devletler devrinde de cami mimarisinde gerek tip gerekse tezyinatla önemli gelişmeler kaydeden bir ilerleme dikkati çekmektedir. Musul ve Halep Atabegi Nüreddin Zengî tarafından 1148'de yaptırılan Musul Câmi-i Kebîri'nin, gövdesi zengin ufki frizler halinde değişik kabartma örgü motifleriyle süslü ince yuvarlak minaresi ve su mer-

Melikşah'ın İsfahan Cuma Camii'ne eklettiği kubbeli kısım



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)



Diyarbakır Ulucamii'nin planı ve çift katlı olarak düzenlenmiş avlu cephesi

merinden muhteşem mihrabı bu özellikleri çok iyi aksettirir. Esası Melikşah devrine ait olan Diyarbakır Ulucamii eski Emevî geleneğine uygundur. Revaklı bir avluyu, enine uzanan kibleye paralel pâyeli üç sahndan ibaret bir harim takip eder. Ana eksen üzerinde, mihraba uzanan yüksek çatılı eksen sahnı da vardır. Şam Emeviyye Camii'ne çok benzeyen bu eserin en ilgi çekici tarafı, Artukoğlu Elaldı tarafından 1118'e doğru yaptırılan, âdeta ilkçağ'ın tiyatro sahnesi cephelerini (skene frons) hatırlatan ihtişamlı bezemelerle kaplı ve zengin bir sütun tertibine sahip gösterişli mimarili cephesidir. Diyarbakır Ulucamii'nin plan bakımından eski geleneğe uygun olmasına karşılık 1031'de yapılan bir caminin yerinde Artukoğlu Necmeddin Alpi'nin (1152-1176) yaptırdığı Meyyâfârikin'deki (Silvan) Ulucami, Türk cami mimarisindeki değişikliğin dikkate değer bir örneği olarak ortaya çıkar. İtinalı bir taş işçiliğine sahip olan bu cami yeni özellikler de gösterir. Yapı enine uzanmakta, mihrap önünde ise çok büyük bir kubbe mekânı bulunmaktadır ki burayı saran kanatlar pâyelerle ayrılmıştır. 1176'da yapılan Mardin Ulucamii, Silvan Ulucamii gibi avlusuz ve kubbeli, enine açılan bir mekândan ibarettir. İnşa tarihi

kesin olarak bilinmeyen (1190 [?]) Urfa Ulucamii, enine uzanan üç sahndan ibaret basit bir yapıdır. Bu caminin tek özelliği, pâyeler arasındaki bölümleri örten çapraz tonozlardır. Halep, Diyarbakır, Urfa camilerinin kare planlı minareleri ise bu hususta hâlâ eski Emevî geleneğine bağlı kalındığını gösterir. Artukoğlu Yavlak Arslan zamanında (1184-1200) başlanan ve Artuk Arslan (1200-1239) tarafından tamamlanan Düneysir (Kızıltepe) Ulucamii, Artukoğulları cami tipinin özelliklerini taşır. Revaklı avlu artık kaybolmuş (belki de yıkılmıştır), harim ise enine açılan bir mekândan ibaret kalmıştır. Bu mekân kibleye paralel pâyeli üç sahndan meydana gelmekte, mihrap önünde kuvvetli pâyelere oturan ve caminin genel mimarisine hâkim büyük ve yüksek 10,50 m. çapında bir kubbe bulunmaktadır. Bu caminin evvelce zengin tezyinatlı iki minaresi olduğu zannedilmektedir. Mihrap önündeki artık basit bir maksûre olmaktan çıkmış büyük kubbeli mekânı bir at nalı şeklinde pâyelerle saran tipin biraz değişik bir örneği de XIII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen Van Ulucamii'dir. Yalnız burada giriş kısmında ayrıca bir pâyedizisi daha bulunmakta ve cami önünde eskiden bir avlu olduğu tahmin edilmektedir. Mimar Hüsrev tarafından 1247'de yapılan ve şimdiki şeklini 1274'te alan Malatya Ulucamii'nde değişik bir uygulama ile karşılaşılır. Cami derinliğine uzanmakla beraber pâyeli yan kanatların kemerleri kibleye paralel sıralanmakta, ortada geniş bir eyvanı, geçişi alveollu bir kubbe takip etmektedir. Böylece Malatya Ulucamii, İran'da görülen eyvanlı-kubbeli tipin bir temsilcisi olmaktadır. Aynı özellikler 1394'te yapılan Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) Ulucamii'nde de vardır. Yine Hasankeyf'te Eyyübîler'den Gâzî b. Mehmed'in 1371'de yaptırdığı Süleyman Camii ile (minaresi 1407'de yapılmıştır) XIV. yüz-

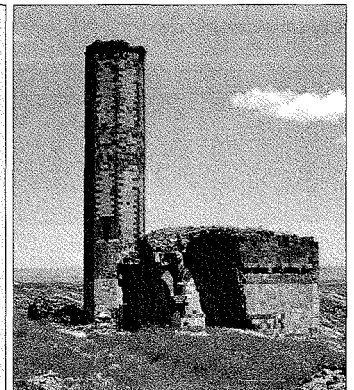
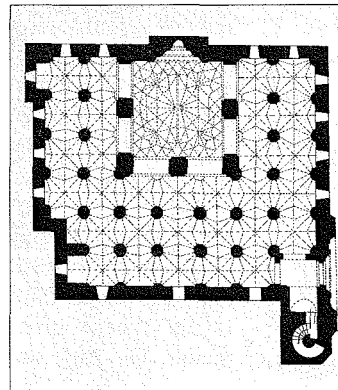


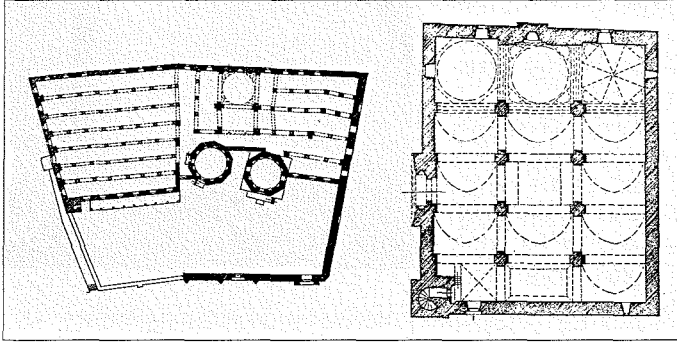
Süleyman Camii'nin günümüze ulaşan kalıntıları - Hasankeyf / Mardin

yıl sonuna ait Koç Camii ise yine mihrap kubbesine ve 30 m. boyunda taştan hârikulâde bir minareye sahiptir. Bölgenin taştan yuvarlak gövdeli minareleri şekil bakımından Türk, kabartma süslemeleri bakımından Arap-Suriye minare mimarisine bağlanırlar.

d) Anadolu'da Cami. Pâyeli Camiler. 1071'de kazanılan Malazgirt Zaferi ile Selçuklu Türkleri'ne açılan Anadolu'nun ilk camilerinin mimarilerinde pâyeli tipe sadık kalındığı anlaşılmaktadır. Ancak bu pâyeli tipte iklim şartları yüzünden ve sanat zevki bakımından birtakım yenilikler meydana geldiği tesbit edilmektedir. 1100'e doğru yapılan Ani Camii'nde bodur taş pâyelerin yine taştan tonozları taşıdığı görülür. Heybetli bir prizma halindeki taş minare ise Türk minarelerinin zafer anıtı karakterini eski İrmîniye'nin bu başşehirinde çok güzel belirtir. Anadolu'nun en eski camilerinden biri sayılan, 1100'e doğru yapılan ve 1135'te tamir edilen Sivas Ulucamii Dânişmendîler dönemine aittir. Bu caminin üstü düz bir dam ile örtülmüş (yakın tarihlerde yapılan büyük tamirde betona dönüştürülmüştür), harim kısmı ise her sırada beş pâyedizisi ile kible duvarına dikey on bir sahna ayrılmıştır. Binanın kible du-

Van Ulucamii'nin planı ve Anadolu'nun pâyeli tipteki ilk camilerinden biri olan Ani Camii - Ocaklı köyü / Kars





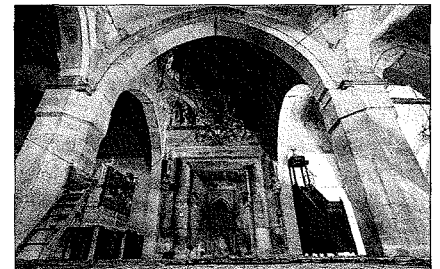
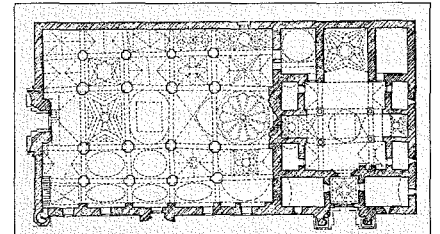
Anadolu'daki
ilk Selçuklu
camilerinden
Konya
ve Niğde
Alâeddin
camilerinin
planları

varına bitişik olan minaresi 1220'de yapılmıştır. Rûkneddin Mesud döneminde 1155'te inşasına başlanarak 1220'de I. Alâeddin Keykubad zamanında tamamlanan Konya'da Alâeddin Camii, çeşitli ek ve değişiklikler yüzünden hayli çapraşık bir biçim alan planına rağmen ilk şeklini açıkça belli eder. Şamlı Mehmed b. Havlân adlı bir mimarın eseri olan bu camide revaklı avlu yoktur. İklim sert olduğundan avlu cephesi kapatılmıştır. Mihrap önünde kubbeli bir kısım ve bunun etrafında eski binalardan toplanma sütunlarla (bir tanesi üzerindeki Grekçe kitâbeden öğrenildiğine göre bir kiliseye vakfedilmiştir) ayrılmış sahnli kanatlar vardır. Sütunları bağlayan sivri kemerler kible duvarına paralel uzanır. 1140'a doğru inşa edilen Kayseri Ulucamii'nde görülen tip daha farklı olup pâyeli tip geleneğinde yapılan değişiklik açıkça belli olur. Burada derinliğine sekiz sahn, enine ise beş kemer dizisi vardır. Tam ortada bulunan, günümüzde örtülü bir bölümün üstünün evvelce açık olduğu ve bunun avlu geleneğinin son derece küçülmüş ve mahiyetini kaybetmiş bir hâtırası niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Mihrap önündeki bölüm de büyük bir kubbeyle sahiptir. Konya'da II. Kılıcarslan'ın (1155-1192) veziri Ebû Said Altına-

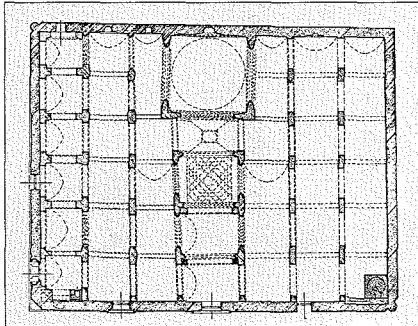
pa'nın yaptırdığı, 1332'de tamir gören İplikçi Camii enine uzanan avlusuz bir binadır. Haçvari kesitli iki sıra halindeki on iki pâyeye, mekânı üzerleri çapraz tonozlarla örtülü yirmi iki bölüme ayırır. Yalnız cümle kapısından mihraba doğru sıralanan üç bölümün üstleri, üçgen geçişli kubbeli tonozlarla kapatılmıştır. Böylece Anadolu'da Türk cami yapı sanatında pâyeli camilerin kâgir tonozlarla örtülmesi sisteminin yerleşmeye başladığı anlaşılar. Minare, kible duvarı önüne ve binadan ayrı olarak sonraları yapılmıştır. Saltukoğlu Mehmed Kızılırsan'ın 1179'da yaptırdığı Erzurum Ulucamii de sivri kemerlerle bağlı yirmi dört pâyeye ve on altı duvar pâyesi üzerine inşa edilmiş kubbe ve tonozlarla örtülüdür. Atsız Elti adına 1210'da yaptırılan veya tamir ettirilen Kayseri Köçük Camii, ortada üstü açık olan avlu bölümüne ve mihrap önünde dört kemere binen kubbeyle sahiptir. Bu tipin daha gelişmiş bir örneği ise Niğde'de 1223'te yapılan Alâeddin Camii'dir. Derinliğine uzanan bu caminin üstünü kalın pâyeler üzerine binen on beş tonoz örter. Kible duvarı boyunca sıralanan bölümlerin üstleri ise kubbelerle kapatılmıştır. Binanın tam ortasında olan yüksek kısmın üstü, geleneksel iç avlunun bir hâtırası olarak açık bırakılmışken sonraları kapatılmıştır. İtinalı taş işçiliği bilhassa cümle kapısının dış cephesinde görülen bu camide Türk geleneğine uygun yuvarlak bir minare vardır. Kible istikametine doğru iki pâyeye dizisiyle ayrıldıklarından dolayı aralarında hristiyan sanatının bazilikaları ile müphem bir benzerlik gören M. van Berchem tarafından bu camileri ifade için ortaya atılan "kilise tipi cami" (mosquée-église) tabirinin yersiz ve mantığa aykırı olduğu da açıkça bellidir. Mengüçükler'den Ahmed Şah b. Süleyman Şah tarafından 1228-1229'da yaptırılan Divriği Ulucamii ise birçok bakımdan çok önemli bir Türk eseridir. Aynı eksene sahip bir şifâhâneye (mimarî Ahlatlı Hür-

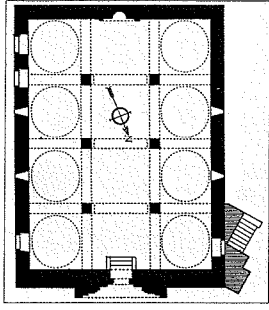
remşah, belki caminin mimarı da odur) bitişik olarak inşa edilen bu caminin dış görünüşünde temiz taş işçiliğine sahip cümle kapıları ve bilhassa kuzeye bakan cümle kapısı kabartma süslemesiyle dikkati çeker. Bina, her biri beş sütunlu dört sütun dizisiyle uzunlamasına beş sahna ayrılmıştır. Kemerler kible duvarına dikey sıralanmakta olup ortadaki sahn daha geniş tutulmuştur. Mihrap önünde büyük bir kubbe bulunmaktadır. Harimi teşkil eden bölümlerin tonozlarının (on dokuzu orijinaldir) geçiş şekilleri hep değişiktir. Monoton olmaya çok elverişli bu örnekte böylece göz alıcı bir tesir elde edilmiştir. Kâgir tonozlu Anadolu Türk camileri mimarisinde en son merhaleye Divriği'de ulaşılmıştır. Kayseri'de 1237'de yapılan medrese ve türbesiyle bir külliye teşkil eden Huand Hatun Camii'nde sahnları kare pâyeler ayırır. Mihrap önünde kubbeli bir bölümle avlu hâtırası olan kare bir iç bölüm vardır. Ancak bu bölümün üstü yakın bir tarihte binanın dış görünüşünü çok bozan, yüksek kasnaklı çirkin bir kubbe ile kapatılmıştır. Muhtemelen 1243'te yapılan Amasya Burmalı Minare Camii, adını binadan ayrı olarak yapılmış, gövdesi helezonlu çubuklu minaresinden alır. Pâyelerin ayırdığı, derinliğine sıralanan dokuz bölümden eksen üzerindeki üç tanesi kubbelidir. Konya'da 1258'de inşa edilen Vezir Sâhib Ata'nın Lârende Camii, harim planının basit oluşuna karşılık muhteşem bir cümle kapısına sa-

Divriği Ulucamii ve Şifâhânesi'nin planı ile caminin içinden bir görünüş

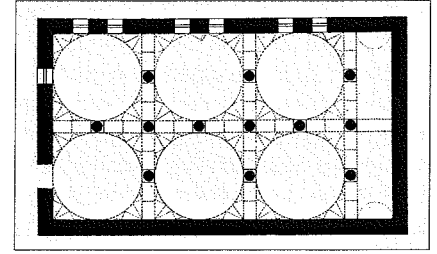


Erzurum Ulucamii'nin planı





Divriği
Kale
Camii'nin
planı



Antalya Yivli Minare Camii'nin planı

hiptir. Stalakitli derin bir nişin içindeki methalin üstünde gövdeleri çubuklu bir çift minarenin bulunduğu bilinir. Fakat bunlardan biri tamamen, diğeri ise yarısına kadar yıkılmıştır. Böylece burada eski Türk cephe mimarisinin önemli bir unsuru olan, taçkapyı çifte minare ile belirtmek prensibinin tekrar uygulanışı görülür. Fikir bakımından kökü Asya-Türk sanatına dayanan bu kapı, cephesini süsleyen tezyinat ve nisbetleri bakımından tamamen Anadolu Selçuklu üslubundadır. Cami mekânını göz alıcı biçimde bezeme eğilimi, burada mihrabın en güzel Selçuklu çinileriyle kaplanması suretiyle kendisini belli eder. Kayseri'de 1250 tarihli Hacı Kılıç Camii de tonozlu tipin örneklerindendir. Nihayet her ikisi de belki XIV. yüzyıla ait Amasya Gökmedrese Camii ile Divriği'de Kale Camii, uzunlamasına sıralanan pâyedizileriyle sahnalara ayrılmış ve bölümlerin her biri birer kubbe ile örtülmüş camilerdir ki bunlardan Anadolu'da cami tipinin değişik bir esasa göre gelişmek imkânını bulduğu anlaşılır. Böylece Anadolu'da sütunlar veya pâyelerle taşınan, ahşap kirişli ve düz damlı cami mimarisinin, kubbe gibi önemli bir mimari unsuru ön plana almak suretiyle kubbeli cami tipine doğru geliştiği dikkati çekmektedir.

XIV. yüzyılda Anadolu'da çok destekli camiler değişik biçimlerde inşa edilmiştir. Nitekim Ermenek (1302), Birgi (1312), Tire (1350), Konya Ereğlisi (inşa tarihi meçhul) ulucamilerinin geleneğe bağlı, düz ahşap çatı ile örtülü, pâyedizileriyle kible duvarına paralel sahnalara ayrılmış, basit mimarili ve sade görünüşlü, enlemesine gelişen yapılar olmalarına karşılık Karaman'da Gaferyat Camii gibi derinliğine uzanan bazı daha nâdir misalleri de olması yanında, aynı mimari tipin bölümleri kubbelerle örtülü olan örneğine Antalya'da, esası ve minaresi Alâeddin Keykubad zamanına ait olan ve 1372'de tamir gören Yivli Minare Camii'nde rastlanır. Esası Alâeddin Keyku-

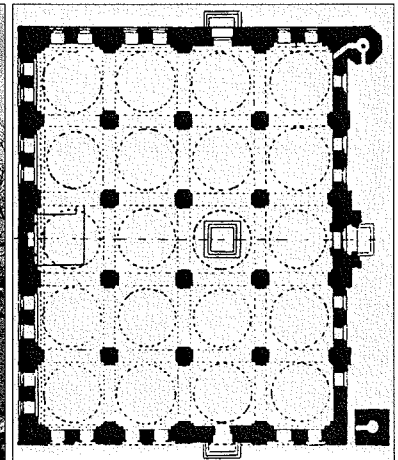
bad tarafından yaptırılmakla beraber 1267, 1385 ve 1861'de ciddi şekilde tamir edilen Sinop Ulucamii'nde ise bölümlerin tonozlarla örtüldüğü görülür. Aynı mimari Milas Ulucamii'nde (1378) tekrarlanmakla beraber burada mihrap önünde kubbe ile bir eyvan bulunmakta, yanlarda tonozlar sıralanmaktadır. Bu cami mimarisi anlayışının en gelişmiş biçiminde, kalın pâyelere oturan kemerlerle ayrılan bölümlerin her birinin üzerleri birer kubbe ile örtülmüştür ki "çok kubbeli camiler" denilen bu tipteki ibadet yerlerinin en büyük ölçüdeki örneği, Yıldırım Bayezid tarafından 1399'da yaptırılan Bursa Ulucamii'dir. Burada dört sıra halinde beşer kubbeden yirmi kubbe vardır. Ortada bulunan bir bölümün içindeki şadırvan, eski iç avlu geleneğinin bir hâtırasıdır. Bu şadırvanın üstündeki kubbenin tepesinde de iç avlu fikrini destekleyen bir aydınlık feneri yer almıştır. Cami kitlesinin iki köşesinde yükselen kalın gövdeli çifte minare, caminin önemli parçası olan bu unsurun onunla artık kaynaştığını belli eder. Gelibolu'da 1385'te yapılan Câmi-i Kebîr tarafından da evvelce temsil edilen bu örnek, I. Murad'ın (1362-1389) vakıflarından olan Filibe'deki Cuma Camii'nde de tek farkla, yan bölümleri tonozlarla örtülü olarak uygulanmıştır. Edirne'de Çelebi Sultan Mehmed'in (1413-1421) yaptırdığı Eski camii'de ise aynı örneğin dokuz kubbeli bir örneği ile karşılaşılır. Ortada dört ağır pâyedizileriyle ayrılan geniş kemerlere dayanak olmakta, ana eksen üzerinde sıralanan üç bölümün kubbeleri ise değişik ve daha zengin görünüşlü geçiş unsurları ile bu bölümlerin en eski camilerde olduğu gibi hâlâ önemlerinin kuvvetle vurgulanmak istendiğini gösterir. Türkler'in hâkim olduğu topraklarda pâyeli ve çok bölümlü

camii mimarisi az çok değişik şekillerde gelişirken daha başka tiplerin de denendiği görülür.

Ahşap Destekli Camiler. Anadolu'nun kâgir eski camileri yanında üst örtüyü ahşap desteklerin taşıdığı bazı örneklerle de karşılaşılır. Bunlardan birçoğu çeşitli sebeplerle ortadan kalkmışsa da (Konya'da Energe Camii gibi) bazı güzel ve üstün sanat değerine sahip örnekler günümüze kadar gelebilmiştir. Beyşehir'deki Eşrefoğlu Camii, XIII. yüzyıl sonu yapımı mukarnaslı ahşap başlıkları olan ağaç direklerle yalnız ortadaki bölümü biraz geniş eşit sahnalara ayrılmıştır. Caminin dış avlusu yoktur. Harimde orta bölümün üstünün açık oluşu ve burada bir şadırvanın bulunuşu, bu bölümün avlu fikri esasından geldiği hakkında şüphe bırakmaz. 46-32 m. ölçüsündeki bu cami kırk beş ağaç direğe sahip bulunmakta ve gerek tavandaki kalem işi süslemeler, gerekse mihrap kubbesindeki çini mozaikler zengin tezyinata işaret etmektedir. 1272'de yapılarak 1341'de Karamanlılar döneminde tamir gören Afyon Ulucamii de duvarlarının taştan olmasına rağmen içi 5,10 m. boyunda ağaçtan yontulmuş dikmelerle



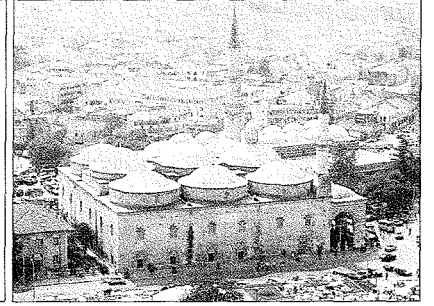
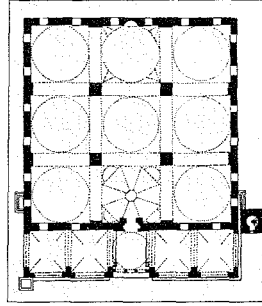
Bursa
Ulucamii
ve planı



sahnlara ayrılmıştır. Direkleri bağlayan girişler kible duvarına dikey uzanmaktadır. Eksen sahnı ise diğerlerine göre daha geniş tutulmuştur ki bu bakımdan kâgır camileri hatırlatır. Aynı esaslara göre yapılmış ahşap direkli camilere başka yerlerde de rastlanmaktadır. Ankara'da kibleye dikey beş sahnalı Aslanhan Camii bu hususta bir örnek teşkil eder. Caminin ahşap minberi 1290 tarihli olduğuna göre yapı da bu tarihlerde inşa edilmiş olmalıdır. Bu caminin bir benzeri, yine aynı şehirde yaptırılan adıyla anılan Ahî Elvan Camii'dir (XIV. yüzyıl). Nihayet Candaroğulları'ndan Mahmud Bey'in 1366'da Kastamonu-Daday yolunda Kasaba'da yaptırdığı cami de uzunluğuna sahnlar halinde düzenlenmiş bu düz damlı, ahşap direkli camilerin ölçüleri bakımından mütevazı, fakat muhteşem nakışlı bir örneğidir.

Değişik Tiplerde Camiler. Pâyeli veya direkli, üstü düz dam, kâgır tonozlar veya kubbelerle örtülü camilerin dışında Türk mimarisinde başka denemeler de yapılmıştır. Aydınoğlu İsa Bey tarafından Şamlı Ali adında bir mimara 1375'te yaptırılan Ayasuluk'taki (Selçuk) büyük cami, enlemesine uzanan bir yapı olması bakımından bir dereceye kadar Şam'-

Edirne'de
Eskicami
ve planı

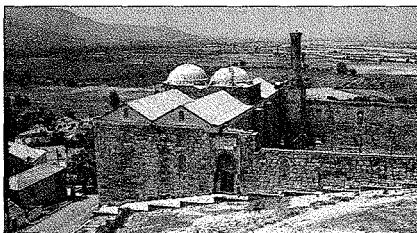
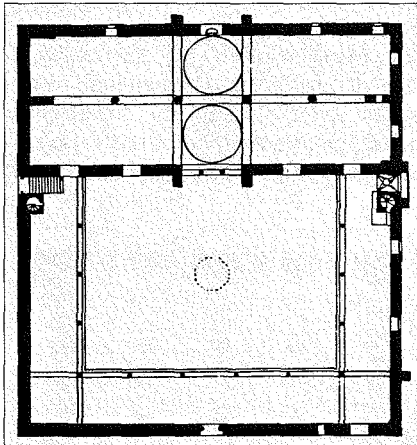


daki Emeviyye Camii'ni hatırlatır. Kible duvarına paralel, üzerleri çifte meyilli çatılarla örtülü ikişer sahnadan başka ana eksen üstünde mihraba doğru birbirini takip eden iki kubbesi vardır. Bir taraftan Emevî cami örneğinde bir gelişmeye işaret eden İsa Bey Camii, bir taraftan da dışarıdan bir duvarla ayrılmış, aslında revaklı olan avlusu ve harimle avlu duvarının birleştiği yerde yükselen biri yıkılmış çifte minaresiyle, ilk Osmanlı dönemi cami mimarisinde bir takım yeniliklerin başlamasında öncü olmuştur. Dış cepheleri eski harabelerden devşirilmiş mermerlerle kaplı bu çok değerli camide zengin bir taş süsleme de görülür. Geçen yüzyılda harap olan ve senelerce bakımsız bir yıkıntı durumunda kalan İsa Bey Camii, son yıllarda ihya edilerek yeniden ibadete açılmış ve kurtarılmıştır. Bu caminin avlusuna benzeyen, yalnız yanındaki revakları daha derin bir avlu da Manisa'da Saruhanogulları'ndan İshak Bey tarafından 1366'da inşa ettirilen Ulucami'de görülür. Bu yapının en dikkate değer tarafı, içinde tam ortada, örme sekiz desteğe dayanan 10,80 m. çapındaki büyük kubbedir. Bu merkezî kısmın üç tarafı küçük tonozlu kare bölümlerle sarılmıştır ki bu düzenleme, Artukoğulları dönemindeki cami mimarisinin bir kademe daha geliştiğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Manisa'daki bu düzen, Osmanlı döneminde Edirne'de 1438-1447 yılları arasında yapılan Üç Şerefeli Cami'de çok daha gelişmiş bir biçimde ortaya çıkar. Artık Osmanlı mimarisinde son şeklini bulan kubbeli ve revaklı avlu ile bunun dört köşesinde yükselen, değişik renkli motiflerle süslenmiş dört minareye (üst kısımları XVIII. yüzyıla aittir) sahip bulunan bu yapının enlemesine uzanan bir harimi vardır. Bu iç kısmın tam ortası 24 m. çapında bir ana kubbe ile, altıgen şeklindeki bu mekândan birer pâyeye ayrılan yan kanatların her biri ikişer küçük kubbe ile örtülmüştür. Türk yapı sanatının büyük kubbelerinin ilki-

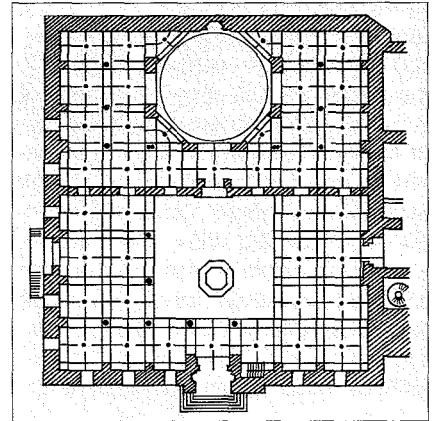
nin inşa edildiği binada bazılarının göre biraz olumsuz gibi görünen tek husus, orta mekân ile yan mekânlar arasında kalan üçgen biçimindeki küçük bölümlerdir. Böylece Türk mimarisi basit çok destekli tipten bir büyük kubbenin hakim olduğu camiye doğru gelişmiştir.

Tek Kubbeli Camiler. Daha Selçuklular döneminde Anadolu'da küçük ölçülerdeki ibadet yerleri için tek kubbe ile örtülü camiler yapıldığı bilinmektedir. Konya'da bunlardan birkaçı zamanımıza kadar gelmiştir. I. Keykâvus devrinde Hacı Ferruh tarafından 1215'te yaptırılan Akçegizlenmez Camii en eski örneklerdendir. Halen bu caminin üstü çatı ile kapatılmıştır. 1220'de yapılmış Şekerfûrüş Hüseyin b. Şa'bân, 1275 tarihli Abdülmü'min, 1279'da yapılan İnce Minareli Dârülhadis Camii (1930'lu yıllarda yıktırıldı), Beyhekim ve benzersiz bir minareye sahip Hoca Hasan camileri bu özellikteki yapıların örnekleri olarak gösterilebilir. Bu tipin mütevazı ölçülerine bağlı kalınarak kendi içinde bir gelişme de sağlandığını, erken Osmanlı döneminde Bursa'nın 1326'da fethinden hemen sonra yapılan Alâeddin Bey Camii gösterir.

Beylikler dönemine ait İsa Bey Camii ve planı -
Selçuk / İzmir

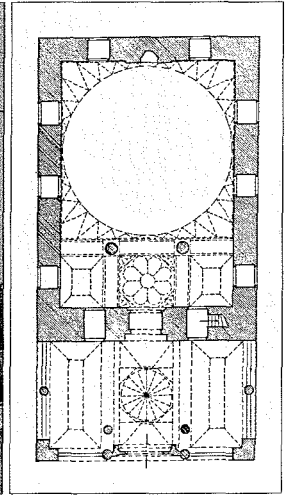
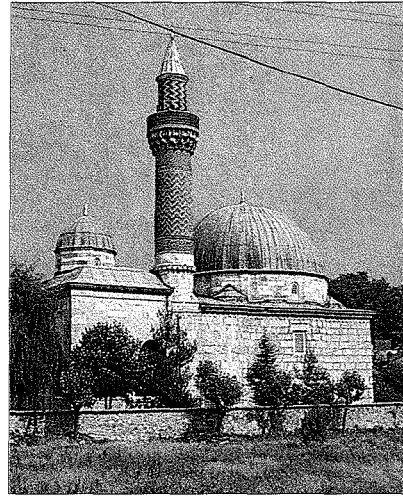


Manisa Ulucamii'nin planı



Aynı dönemde İznik'te 1333'te yapılan Hacı Özbek ve 1345 tarihli Hacı Hamza b. Ardunşah camileri, sütunlu bir son cemaat yerini takip eden, tek kubbe ile örtülü kare biçimli bir mekândan ibarettir. Bunlardan Hacı Hamza b. Ardunşah Camii, yanındaki 1349-1350 tarihli türbesiyle birlikte 1930'lu yıllarda yerine belediye binası yapılmak üzere yıktırılmıştır. Aynı yerde Vezir Çandarlı Hayreddin Paşa'nın, mimar Hacı Mûsâ'ya 1378-1391 yılları arasında yaptırdığı ve adını yeşil çinilerle kaplı muhteşem minaresinden alan Yeşilcami, biri kubbe, ikisi aynalı tonozla örtülü üç bölümlü bir son cemaat yerini takip eden hariminde yeni bir özellik gösterir. Mekân giriş tarafında üç bölümlü bir ilâve ile uzatılmıştır. Yeşilcami, itinalı ve zengin biçimde yapılmış mermer işçiliğiyle de dikkati çeker. Yine İznik'te 1442 tarihli Mahmud Çelebi Camii, tek kubbeli tipin sade ve zarif örneklerindendir. İnönü'de 1370 tarihli Yâdigâr, Ezine yakınında Kemaller köyünde 1382'de yapılmış Asılhan Bey camileri de aynı mimari biçimin

İznik'te
Yeşilcami
ve planı

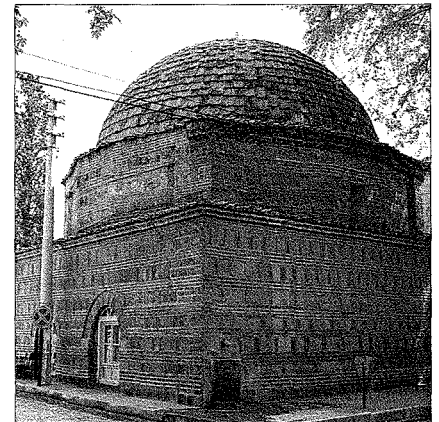


mütevazı temsilcileridir. Fakat tek kubbeli camilerin arasında Yeşilcami derecesinde önemli ve bilhassa cephe işçiliği bakımından çok değerli olan başka bir eser de Söke yakınındaki Balat'ta Menteşeoğlu İlyas Bey tarafından 1404'te yaptırılan camidir. Burada küçük ölçülerde ve tek kubbe ile örtülü caminin giriş cephesi mermer malzemenin yardımıyla zarif biçimde düzenlenmiş ve işlenmiştir. Osmanlılar'ın Menteşe valisi Hoca Firuz Bey için 1394'te Milas'ta mimar Hasan b. Abdullah tarafından yapılan cami, gerek planı gerekse süslemesi bakımından Türk sanatının önemli eserlerindendir. Pâyeli açık bir son cemaat yerinin arkasındaki tek kubbeli mekâna, üstü bindirme tekniğinde yapılmış bir giriş bölümünden geçilir. Bu bölümdeki bindirme teknikli örtü, Orta Asya mimarisinde çok yaygın olup Türkler tarafından Anadolu'da çok kullanılmış, hatta Erzurum'un eski evlerinde olduğu gibi doğuda ev mimarisine de uygulanmıştır. Fakat aynı tekniğin Antikçağ'da da bilindiğini, İzmir civarında Belevi'ndeki mezar binası gösterir. Firuz Bey Camii'nin methal bölümünün iki yanında esas namaz mekânı ile bağlantısı olmayan kubbeli kanatlar vardır ki bunlar caminin bir zâviye-cami veya tabhâneli cami olarak düşünüldüğünü gösterir.

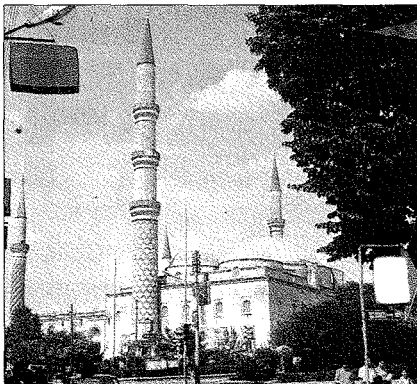
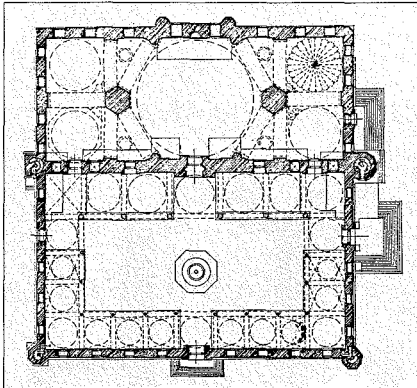
Zâviye-Camiler (Tabhâneli Camiler). Osmanlı Devleti'nin ilk gelişme safhasında değişik bir cami tipi ortaya çıkmıştır. Türk kültürünün dışında olan yabancı sanat tarihçileri, bunları binanın şekline bakarak "ters T planlı camiler" olarak adlandırmışlardır. Bu camiler genellikle ana eksen üzerinde birbirini takip eden iki mekândan ve bunlardan ilkinе bitişik kubbeli iki veya dört küçük mekândan oluşur. Yanlardaki odalar ocaklıdır. Ortadaki iki mekânın döşemeleri arasında da seviye farkı vardır. Bu camileri adlandırmak için önce iki yanlardaki odaların ne işe yaradığını araştırarak bunların "âyende ve revende"nin misafir edilmelerine mahsus tabhâneler olduklarını tesbit etmiş ve böylece bunların zâviye-camiler veya tabhâneli camiler olduklarını ileri sürmüştük. Konunun özüne hiç girmeyen bazı araştırmacılar, sadece bir ad vermek gayesiyle bu tip ibadet yerlerine "çok fonksiyonlu", "yan mekânlı", "çapraz akslı" camiler gibi adlar vermişlerdir. Ancak bunlar aynen "ters T" gibi yalnız şekle dayanan, fakat binanın ne işe yaradığını ifade etmeyen geçersiz adlardır. Kitâbelerinde, vakfiyelerinde ve eski yazılı kaynaklar-

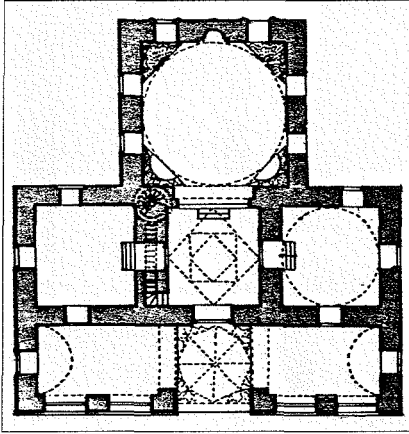
şık kubbeli iki veya dört küçük mekândan oluşur. Yanlardaki odalar ocaklıdır. Ortadaki iki mekânın döşemeleri arasında da seviye farkı vardır. Bu camileri adlandırmak için önce iki yanlardaki odaların ne işe yaradığını araştırarak bunların "âyende ve revende"nin misafir edilmelerine mahsus tabhâneler olduklarını tesbit etmiş ve böylece bunların zâviye-camiler veya tabhâneli camiler olduklarını ileri sürmüştük. Konunun özüne hiç girmeyen bazı araştırmacılar, sadece bir ad vermek gayesiyle bu tip ibadet yerlerine "çok fonksiyonlu", "yan mekânlı", "çapraz akslı" camiler gibi adlar vermişlerdir. Ancak bunlar aynen "ters T" gibi yalnız şekle dayanan, fakat binanın ne işe yaradığını ifade etmeyen geçersiz adlardır. Kitâbelerinde, vakfiyelerinde ve eski yazılı kaynaklar-

Tek kubbeli Osmanlı camilerinin ilk örneklerinden biri olan Hacı Özbek Camii - İznik / Bursa



Edirne'de Üç Şerefeli Cami ve planı





Menteşeoğulları'na ait Firuz Bey Camii ve planı - Milas / Muğla



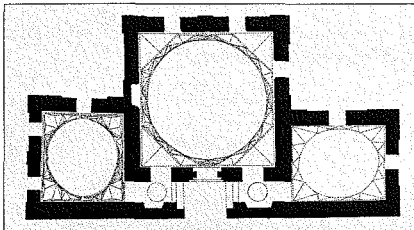
da imaret olarak gösterilen bu çeşit yapıların sonraki aşhâne-imaretle de bir ilgisi yoktur. Bu tip camilerde ilk kubbeli bölüm, üstündeki aydınlık fenerinin de işaret ettiği gibi, eski avlu hâtası olarak yapılmış bir kapalı avludur. Bunun önünde olan mihraplı bölüm ise esas namaz mekânıdır. Genellikle bu bölüm zengin şekilde çiniler, kalem işleri veya malakârî kabartmalarla tezyin edilmiştir. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bu binalar esas görevlerini kaybedip normal mahalle camiine dönüştürüldüklerinde yan odalarla orta kısmın arasındaki duvarlar pek çok hallerde kaldırılmış, ka-

palı avlu mekânı ile namaz bölümü arasındaki seviye farkı da yok edilmiş ve arada olan pabuçluklar ortadan kaldırılmıştır. Türkler'in Orta Asya'dan getirdikleri bir mimari düzenlemenin geliştirilmiş şekli olan bu yapıların Bizans sanatına veya yabancı bazı ilham kaynaklarına dayandırılmak istenmesi de hiçbir ciddi dayanağı olmayan hayal ürünü faraziyelerdir.

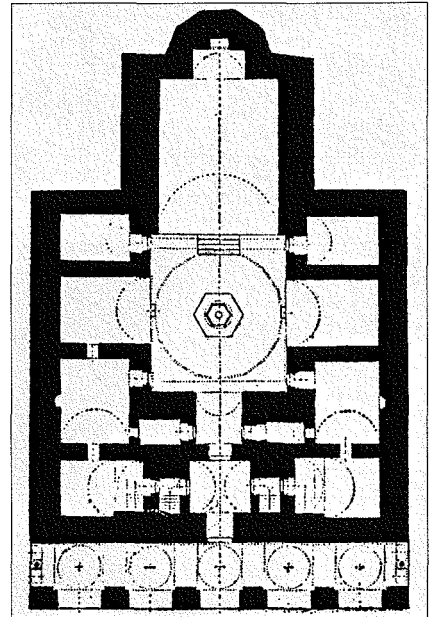
Bu tipteki camilerin ilk örneklerinden biri, İznik surları dışında Orhan Gazi'nin 1334-1335'te yaptırdığı İmaret Camii'dir. 1963'te kitabesinin parçaları ile temelleri bulunan bu bina, eksen üzerinde çifte mekânli ve yanlarda tabhâne odaları bulunan bir cami idi. Bursa'nın fethinin hemen arkasından yine Orhan Gazi'nin 1339'da yaptırdığı ve 1418'de tamir edildiği bilinen cami de bu tipin temsilcisidir. Burada cephelerde iyi bir taş ve tuğla işçiliği kullanılarak yapıya renkli bir ifade verilmiştir. Osmanlı döneminin ilk yüzyıllarında (XIV ve XV. yüzyıllar) çok revaç bulan bu tip camiler Türk topraklarının hemen her tarafında yapılmıştır. Yenişehir'de (Bursa) Orhan Gazi tarafından bir tepe üstünde inşa ettirilen ve çok ilgi çekici tuğla işçiliği gösteren Postinpüş Baba (Seyyid Mehmed) Zâviye-Camii, büyük kubbeli bir cami mekânı ile yanlardaki birer kubbeli odadan ibarettir. Bir eyvan biçiminde olan giriş dehlizlerinden yan odalara geçişi sağlayan küçük ve dar koridorlar, yine de avlu hâtası olarak minyatür kubbeciklerle örtülmüş ve bunların ortalarında aydınlık feneri yerini tutan birer delik bırakılmıştır. Bursa Çekirge'de I. Murad'ın

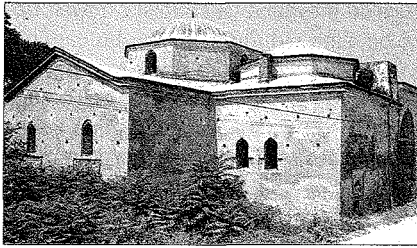
Kaplıca İmareti veya Hüdâvendigâr Camii, bu plan şeklinin çok değişik uygulanışına sahiptir. İki katlı olan bu yapıda biri beşik tonozlu, diğeri kapalı avlu halindeki kubbeli iki mekânı üst katta at nalı gibi saran hücrelerden ibaret medrese teşkil eder. Alt katta kubbeli mekânın yanlarında tabhâne odaları yer almıştır. Beş kubbeli son cemaat yerinin üstünde uzanan ikiz kemerli galeri halinde dışarı açılan kat ise binanın cephesine bir saray görünümü verir. Bu o yıllarda çeşitli Akdeniz ülkelerinde uygulanan bir mimari zevkin Türkleşmiş şeklidir. Hüdâvendigâr Camii, medrese ile aynı bina kitlesi içinde birleşmiş bir yapı olarak Türk sanatında tektir. İznik'te I. Murad tarafından 1389'da annesi Nilüfer Hatun için yaptırılan zâviye-imaret-cami de itinalı bir taş ve tuğla işçiliğiyle birlikte araları sütunlu ve pâyeli beş bölümlü bir son cemaat yeri, tepesinde aydınlık feneri bulunan kubbeli bir kapalı avlu, yanlarda kubbeli odaların bulunduğu bir yapıdır. Geniş bir kemer ve seki ile ayrılan namaz mekânı zengin geçişli bir çift küçük kubbe ile örtülü olup mihrap ekseninde değil sol yan duvardadır. Aynı yerdeki 1389'da öldürülen Yâkub Çelebi için yapılan zâviye-cami de beş bölümlü son cemaat yeri, iki kubbeli mekân ve yanlarda aynalı tonozlarla örtülü birer oda-

Bursa Yenişehir'de Postinpüş Baba Zâviye-Camii ve planı



Bursa Hüdâvendigâr Camii'nin alt kat planı





Erken Osmanlı devrinin tabhâneli camilerinden Gazi Mihal Camii - Edirne

dan meydana gelmiştir. Bursa'da Yıldırım Bayezid (1390 [?]), Amasya'da Bayezid Paşa (1414), Edirne'de Gazi Mihal (1422) camileri, bu çeşit yapıların her biri değişik özelliklere sahip örnekleridir. Fakat Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed için mimar Hacı İvaz tarafından yapılan ve bazı teferruatı hariç ancak 1424'te bitirilen Yeşilcami, bu tipin en önemli ve en muhteşem eseridir. Zengin mu-karnaslı kavsarası olan taçkapıdan girilen kubbeli ilk mekânda hâlâ şadırvan bulunduğundan bunun geleneksel kapalı iç avlunun hâtırası olduğu açıkça bellidir. Camide altın yaldızlı yeşil çiniler, bazı kısımları bitirilmemiş mermere işlenen bezemeler ve yazılar, pencere-lerdeki lokma parmaklıklarda görülen altın kakma süslemeler, Yeşilcami'nin her bakımdan göz kamaştırıcı bir tabhâneli cami olmasına özen gösterildiğini ortaya koyar. Aynı plan düzeni Amasya'da Yörgüç Paşa (1428), Bursa'da Murâdiye (1426-1428) ve Hamza Bey (aynı dönem), Ankara'da Karacabey (XV. yüzyılın ilk yarısı), Kastamonu'da 1451'de Candaroğlu İsmâil Bey'in yaptırdığı camilerde de görülür. Bu tip Rumeli'de de örnekler vermiş olup Üsküp'te İshak Bey (Alaca Cami, 1438), Sofya yakınında İhtiman'da Gazi Mihaloğulları, Edirne'de II. Murad'ın eseri Muradiye camileri de bunlar arasında anılabilir. Tire'de Yahşi Bey (Yeşilce İmareti) Camii, önceleri yanlış bir tarihleme ile 1333 yılına ait olarak tanınmışken sonraları bu caminin XV. yüzyıl eseri olduğu anlaşılmıştır. Burada mihrap kilise mihrapları gibi köşeli olarak dışarı taşan bir çıkıntının içindedir. Bu kısmın yarım kubbesi içten dilimlerle süslenmiş, minare gövdesi de alışılmamış biçimde yivlerle bezenmiştir.

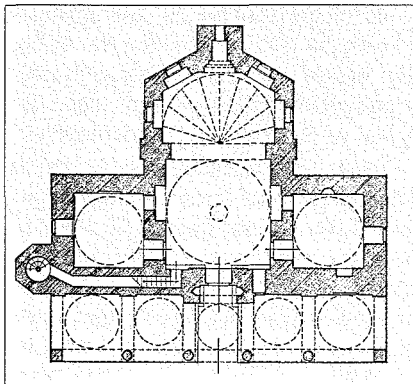
Dört Destekli Camiler. Orta kubbesi dört pâyeye veya sütuna oturan dört kemer tarafından taşınan, dış duvarlar arasında

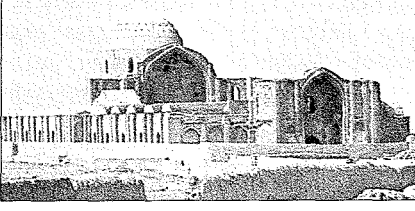
kalan bölümleri beşik tonozlu, köşelerde ise küçük kubbeli mekânlar bulunan bir başka tip camiler daha vardır. Türk mimarisinin erken döneminde cami yapılarında yenilikler aranmasının göze çarpan örneklerinin başında, Batı Trakya'daki Dimetoka'da mimar Hacı İvaz (Paşa) tarafından 1420'de yapılmasına başlanan, fakat bânisinin ölümü üzerine acele tamamlanan Çelebi Sultan Mehmed Camii gelir. Osmanlı mimarisinin parlak dönemindeki selâtin camilerinin öncüsü olan bu büyük ve kesme taştan güzel cami, bugün Yunanlılar tarafından ambar olarak kullanılmasına rağmen heybetli mimarisini belli etmektedir. Kubbesi yok olmuş ve üzeri sivri bir çatı ile örtülmüştür. Önce dört yarım kubbe ile desteklenen bir ana kubbeli olmasını mümkün gören Ayverdi, sonra yeni bir görüş ortaya atarak, bu caminin esasında mihrap ekseni üzerinde iki kubbeli olarak tasarlandığını ve bânisinin ölümü üzerine bitirilmeden üstünün ahşap olarak örtüldüğünü ileri sürmüştür ki, bizce inandırıcı değildir. Benzerleri pek az tanınan bu tipin başka bir temsilcisi Atina'da Fethiye Camii ise de bu yapının tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Taş ve tuğladan örülmüş bir duvar tekniğine sahip bu caminin sütun başlıkları daha çok XVIII. yüzyıla işaret etmektedir. Harput'ta Sâire Hatun, Diyarbakır'da Biyıklı Mehmed Paşa'nın 1522'de yaptırdığı Fâtih Paşa camileri de aynı tipin daha geç temsilcileridir. Bu son örnek, dört yarım kubbesiyle bir kade-me daha ileri bir safhaya işaret eder.

3. Moğol İstilâları Dönemi. XIII. yüzyıl-da ortaya çıkan Moğol istilâsı İslâm âleminde geniş akisler yapmış ve korkunç

tahribat birçok caminin yıkılmasına sebep olmuştur. Şaman, Hristiyan veya Budist olan Moğollar'dan Gazan Han'ın (1295-1304) İslâmiyet'i kabul etmesiyle bu defa İslâm mimarisinde yeniden bir canlanma görüldüyse de sonraki siyasî durum, müslüman Moğollar'ın ortaya koyduğu eserlerden pek azının yaşamasına imkân vermiştir. Urmiye civarında Rizaya'da yapılan Mescid-i Cum'a (XIII. yüzyıl), benzerlerine Anadolu'da rastlanan, uzunluğuna gelişen pâyelerle ayrılmış üç sahnalı bir camidir. Mihrap kısmında yine kubbeli bir bölüm vardır. Gazan Han'ın Tebriz'in varoşu Şam'daki camii ile, veziri ve tarih yazarı Reşidüddin Fazlullah'ın kurduğu Rab'-ı Reşidî mahallesi ve buradaki camiden bir iz kalmamıştır. Diğer veziri Tâceddin Ali'nin 1312-1322'de Tebriz önünde yaptırdığı, sonraları "el-Arg" (kale) adı verilen Mescid-i Ali Şah dev ölçüde çok büyük bir yapı idi. Kalıntısı 1809'da kale haline getirilen bu cami hakkında ancak kaynaklardan bilgi edinmek mümkündür. Duvarları 6-10 m. kalınlığında olan, yalnız avlusu 285 × 225 m. ölçüsünü bulan bu cami, İsfahan Cuma Camii gibi dört eyvanlı idi ve orta eyvanın açıklığı 30 metreyi buluyordu. Avlu revakları ise mermer pâyeli idi. Kâşân vilâyetinde Natanz'da 1304-1309'da yapılan Mescid-i Cum'a, 14 m. ölçüsünde olan kare avlusu, değişik derinlikte dört eyvanı ile aynı tipin çok küçük ölçüde başka bir örneğidir. Ancak burada pâyeli kanatlar bulunmamakta ve ana eksenin dışında olan büyük kubbe sekiz köşeli bir mekânı örtmektedir. Olcaytu Han'ın kurduğu Sultaniye'de (1309-1319) kubbeli bina, inşasının gelişme derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Tahran yakınında Veramin'de Ebû Said Bahadır Han tarafından 1325-1326'da yaptırılan ve 1412'de Şâhruh'un tamir ettirdiği Mescid-i Cum'a, bir avluya açılan dört eyvanla kubbeli mihrap bölümünden ibaret genel şemaya uygun olmakla beraber, büyük eyvanı ve kubbeli kısmını kaplayan zarif kompozisyonlu çini tezyinatı ile bu devrin muhteşem mimarisinin güzel bir örneğidir. Aynı şemayı Yezd civarında, mihrabı 1338 tarihini taşıyan Eberküh Mescid-i Câmii'nde bulmak mümkündür. Ancak Kirman'daki Mescid-i Cum'a (1349) âbidevi eyvana sahip ise de mihrap önündeki kubbeli mekân olmadığından normal tipten ayrılmaktadır. Yezd'de 1325'te Atabeg Seyyid Rükneddin'in yaptırdığı, yalnız camii ayakta kalan Vak-

Tire Yahşi Bey (Yeşilce İmareti) Camii'nin planı





Tahran yakınındaki Veramin Mescid-i Cum'ası - İran

tü's-sâat adındaki, bir cami etrafında toplanan kütüphane, medrese ve rasathânenen ibaret bir külliye idi. Esası 1119'a ait olan ve yine dört eyvan şemasına sadık Yezd Mescid-i Cum'ası ise 1375'te yeniden yapılırken mihrap kısmı mozaik çinilerle süslenmek suretiyle mihrap tezyinine verilen önemin gittikçe arttığına işaret eder.

XIV. yüzyıl sonundaki Timur istilâsı, öncekinden daha da tahripkâr olmuş ve Timur ile sülâlesi imar faaliyetlerini kendi şehirlerine ve bilhassa Semerkant'a inhisar ettirmişlerdir. Timur devrinde cami yapımının ikinci plana atılmasına karşılık medrese, türbe ve meşhed inşası önem kazanmıştır. Bu arada bazı musallâlar da yapılmıştır. Bunlardan Semerkant'takinde geniş bir meydanın kenarında inşa edilen bir eyvanın dip duvarına bir mihrap yerleştirilmiş, bunun iki tarafına kadınlara mahsus daha küçük birer eyvan yapılmıştır. Kalabalık bu eyvanların önündeki meydana toplandı-ğından minber Herat musallâsında olduğu gibi sağdaki eyvanın dış kenarına yerleştirilmiştir. Böyle bir musallâ Buhara'da sur dışında mevcuttur. Orta kısmı 15 m. kadar yükseklikte olan musallânın kible duvarının çok eski (belki XII. yüzyıl), diğer kısımlarının ise XVII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilmiştir. Timur'un doğum yeri olan Keş'te 1396'da tamamlanan muhteşem sarayının ortada büyük bir eyvanla yanlardan ileri taşkın birer burçtan ibaret cümle kapısı, o devrin cami taş kapılarına tesir etmiş gibidir. Timur'un 1397'de Türkistan şehrinde Ahmed Yesevî için mimar Şırazlı Hoca Hüseyin'e yaptırdığı meşhed-cami, cephesinin bütün çini tezyinatının dökülmesine rağmen bu benzerliği açıkça gösterir. İki yanı burçlu methal eyvanı, şeması dört eyvanlı ve mihrabı kubbeli bir cami planına tamamen uygun olan Bîbî Hanım (Saray Melik Hanım) Medresesi'nde de (1399-1405) göze çarpar. Burada mi-

nareler dış duvarın dört köşesine yerleştirilmişse de malzemesinin kötülüğü yüzünden daha yapıldığı yıllarda cami yıkılmaya başladığından bunlar da devrilmiştir. Uluğ Bey Camii ve Medresesi de (1417-1420) öncekinin methal burçları hariç olmak üzere daha ufak ölçüde tam bir benzeridir. Ebû'l-Kâsım Bahadır Han'ın 1446'da yaptırdığı Anav Kale Camii ise büyük bir eyvan ve yanları kubbeli kanatları olan bir binadır. Bunun en dik-kate değer tarafı, Çin tesirine bağlanan, eyvan cephesini süsleyen iki muaz-zam ejder motifidir. Bu dönemde İran'da yapılanlar arasında, üzerinde durulmaya değer önemli bir eser de Türkmen Karakoyunlular'dan Cihan Şah'ın (1436-1467) Tebriz'de yaptırdığı Mescid-i Kebûd'dur (Mavi Cami). Burada artık kubbenin hâkimiyeti açık bir şekil almakta, sekiz istinada dayanan büyük bir kubbenin örttü-ğü ana mekânı, üç tarafından kubbeli bölümlerden meydana gelmiş bir dehliz at nalı biçiminde sarmaktadır. Caminin kible duvarı dışında haçvari planlı bir mekân vardır. Köşelerinde minareler bulunan cephesinin ortasındaki büyük bir eyvan ise methali teşkil eder. 1780'de kub-besi çöktüğünden beri çok harap olmasına rağmen günümüze kadar (1992) devam eden tamirlerle kurtarılmaya çalışılan, duvarlarında ve eyvanlarında hâlâ muhteşem bir süslemenin kalıntıları görülen bu caminin diğer bir benzeri de 1451'de Meşhed'de Emîr Melikşah'ın yaptırdığı Mescid-i Şâh'tır. Orta Asya'daki ziyaret camilerinin en önemlilerinden biri de Kuzey Afganistan'da Mezârîşerîf'te bulunmaktadır. Hz. Ali'nin kabri olduğu-na inanılan bu yerde oldukça geç bir dönemde bir makam olarak yapılan bu cami Hint mimarisine uygun bir görünümde-dir. Fakat daha çok İran tesiriyle bütün dış aksamı çinilerle kaplanmıştır.

4. Karma Üslûplarda Camiler. İslâm sanatının Ortaçağ'ında muayyen bir devirden sonra Türk üslûbunun hâkim olması, bazı bölgelerde bunun yerli üslûplarla karışarak değişik birtakım yeni üslûpların ortaya çıkmasına sebep olmuştur ki bunlardan biri Hint-İslâm, diğeri ise Eyyûbî ve Memlûk cami mimarileridir.

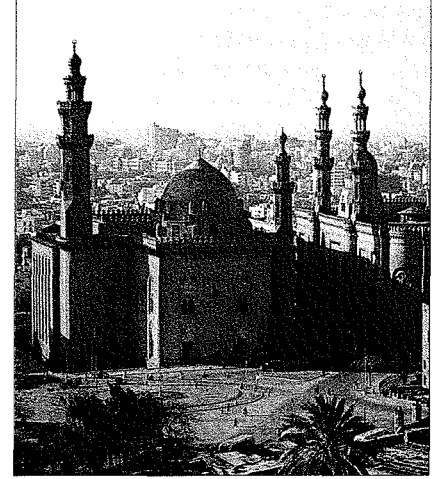
a) Hint. İslâm orduları ilk olarak 710'da Hint topraklarına, Gucerât ve Sind'e girmişlerse de o sırada yapılan ve pâveli olduklarına ihtimal verilen camilerden bugüne kadar hiçbir bina kalmamıştır. Yalnız Hint ülkesine İslâmiyet'in girmesiyle ilk yapılan camilerden birinin temel izleri, Sind'de Haydarâbâd civarındaki Man-

sûre'de meydana çıkarılmıştır. Pâveli tip-te bir bina olduğu anlaşılan bu caminin sadece kavisli mihrap temeliyle, pâyelerin kare şeklinde taş kaideleri bulunmuştur. Bir maksûrenin varlığına işaret sayılabilecek kaideler ise görülmemektedir. Kuzey Hindistan'da ilk kuvvetli İslâm idaresi Gazneliler'in hâkimiyetiyle başlar. 1175'ten itibaren Muhammed Gûrî idaresinde Hint'e nüfuz etmeye başlayan müslüman Afganlar çok büyük ölçüde, tesirli ve âbidevî ordugâh camileri yaptırmışlar, bunun için de orada mevcut eski Hindü tapınaklarından istifade yolunu tutmuşlardır. Delhi'de Gûrî kumandanlarından Kutbüddin Aybeg'in kurduğu ve harabesi mevcut olan Kuvvetü'l-İslâm Camii, esasında bol miktarda girift kabartmalarla süslü, taştan pâyelerden ibaret bir mimariye sahip Jain tapınağına mihraplı bir kible duvarının ilâvesiyle meydana getirilmiştir. Her biri taştan küçük bir kubbe ile örtülü kare bölümlerden oluşan bu cami binasının İslâm mimarisine aykırı Hindü tesirlere sahip dış görünüşü, 1197'de dış tarafında beş sivri kemer bulunan 150 ayak uzunluğundaki tamamen İslâmî karakterde bir cephenin inşa edilmesiyle gizlenmiştir. Bu kemerlerin dikkate değer bir özelliği, kemer taşlarının normal kemer inşaatında olduğu gibi bir kasnak yardımıyla dairevî şekilde değil sahte kemer denen bindirme tekniğinde yapılmış olmasıdır. Sonraları birçok ilâvelerle büyük bir manzume halini alan bu caminin 1310'da yapılan ve Alâi Der-vâze adını taşıyan methal binası, Hint-İslâm sanatının karakteristik eserlerindendir. Bu caminin avlusunda, yine Kutbüddin tarafından yaptırılan ve Kutub Minâr denen 72,5 m. boyundaki (üst kısmı 1803'te yıkılmış ve tamir görmüştür) taş minare, Hint'te hâkim İslâm sanatının Türk menşesine açıkça işaret eder. Çeşitli örneklerine Orta Asya ve İran'da rastlanan koni biçimindeki bu minare onlar gibi ufki yazı frizleriyle süslenmiş ve gövdesinin masif görünüşü sivri çıkıntı ve yivlerle hafifletilmiştir. Ecmîr'de şehir dışın-da Muhammed Gûrî'nin yine 1193'te bir Hindü tapınağından çevirdiği Arhâf-din-kâ Chonprâ Camii, son derece zengin işlemeli sütunları, taştan yontma kubbe-li tavanları ile yerli Hint mimarisinin tipik bir eseri olmakla beraber burada da Sultan İltutmış zamanında (1210-1236) yine dış görünüşü İslâmî karakterde beş kemerli bir cephe inşa edilmek suretiyle gizlenmiş, tam ortadaki büyük sivri ke-

merli kapının üstünde ise Türk geleneğine uygun olarak biri yıkılmış veya bitmemiş, gövdeleri çubuklu bir çift minare inşa edilmiştir. Bu taş cephenin yüzeyi çok ince süslemeler ve bilhassa Selçuklu geleneğine uygun nesih ve küfî yazı frizleriyle kaplanmıştır. Hint'teki diğer camiler de Hint ile İslâm sanatının bir arada toplandığı karışık üsluplu eserler halinde yapılmıştır. Delhi yakınında Şah Âlem Camii'nin (1351-1388) avlulu bir cami olmasına karşılık Delhi'de 1380'e doğru yapılan Khirki Camii, sade ve basit mimarisinde İslâmî karakterin hâkimiyetini gösterir. İçindeki sivri kemerleri kaba ve kalın tek taştan yontulmuş pâyeler taşımaktadır. Dış görünüşü tamamen İslâm mimarisi özelliklerine sahip cümle kapısının iki yanında şerefesiz kısa iki minare vardır ki bunların koni biçiminde olmaları, menşelerinin Orta Asya olduğunu açıkça gösterir. Harim kısmı kemerlerle kare bölümlere ayrılmış ve üstleri kubbeciklerle örtülmüştür. Bengal'de Pandua yakınındaki Adina Camii'nin (1358-1389) İslâmî geleneğe uygun mihrap cephesinde tamamen Hint üslubunda yarım sütunlar görülür. Delhi civarında Bagampûrî Camii ise (1370) çok kubbeli harimiyle bir taraftan Hint, büyük eyvanı ve ana kubbeli kısma açılan cümle kapısı ile diğer taraftan da Asya-Türk sanat geleneğine bağlanır. Cavn-pûr'da üç kubbeli Atala Camii (1408), bu cümle kapısı ve cephe eyvanı motifinin Hint topraklarında aldığı yeni şekli çok iyi belirtir. İçinde Hint mimarisinden alınma bir pencere bulunan, kırık sivri kemerli methal eyvanının iki yanındaki cephe, sathları pencereli üç kat halinde taksim edilmiştir ki bu da Hint sanatından gelmiş bir özelliktir.

b) Eyyübîler Devri. Eyyübîler devrinde (1171-1250) Kahire, Şam, Halep geniş ölçüde imara sahne olmuşsa da cami inşasına pek önem verilmemiştir. Yayılma tehlikesi gösteren Şilîge karşı cephe alan Sünnî Eyyübîler, kendi görüşlerini yaya-cak büyük medrese yapımına daha fazla önem vermişlerdir. Kahire'de el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb tarafından 1242'de yapılan Sâlihiye Medresesi, kapı üstündeki dilimli çadır biçimindeki külâhlı minaresi, taş cephesindeki nesih yazı frizleri ve mukarnasları bakımından o devrin cami mimarisinde Asya'dan gelen bir üslubun kuvvetli hâkimiyetine işaret eder. Suriye ve Mısır'da Eyyübîler'in bu dönemde yaptıkları medreselerde de Asya karakterini bulmak mümkündür.

c) Memlûkler Devri. Türk asıllı Bahrî Memlûkleri'yle (1250-1382) Çerkez asıllı Burcî Memlûkleri (1382-1517) dönemlerinde bilhassa Kahire'de yeni bir üslubun doğduğu görülmektedir. Tamamen Asya'daki Türk sanat zevki ve geleneğinin izlerini taşıyan bu üslup, Memlûkler'in yaptırdığı âbidelerde en güzel ifadesini bulmuştur. Ancak bu üslup da mahallî ve dışarıdan gelen Türk menşeli unsurların kaynaşması sonucunda ortaya çıktığından her ikisinin de özelliklerine sahiptir. Buradaki inşaatlarda taş kullanıldığı gibi binalarda genel olarak ahşap düz bir çatı ile örtülü eyvana yer verilmiş, Asya'daki çini tezeyinatının yerini renkli taş kaplamalar almıştır. Sultan Baybars'ın Kahire'de 1269'da yaptırdığı cami bu özellikleri gösterir. Ancak burada planın yerli geleneğe bağlı kaldığı görülür. Geniş bir avluyu takip eden harim, kible duvarına paralel pâyeli altı sahndan (sahnları ayıran kemerler yıkılmıştır) ve mihrap önündeki üç sahn genişliğindeki günümüzde yıkık olan büyük maksûre kubbesinden ibarettir. Bir kale kapısını andıran dışarı taşkın cümle kapısı, ince taş işçiliği ve süslemesiyle Selçuklu kapılarının yakın bir benzeridir. 1340'ta yapılan Merdânî Camii'nde de revaklı avlu ve sütunlu harim muhafaza edilmiştir. Şeyh Müeyyed Camii (1415-1420) ve daha başka küçük camilerde avlulu-sütunlu veya pâyeli cami geleneğinin yaşamaya devam ettiği görülür (Kankah'ta Barsbay [1437], Bulak'ta Kadî Yahyâ [1448] camileri gibi). Buna karşılık Türkler'in dört eyvanlı medrese-cami tipi, Mısır'da bilhassa Kahire'de cami mimarisi üzerinde büyük bir tesir göstermiştir. Sultan Kalavun'un 1284-1285'te yaptırdığı bîmâristan, medrese ve türbeye ekli olarak kurulan Kalavun Camii bu tipin en âbidevî temsilcisidir. Ancak burada büyük bir avlunun güney tarafında uzanan avlu genişliğindeki cami, aynen bir bazilikada olduğu gibi harimi uzunlamasına üç sahna bölen iki sütun dizisiyle ayrılmıştır. Caminin beşik örtüsüne haşmetli bir yükseklik sağlanması için boyları kısa olan sütunların üstlerine çok yüksek üzengi taşları, uzun kemer ayakları konmuştur. Asya mimarisine ait bir unsur olan eyvan böylece iç görünüşünü mahallî mimarinin, hatta belki de hristiyan mimarisinin tesiriyle oldukça değiştirmiştir. Kalavun Camii'nin dış cephesi de âbidevî kemer ve pencere dizileriyle gösterişli bir ifadeye sahiptir. Süslemelerde Selçuk, Arap (Mağrib) ve Gotik unsurları tesbit mümkün olmuştur. Üç kat



Sultan Hasan Medrese Camii - Kahire / Mısır

halinde olan minare altta kare şeklinde, üstte yuvarlaktır. Bunun da ünlü İskenderiye Feneri'nden ilham alınarak yapıldığı bir faraziye olarak ileri sürülmüştür. Avlunun karşı tarafında medrese bulunmakta, yan kenarlarında ise hücreler sıralanmaktadır. Dört eyvanlı cami örneklerinden Melik Camii'nde (1319) esas harimi teşkil eden büyük eyvanın, avlu genişliğini de aşan enine bir salon halini aldığı görülür. Dört eyvanlı büyük Memlûk manzumelerinin hiç şüphesiz en muhteşem örneği, 1356-1363'te yapılan Kahire'deki Sultan Hasan Medrese-Camii ile türbesidir. Muntazam kesme taştan yapılmış yüksek ve çok katlı cephesi ve bu cephenin âbidevî karakterini bilhassa belirten yüksek cümle kapısı dikkati çeker. Ortadaki büyük avlunun etrafında dört eyvan bulunmaktaysa da bunlardan yalnız güneydeki esas büyük eyvan camidir. 86 ayak yüksekliğindeki bu cami eyvanı Makrîzî tarafından meşhur Tâk-ı Kısra'ya benzetilir. Binanın dış sınırı ile dört eyvanın aralarında kalan kısımlar ise küçük iç avlular etrafında toplanan hücrelerden ibaret birer medresedir ki bunların her biri dört mezhepten birine tahsis edilmiştir. Kubbeli türbe, caminin kible duvarı önüne bitişik olarak yapılmıştır. Bu manzumenin ikisi kible duvarı üstünde, ikisi methalde dört minaresi olması düşünülmüşse de bunlardan ikisi yapılmamış, ikisi de zamanla yıkılmıştır. Aynı plan, küçük farklar ve bilhassa cami hariminin derinliğinden ziyade enine açılması suretiyle Emîr-ü'l-Yûsufî Camii (1373), Berkuk Medre-

sesi ve Camii (1386) ve aynı özellikleri gösteren diğer eserlerde de uygulanmıştır. Bu sonuncuda beşik tonoz yerine ahşap çatının tercih edildiği görülür ki bunun sebebi belki de iklim şartlarının aranmalıdır.

Filistin'de şimdi İsrail sınırları içinde kalan Safed'de 1275-1276'da yapıldığı ileri sürülen Cāmiu'l-ahmer, son derece değişik ve ilgi çekici bir mimariye sahiptir. Mukarnaslı bir taçkapısı olan cami kare bir plana sahip olup ortada dört pāye ile dokuz bölüme ayrılmıştır. Bunlardan mihrap önündeki kubbelidir. Diğerleri ise çapraz tonozlarla örtülmüş, yalnız tam ortadakinin tonozu süslü bir biçimde işlenmiştir. Böylece burada Türkler'le Asya'dan gelmiş olmasına ihtimal verilen cami mimarisinde yeni ve değişik bir uygulamanın örneği ile karşılaşılır.

Çerkez Memlûkleri döneminde medreselerin evvelki önemlerini kaybetmesine karşılık cami etrafında gelişen manzumelerde yeni birtakım ilâveler ortaya çıkmıştır. Bunların başında genel olarak bir türbe ile birleşen sebil ve küttâb (mek-tep) gelir. Memlûkler döneminde cami ile birlikte muhteşem kubbeli anıtlar halini alan türbeler arasında Kahire'de yapılan Sultan Berkuk Camii dikkati çeker. Tam bir simetriye uygun olarak yapılan bu büyük bina cümle kapısında çifte minareye, geniş bir avluya ve harimin iki tarafında yüksek kubbeli birer türbeye sahiptir. Türbe, sebil ve camiden ibaret bu manzumenin küçük ölçüde bir örneği olarak Kahire'de 1430'da yapılan Cevher Lala Camii'nde (Medresetü Cevher el-lala) yan eyvanlar eski önemlerini kaybederek âdeta küçük bir hücre haline gelmiş, esas eksen üstündekiler ise avlu ile aynı genişliğe ulaşmıştır. Ancak bunlardan da geridekinin çok kısalmasına karşılık esas harim eyvanı, yani cami kısmı çok derinleşmiştir. Böylece burada dört eyvanlı cami tipinin hayli değişmiş olduğu görülür. Yine Kahire'de medrese, türbe ve sebilten meydana gelen küçük bir manzumenin merkezinde yer alan Kayıtbay Camii aynı mimari özellikleri gösterir. Yalnız burada mihrap eyvanının genişliği avlu genişliğini de aşmış, buna karşılık arka eyvan daha da daraltılmıştır. Bu enine genişleme ile birlikte yine ahşap düz çatı kullanılmıştır. Kayıtbay Camii'ndeki mimari özelliklerin İshâkî (1481) ve Ganî Bey (1427) camilerinde de bulunması bunun genel-leştiğini gösterir. Yan eyvanlar küçük hücreler halini almış, minareler çok süs-

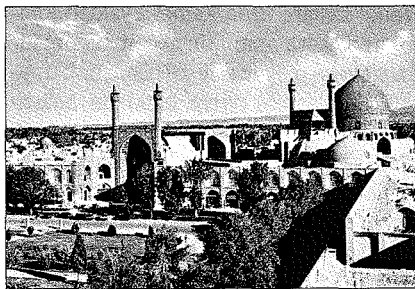
lenmiştir. Bu son özellik, kalabalık süslemeye önem veren Memlûk sanatı için tabiidir.

Mısır dışında Afrika'da İslâmiyet'in yayıldığı yerlerde de oldukça eski tarihli camilerin bulunduğu bilinmekteyse de bunlar hakkında yeteri kadar bilgi edinilememektedir. Yalnız Kenya Gedi'deki en önemli caminin 1450'ye doğru yapıldığı, iki defa tamir edildikten sonra 1600-1650 arasında şehir terk edildiğinde harap olduğu tesbit edilmiştir. Bu da klasik Arap camileri mimarisinde yapılmış çok pâyeli bir binadır.

D) Yeni İslâmî Dönem. 1. İran. Moğol ve Türk idaresinden sonra İran'da kurulan Safevî idaresi zamanında XVI-XVII. yüzyıllarda büyük camiler yapıldığı bilinmektedir. Bu dönemin en büyük ölçüdeki camii, Şah Abbas'ın İsfahan'da Meydân-ı Şâh'ın bir kenarına 1603'te yaptırdığı Şeyh Lutfullah Camii'dir. Muhteşem bir cümle kapısına sahip olan bu kubbeli binada ve bu devrin camilerinde dikkati çeken en önemli husus, yapıların iç ve dışlarının renkli çinilerle tezyini ve çini yazı kuşakları ile süslenmesidir. Aynı meydanın diğer tarafında, Şah Abbas'ın 1616'da tamamlanan Mescid-i Şâh adındaki camii ise plan bakımından avlulu ve dört eyvanlı cami tipinin yeni bir örneğidir. Meydanın eksenine caminin aynı olmadığından çifte minareli cümle kapısı meydanla cami arasındaki irtibatı sağlayacak şekilde eğri olarak yapılmıştır. İç avluya açılan eyvanlardan ortadaki daha geniş olup mihrap önündeki büyük kubbeli kısma bitişiktir. Yan eyvanların da önlerine yine kubbeli birer mekân eklenmiştir. Geleneksel tip-te bir yenilik olarak kubbeli harimin iki yanında, her biri sekizer kubbe ile örtülü, derinliğine uzanan birer salon ve rekavklı birer avlu vardır. Böylece Mescid-i

Şâh, esas şemasının eski geleneğe uygun olmasına karşılık bazı yeniliklere de sahiptir. İran'da bu dönemde ayrıca büyük, muhteşem meşhedler yapılmasına da önem verilmiştir. Safevî ailesinin kurucusu Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö. 1334) için Erdebil'de yapılan meşhedin, kubbesi yıkılmış olan cami kısmı sekiz köşeli planı ile bir istisna teşkil eder. Ek binalar arasında yer alan ve Çinihâne denilen hazine ve kütüphane binası ise dört kanatlı yonca şeklindeki planı ile doğrudan doğruya Hristiyan mezar binalarını hatırlatır. Duvarları nişler ve bilhassa binanın dışına zengin bir görünüş veren renkli çinilerle süslü olan bu caminin yine büyük bir meydana açılan cümle kapısı da Şah II. Abbas zamanına aittir (1648). Meşhed'de esaslı eski olan, 819'da ölen Şiîler'in sekizinci imamı Ali er-Rızâ için yapılan cami de Safevîler devrinde ve 1855'e kadar geniş ölçüde tamir ve ilâvelerle zenginleştirilmiş, içi ve dışı tezyin edilmiştir. Çok büyük ve muhteşem bir manzume teşkil eden İmam Ali er-Rızâ Meşhed-i'nin kubbeleri altın yaldız, iç ve dış duvarları ise zengin çiniler ve aynakârî tezyinatla kaplanmıştır. İran'daki diğer büyük meşhedlerden biri de Kum'da Hz. Fâtıma Meşhed-i'dir. Şah I. Abbas zamanında yapılan Fâtıma el-Ma'sûme Camii, XIX. yüzyıl başında Feth Ali Şah tarafından esaslı bir şekilde tamir edilmiştir. Çok büyük bir avlu etrafında toplanan dört avlulu normal bir cami olan bu eserin altın yaldızlı ana kubbesi, şekil bakımından her ne kadar Asya kubbelerine uygun ise de gövdeleri renkli tezyinatlı minareleri, en tepede olan üstleri kapalı şerefeleriyle değişik bir zevke işaret ederler. Irak'ta İran'ın nüfuzu altında olduğu müddetçe, özellikle 1638'e kadar Şiîler'in kutsal tanıdıkları yerlerde yapılan camiler de bu esaslara uygun olarak meydana getirilmiştir. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in makamı üstünde kurulan Meşhed-i Hüseyin, Kûfe yakınında Necf'te Hz. Ali'nin mezarı, Sâmerâ'da 874'te on ikinci imamın kaybolduğu yerde yapılan meşhed ve nihayet Bağdat'ta yedinci ve dokuzuncu imamların mezarları üstünde kurulan Kâzimiye Külliyesi, Irak'taki başlıca dört büyük Şiî meşhedini teşkil eder. Hepsisi de muhteşem dış görünüşleri, soğan biçiminde altın yaldızlı kubbeleri, "göldeste" adı verilen, üstleri birer sacakla örtülü şerefelere sahip minareleriyle çok uzaklardan kendilerini belirtirler. Geniş bir sahayı kaplayan ve çeşitli ek binaların ortasında bulunan bu türbe ziyaretgâh camilerin içinde Bağdat'ta

XVII. yüzyıl başlarına ait Mescid-i Şâh - İsfahan / İran



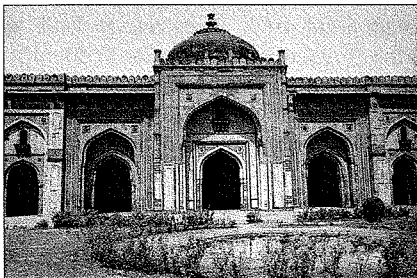
Kâzımiye Camii, nisbetli dört minaresiyle (diğerlerinde ikişer minare vardır) âhenkli bir silüete sahiptir.

2. Hint. Türk-İran-Hint sanatlarının karışımından meydana gelen Hint-İslâm sanatı bu eklektik karakterinden sıyrılamamıştır. Gucerât camilerinde Hint üslûbunun hâkimiyeti daha açık görülür. Ahmedâbâd'da 1500'e doğru yapılan Rani Rupavati/Kraliçe Camii'nin cephesinde de İslâm mimarisi unsurlarından sivri sakın hatlı büyük eyvan kemeriyle, ileri taşkın ve tamamen Hint üslûbunda kalabalık tezyinatlı, hareketli iki minare kaidesinin (minarelerin üst kısımları 1819'da yıkılmıştır) yer aldığı görülür. Ayrıca cephenin yan kanatlarında üstleri konsollu yağmurluklu, şahnişin halindeki taşkın pencereler de tamamen Hindû saray mimarisinden alınmış unsurlardır. Bu caminin harimindeki istinatlar, eski Jain tapınaklarından devşirilen işlenmiş parçalar. Aynı hususlar Ahmedâbâd'da, Ahmed Şah'ın 1423'te yaptırdığı on beş kubbeli Mescid-i Cum'a'da ve XV. yüzyıl sonlarına ait Muhâfız Han ve Sipri camilerinde de kendilerini gösterirler. Bu son iki camiden ilki, başlıca Hint sanatı özelliği olarak sütun demetleri halindeki çifte minareye, diğeri ise bir Hindû sarayı cephesi gibi olan cephe taksimatına sahiptir. Hint-İslâm sanatı mimaride büyük bir yenilik yaratmamasına karşılık mermer işçiliğinde çok büyük bir hamle kaydetmiştir ki bunun en güzel örneği, XVI. yüzyıla ait Seydi Seyyid Camii'nin âdeta dantela gibi oyulmuş mermer şebekeli pencereleridir. Pâyeli büyük camilerin yanı sıra daha küçük camiler için, yan yana üç kubbenin örttüğü enine açılan bir harimden ibaret bir tip daha kabul edilmiştir. Bu tipi Delhi'de XV. yüzyıla ait Barâ Gumbad Camii'nde bulmak mümkün olduğu gibi 1505'te yapılan Delhi'deki Mothki Mescidi'nde de

görmek mümkündür. Kemerli bir suni terasın üzerinde olan caminin bu özelliği, sonraları Hint cami mimarisinde genel bir karakter halini alır. Hint-Türk imparatorları döneminde ana çizgileri böylece belirmiş olan cami mimarisi aynı esaslar içinde gelişmiştir. Delhi yakınında 1539-1545 yılları arasında Hümâyûn'un başlatarak ondan sonra Şirşah'ın birtirittiği Kal'a-i Köhne Camii enine uzanan dar bir binadır. Harimdeki üç ana bölümün üstleri taştan birer kubbe ile örtülmüş, yanlarda ayrıca yarım kubbelerle desteklenmiş daha küçük kubbeli birer bölüm yapılmıştır. Bölümleri karşılayan cephe eyvanlarının ortalarında konsollara dayanan balkonlar vardır. Tezyinatta Türk-İslâm üslûbunun hâkim olmasına karşılık balkonlar, bilhassa kubbe geçişini temin eden konsollar, yarım sütunlar tamamen Hindû üslûbundadır. Bu ülkede plan bakımından önemli yenilikler gösteren iki camiden birincisi, Ahmedâbâd'da 1452 tarihli Rakiye Melik Şâban Camii'dir. Burada kible duvarına doğru tedricen daralan bir dış çevre vardır. Küçük kubbelerle örtülen, pâyelerle ayrılmış bu mekânlar, tam ortada sekiz pâyeye dayanan büyük bir orta mekânı çevirmektedir. İkinci önemli eser olan, İsanpûr'da İmâdülmülk'ün XVI. yüzyılda yapılan camii ise Batı Anadolu'da Manisa Ulucamii ile büyük benzerlik gösterir. Enlemesine uzanan pâyeli dikdörtgen harimin, mihrap önünde sekizgen bir mekânı örten büyük bir kubbesi vardır. Erken Osmanlı döneminin çok kubbeli ulucami mimarisinin bir benzerini de Seydi Seyyid'in 1572 tarihli Lâl Dervâze Camii'nde bulmak mümkündür. Enine uzun bir dikdörtgen biçiminde, dışı kesme taş kaplı bu camide, her bir dizide beş tane olmak üzere üç sıra halinde on beş kubbe harimin bölümlerini örtmektedir. İki yuvarlak gövdeli minare de Bursa Ulucamii'nde olduğu gibi giriş cephesinin ilk köşesinde yükselir. Ekber Şah (1556-1605) tarafından Agra'nın 37 km. uzağında kurulan Fetihpûr Sikri şehrinde bu şehrin kuruluşuna sebep olan velî Selim Çiştî'nin mezarı etrafında "Kâbe benzeri olarak" inşa edilen Cuma Mescidi de bu çifte üslûbun kaynaşmasından doğmuş bir eserdir. Burada Hindû üslûbunda pâyeler kullanılmıştır. Ayrıca sivri kemerli eyvanların tezyinatının Selçuklu üslûbunda olmasına karşılık avlu revaklarının üstündeki localar Hindû üslûbunun hâkimiyetine işaret eder. Muazzam bir merdivenin nihayetinde yükselen ve çokgen şeklinde dışarı taşkın 41 m. yük-

sekliğinde âbidevi dış cümle kapısı (1601), her iki üslûbun da izlerini gösteren muhteşem bir eserdir. Caminin mihrabı ise tamamen İran-Türk üslûbundadır. I. Ali Âdil Şah zamanında (1557-1579) başlanan ve inşaatı bitmeyen, kapladığı alan 11.000 m²'den fazla olan devâsâ ölçülü Bîcâpûr Camii de plan bakımından pâyeli camilerle Hindû tapınaklarının bir karışımıdır. Geniş bir avluyu takip eden harim, kırık sivri kemerler ve her biri ancak içlerinden belirli kubbeciklerle örtülü kare bölümlere ayrılır. Bu otuz altı küçük bölümün ortasındaki mihrap önünde ise dokuz bölümlük bir sahayı örten basık fakat hâkim bir ana kubbe bulunmaktadır. Ancak Hint'te ana kubbeli pâyeli cami tipi yerine, bir sırada üç kubbenin örttüğü enine harimden ibaret cami tipinin tercih edildiğini birçok örnek göstermektedir. Şahcihanâbâd'da Şah Cihan'ın 1644-1658'de yaptırdığı Mescid-i Cum'a bu tipin en büyük ölçüdeki örneğidir. 10 m. yüksekliğinde bir teras üzerinde kırmızı kum taşı ve mermerden yapılan bu caminin büyük bir dış merdiveni, heybetli eyvana sahip bir dış cümle kapısı ile revaklı avlusu vardır. Yine bir eyvanla geçilen harim ise üç kubbe ile örtülmüştür. Lahor'da 1674'te Evrengzîb tarafından inşa ettirilen Pâdişâhî (Badşâhî) Camii, aynı hükümdarın Benâres'te Ganj ırmağı kıyısında, Hindûlar'ın mukaddes yıkanma yerlerinde ve Şiva'nın en kutsal tapınağının yerinde kurdurduğu küçük cami hep bu mimari tipin örnekleridir. Hepsinin birleştikleri husus, caminin oldukça yüksek bir terasın üstünde kurulması, âbidevi bir dış cümle kapısı, bir avlu, bu avluya açılan üç eyvanlı bir harim cephesine ve bir sırada üç kubbenin örttüğü bir harime sahip olmalarıdır. Evrengzîb'in Lahor'da inşa ettirdiği caminin 161 metreyi bulan boyu ve eni ile İslâm âleminin en büyük ibadet yerlerinden olması da ayrıca dikkati çeker. Bu dört minareli camide 100.000 kişinin namaz kılabileceği söylenmektedir. Aynı tip, Delhi'de 1659 tarihli Mûti (İnci) Mescidi, Agra'da Nagina Camii'nde olduğu gibi çok daha küçük ölçüdeki ve mermerden inşa edilmiş zarif görünüşlü saray camilerinde de uygulanmıştır. Mûti Mescidi tamamen beyaz mermerden olup temiz, sakın hatlara sahiptir. Harimi kalın pâyelere binen dilimli sivri kemerlerle bölümlere ayrılmıştır. Burada ağır Hindû süslemesi görülmez. Nagina Camii ise Şah Cihan tarafından saray kadınları için yaptırılmıştır. Beyaz mermerden olan bina, kible duvarına para-

Delhi yakınındaki Kal'a-i Köhne Camii - Hindistan



İki sıra pâyeye sahiptir. Üstünü dilimli kemerlere oturan üç kubbe örter. Daha kesin bir karakter alan Hint-Türk-İslâm mimarisi, bu son eserlerde soğan biçimli kubbe ile iç kenarları çıkıntılı kemerlerin revaç bulduğunu gösterir. Delhi'de XVIII. yüzyılda yapılan Soneri Camii de bunlardan biridir. Hint cami mimarisinin sonraki gelişmesi, Türk hükümdarlar devrinde kurulan esaslara göre devam etmiştir. XVIII. yüzyılda Leknev'de yapılan İmambârâ Camii, bütün büyük ölçülerine rağmen monoton bir ifadeye sahip olmaktan kurtulamamıştır. İslâmâbâd'ın yanında Ravalpindi'nin 110 km. kadar güneyindeki Büyük Cami (Jhelum Camii), bir ırmağın hemen kenarında bulunması bakımından dikkat çekicidir. Burada ince gövdeli fakat kalın şerefeli minarelerden başka cami binasının köşelerinde yerli Hint mimarisinin ilhamı ile yapılmış, şahnişin biçiminde, ince sütunlara dayanan saçaklı köşkerin varlığı görülmektedir.

3. Osmanlı Türkleri. Cami mimarisi bu yeni dönemde, önceki dönemde başlamış olan yeni tipler ve tertipler arama yolundaki tecrübelerle devam ederek yepyeni sonuçlara ulaşabilmiştir. Az bir zaman içinde varılan bu birbirinden farklı ve diğer İslâm ülkelerinde pek rastlanmayan çok ileri sonuçlar, Türk sanatının bu devirdeki canlılığını gösterir. Şurası bir gerçek ki önceleri, henüz tanınan örnekler çok sınırlı ve bunlar hakkındaki bilgiler yanlış veya eksik iken iddia edildiği gibi bu eserlerde Bizans sanatının tesirini aramak doğru olmaz. Bizans sanatının son safhası ile, çağdaşı ve İstanbul'un fethini hemen takip eden Osmanlı-Türk mimarisi arasında aynı kaynaktan beslenen geleneğin devamına işaret eden izlere rastlanmaz. Ancak erken Bizans devrinde bir tecrübe eseri olarak yapılmış olan ve gerek ölçüleri gerekse kullanılan mimari usuller bakımından eski Roma geleneklerine bağlı olan İstanbul'daki Ayasofya, Türk mimarlarına yeni tecrübelerinde faydalı bir örnek olmuştur. Bu devirde de yine çeşitli eski tipler uygulandığı gibi yeni tecrübeler de girilmiştir. Camiler bulundukları yerlere göre ayrıntılarında bazı farklılıklar da gösterirler. Rumeli'nin bazı yerlerinde aşırı derecede uzun minareler yapılmış, Tiran'da Edhem Bey Camii, Makedonya'da Kalkandelen Camii gibi bazı eserlerde camilerin içleri ve hatta dış cepheleri bütünüyle renkli kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Yeniçağ'daki Os-

manlı dönemi camileri geçiş, klasik ve yabancı tesirler devirleri olmak üzere başlıca üç safhada incelenebilir.

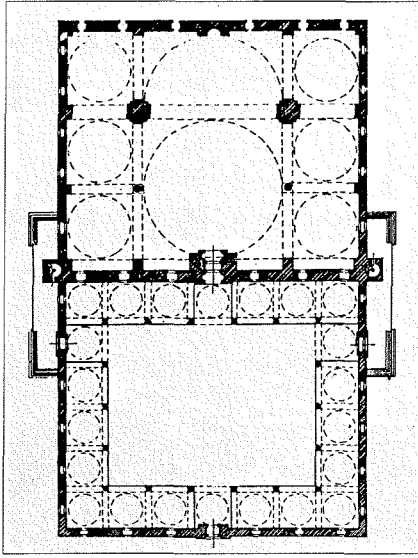
a) Geçiş Dönemi Camileri. Osmanlı Devleti fetihlerle yeni ülkelere sahip oldukça buralardaki şehir ve kasabalarda bulunan kiliselerden en büyüğünü, bir bakıma fetih alâmeti olmak üzere camiye çevirmiştir. Şimdi harabe halinde olan Antalya'da Şehzade Korkut, Karadeniz Ereğlisi'nde Orhan Bey, Tirilye'de (Zeytinbağı) Büyük Cami, Trabzon'da Yenicuma camileri eski kiliselerdir. Selânik Türk idaresinde iken birçok kilise Kâsimiyye, Hortacı Süleyman, İshakiyye, Suluca, Eskicuma vb. adlarla camiye çevrilmişti. Bunun için kible istikametine uygun bir mihrap yapılmış, minber ve kürsü gibi gerekli olan şeyler ilâve edilerek minare, şadırvan inşa edilmiştir. Kiliseden çevrilen camiler bazan devrinde fethin gerçekleştiği padişahın, bazan da vezirlerin evkafındandır. Başta İstanbul'daki Ayasofya olmak üzere Edirne, İznik, Trabzon, Vize, Enez, Sofya, Selânik, Ohri ve Benefşe'de (Monembasia) eski Bizans kiliseleri, Kıbrıs'ta Lefkoşe'de gotik mimarili Katolik katedrali "Ayasofya Camii" adıyla ibadete uygun hale getirilmiştir. İstanbul, Atina, Amasra'da olduğu gibi bazı yapılar ise Fâtih veya Fethiye camii adıyla anılmıştır. Başta İstanbul olmak üzere birçok yerleşme yerinde eski kiliseler hayır sahipleri tarafından Peyderpey camiye çevrilmiştir. İstanbul'da Küçük Ayasofya, Hırâmî Ahmed Paşa, Koca Mustafa Paşa, İmrahor İlyas Bey, Bodrum (Mesih Paşa), Kariye, Atik Mustafa Paşa, Fenârî İsâ, Vefa Molla Gürânî, Zeyrek, Eski İmarek vb. camiler bunlardandır.

Geçiş döneminde daha bir süre pâyeli ve çok kubbeli cami mimarisine sadık kaldığını bazı yerlerdeki örnekler göstermektedir. Alaşehir'de iki sütunun yardımıyla altı kubbenin örtüldüğü 1465'e doğru yapılan Şeyh Sinan Camii, Küre'de yalnız derinliğine sıralanan bölümleri kubbeli, diğerleri ise tonozlu 1472 tarihli Hoca Şemseddin Camii, Sofya'da ortada dört pâyenin yardımıyla dokuz kubbenin örtüldüğü 1474 yılına doğru yapılmış Büyük Cami (Mahmud Paşa Camii), Kastamonu'da yine dokuz kubbeli ve 1506'da yapılarak 1746'da genişletilen Nasrullah Paşa Camii, Tokat'ta dört pâyeye dayanan, dokuz kubbeli Takyeciler Camii, bu tipte yapıların başlıca örnekleridir. İstanbul'da her ne kadar çok kubbeli bir ulucami yapılmamışsa da Karagürük'te Vezir Atik Ali Paşa (ö. 1511) tara-

findan inşa ettirilen camide bu mimari şekil uygulanmıştır. Bu caminin, iki sütun yardımıyla eşit büyüklükte altı kubbenin örtüldüğü enine uzanan dikdörtgen biçiminde bir harimi vardır.

Edirne'de Üç Şerefeli Cami ve Manisa'da Ulucami ile önceki dönemde ortaya çıkmış enine uzanan cami tipi ise daha gelişmiş olarak İstanbul'da Mimar Sinân-ı Atik tarafından 1462-1470 yılları arasında yapılan ilk Fâtih Camii'nde uygulanmıştır. 1765 zelzelesinde yıkıldığı için III. Mustafa tarafından daha değişik biçimde şimdiki şekliyle yeniden yapılan bu binanın bazı eski kısımları hâlâ durduktan başka ilk planı hakkında da bilgi veren belgeler vardır. İlk Fâtih Camii'nde revaklı avluyu takip eden harim, büyük bir kubbe ve bunu mihrap yönünde destekleyen bir yarım kubbe ile örtülmüş, bu merkezî mekânın iki yanında tabhâneli camilerdeki gibi duvarlarla değil sadece sütunlarla ayrılmış kubbeli üçer bölüm sıralanmıştır. Fâtih Camii İstanbul'un silüetine hâkim bir tepede, bütünüyle simetrik bir plana göre düzenlenmiş büyük bir manzumenin merkezini teşkil eder. Türk sanatının bu en geniş ve en zengin külliyesi birçok medrese, dârüşşifâ, tabhâne, türbe, kervansaray, hamam ve çarşıdan meydana gelmişse de bugün bunlardan birçoğu (medreselerin bir kısmı, hamam, çarşı, dârüşşifâ) tamamen ortadan kalkmıştır. Fâtih Camii'nin mimari bakımdan en yakın benzeri, Atik Ali Paşa'nın yaptırdığı Çemberlitaş'ta kendi adıyla anılan camidir. Burada da büyük kubbeli mekânın kibble tarafında yarım kubbeli bir çıkıntı, iki yanlarda da harimden birer sütunla ayrılmış yan kanatlar vardır.

Üç Şerefeli Camii'nin benzerleri olarak XV. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı tahmin edilen, fakat her kısmının aynı zamana ait olup olmadığının incelenmesi gerekli Tokat'ta Gündükminare Camii, Manisa'da 1474 tarihli Sinân b. Abdullah'ın yaptırdığı Çarşnığır, 1484 tarihli İvaz Paşa (Çaybaşı), II. Bayezid'in zevcesi ve I. Selim'in annesi Hüsnüşah Hatun için 1491'de inşa edilen Hatuniye camileri hep bu tipin örnekleridir. Hayrabolu'da 1496 tarihli Güzelce Hasan Bey Camii, Manisa'da Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan için 1522'de inşa edilen Sultan Camii, aynı tipin oldukça küçük ölçüde uygulanışını gösteren örneklerdir. Türk cami mimarisinin gelişmesinin bir halkası olan bu tip, kısa süre içinde yerini daha değişik biçimlere bırakmış-



İstanbul'da eski Fâtîh Camii'nin planı

tır. Bu da harimin ana mekânının iki yarım kubbe ile örtüldüğü tiptir.

Bu tip bilindiği kadarıyla ilk olarak İstanbul'da XV. yüzyıl sonunda eski bir kiliseden çevrilen Koca Mustafa Paşa Camii'nde uygulanmıştır. Aynı şema, 1501-1505 tarihlerinde yine İstanbul'da muhtemelen Mimar Hayreddin tarafından yapılan Beyazıt Camii'nde âbidevi şeklini bulmuştur. İlk Fâtîh Camii'nin bir kademe daha gelişmiş şekli olan bu binada, ana eksen üzerinde sıralanan esas kubbe ile iki yarım kubbe ve yanlarda ana mekândan pâyve ve sütunlarla ayrılmış kubbeli bölümler vardır. Bu plan ana çizgileri bakımından Ayasofya'yı hatırlattığından iki yapı arasında bir bağlantı kurmak isteyenler çıkmıştır. Halbuki Ayasofya ve Beyazıt birbirine benzer neticeye ayrı yollardan giderek ulaşmışlardır ve bu arada Ayasofya'nın rolü, böyle bir tecrübeye girişen Türk mimarlarına müşahhas bir misal teşkil etmekten ibaret kalmıştır. Gösterişli revakların çevrelediği bir avluya sahip olan Beyazıt Camii, yanlarda dışarı taşan tabhâneleri ve bunların köşelerinde yükselen en üst derecede estetik değerlerini bulmuş minareleriyle dış mimarının de gelişmesini tamamladığının delilleridir. Fâtîh ve Edirne'deki Beyazıt camileri gibi büyük bir imaret manzumesinin merkezi olmasına rağmen bu camiye saran çeşitli hayır binaları, Fâtîh Camii'ndeki gibi tam simetrik bir düzene göre değil yeni bir ş-

hircilik anlayışı ile âdeta şehrin bir bölgesine serpiştirilmiştir.

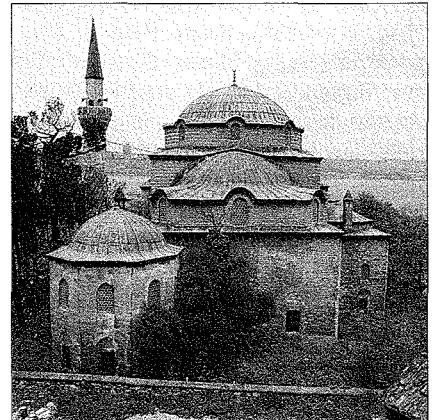
Küçük ölçüdeki bazı ibadet yerlerinde ise İstanbul içinde ve dışında pek çok örneklerine rastlanan tek kubbeli cami tipi uygulanmıştır. Bunlarda genellikle iki veya üç bölümlü, dışarıya açık bir son cemaat yerini takip eden bir kubbenin örttüğü kare şeklinde bir harim bulunur. Bursa'daki binalarda renkli bir görünüm sağlayan taş ve tuğla örgülerinin varlığı dikkati çektiikten başka Osmanlı mimarisinin sonraları bütünyle programından çıkardığı, ön cephede yükselen duvar da görülür. Tek kubbeli camilerin İstanbul'daki en güzel örneği, 1491 yılında yapılan, kesme taş kaplamalı ve üç bölümlü son cemaat yerine sahip Sultanahmet'teki Firuz Ağa Camii'dir. Bu hususta en âbidevi yapı, şüphe yok ki Üsküp'te XV. yüzyıl sonlarında veya XVI. yüzyıl başlarında yapılan Mustafa Paşa Camii'dir. Edirne'de Beyazıt Külliyesi'nin ortasında bulunan büyük Beyazıt Camii ile ondan az sonra yapılan İstanbul'daki Sultan Selim Camii de tek kubbeli camilerin en büyüklerindendir. Her ikisinde de esas kitleye iki yandan bitleştirilmiş olan tabhâneler, bu camileri aynı zamanda tabhâneli camilerin en âbidevi olanları arasına sokmaktadır.

Bu dönemde küçük mahalle mescitleri, genellikle üstü kiremit kaplı ahşap bir çatının örttüğü, dikdörtgen bir mekândan ibaret basit yapılarıdır. Bunlardan bazılarının sütunlu, kemerli son cemaat yerleri vardı. Cami kitlesinin, ölçülerine nisbetli mütevazî minareleri de ihmal edilmemişti. Bu minareler bazan ahşaptan yapılıyor, bazan da ait oldukları caminin küçüklük ve basitliğini giderip dikkati çekmek istercesine çok değişik biçimlerde inşa ediliyordu. İstanbul'da böyle ahşap çatılı küçük camilerin en güzel, XV. yüzyılın sonlarına ait Yatağan Camii'dir. Yine Fâtîh döneminde yapılan Samanveren Camii, dış cephelerindeki taş ve tuğla örgüsü yanında minaresindeki tuğla süsleme ve şerefe çıkıntısı olmaksızın yapılan ezan okuma yerindeki baca şeklinde pencerelerle dikkati çeker. Tahtakale'de han ve iş yerleri arasında sıkışık kalan Timurtaş Mescidi ise duvarının bir kenarına asılı cumba biçiminde ve sadece dört ezan penceresi olan bir minareye sahiptir. XVI. yüzyıl başlarında Kadı Emin Nüreddin'in inşa ettirdiği Burmalı Mescid, burmalı yivlerle süslü minare gövdesi bakımından önemlidir. Esas bina ise basit bir dörtgen me-

kân halinde olup son cemaat yeri devşirme sütunlara oturan kemerlere sahiptir. Âhenkli biçimde kullanılmış taş ve tuğla malzeme dış görünüme renk vermiş olup yirmi yıl kadar önceki tamirde yapılan ahşap çatı binanın bütününü örter.

Zâviye-camilerin (tabhâneli camilerin) bu dönemde oldukça fazla sayıda yapıldığı görülmektedir. Edirne'de 1484-1488 arasında yapılan Beyazıt ve İstanbul'da 1520-1522'de inşa edilen Yavuz Selim camileri, bu tipin selâtin camilerinde uygulamasını gösteren örneklerdir. Bunlarda tabhânelerin ortalarına kapalı avlu hâtirası olarak, kubbesinde bir aydınlık feneri bulunan bir orta sofaya açılan dört eyvan ile köşelerde dört oda bulunur. Amasya'da bir külliyenin merkezi olan Beyazıt Camii'nin de esasında bu tipte bir yapı olduğu sanılır. Tabhâneli camiler genellikle devlet ileri gelenleri tarafından yaptırılmıştır. Kapalı avlu kısmı kubbe, kible tarafındaki bölümü eşit veya daha küçük bir kubbe ile örtülü olanlar arasında, Bursa Karacabey'de 1456'da yapılan Karaca Bey Camii, İstanbul'da iç kemeri birer dehlizle ayrılan tabhâne odalarına sahip 1464 tarihli Mahmud Paşa, dış duvarlarının taş ve tuğla işçiliğiyle dikkati çeken 1465 tarihli Murad Paşa, Üsküp'te 1470'e doğru yapılan ve aynı duvar örgüsüne sahip İsmâ Bey, Selânik'te İshak Paşa (Alaca), İnegöl'de aynı bâninin eseri diğer İshak Paşa, Afyonkarahisar'da 1472'ye doğru inşa edilen Gedik Ahmed Paşa, Filibe'de Şehâbeddin Paşa, Edirne'de Murâdiye camileri bu tipin başlıca örnekleridir.

Fâtîh Sultan Mehmed devri tabhâneli camilerinden Rum Mehmed Paşa Camii - Üsküdar / İstanbul



Tokat'ta II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun adına 1485'te yapılan Hatuniye, Amasya'da 1486 tarihli Mehmed Paşa, İstanbul'da 1485 tarihli Dâvud Paşa camileri ise tabhâneli camiler arasında tek kubbeli ve yanlarında odaları bulunan yapılardır. Bunların hepsinin revaklı son cemaat yerleri vardır. İstanbul Üsküdar'da 1473 tarihli Rum Mehmed Paşa Camii'nde büyük kubbeli harimin kible tarafında bir yarım kubbe vardır. Tire'de Yeşilce ve Edirne'de Beylerbeyi camilerinde kible tarafında zengin geçiş unsurları ile süslü, dışarı taşkın ve tonozlu namaz yerleri mevcuttur.

b) Mimar Sinan ve Takipçileri Dönemi (Klasik Dönem). Artık özelliklerini kesin şekilde bularak gelişme yolundaki yönü açıkça çizilen Osmanlı-Türk mimarisinde cami, Mimar Sinan ve onun üslubunu devam ettiren mimarlar döneminde gerek yapı sanatı gerekse yer seçilmesi, şehirlerin imar programı, dış hatların güzelliği gibi hususlarda en yüksek seviyesini bulmuştur. Bu camilerde zarif, sade fakat özgün ve her şeyi ölçülü olarak kullanan bir üslup, çini, mermer, malakârî veya kalem işi nakış gibi süslemenin bir bütün olarak düşünüldüğünü gösterir. Cami inşasında zaman zaman eski bazı tiplere uyulmakla beraber önemli yenilikler de getirilmiştir.

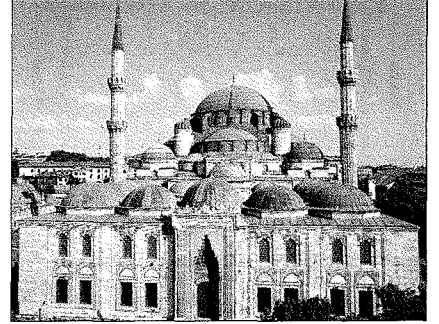
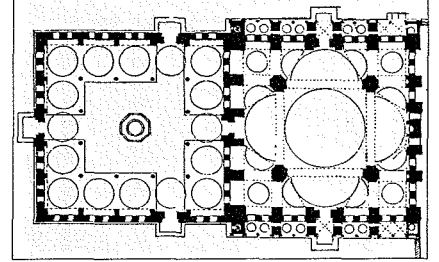
Önceki dönemde başlamış olmakla beraber bu dönemde çok sayıda inşa edilen menzil külliyelerindeki camiler de ayrı bir tür teşkil ederler. Anadolu'da ve Rumeli'de doğu ve batı yönlerinde uzanan sefer ve kervan yollarının üzerinde kurulan bu tesisler, zamanla çevrelerinde yerleşme merkezlerinin yayılması ile buralardaki şehirleşmenin çekirdeğini oluşturmuşlardır. Doğu yönünde 1523'e doğru Gebze'de Çoban Mustafa Paşa tarafından kurulan menzil külliyesinin benzerleri İzmit'te Pertev Paşa, Yenişehir'de (Bursa) 1588 tarihli Sinan Paşa, Bozüyük'te Kasım Paşa ve Karapınar'da (Konya) Mimar Sinan tarafından Sultan Selim için inşa edilmiştir. Kayseri yakınında İncesu'daki 1670 tarihli Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Camii de etrafındaki yapılarla askerî mahiyette bir menzil külliyesinin geç tarihine ait bir örneğidir. Yine Mimar Sinan'ın eseri olan, İskenderun körfezi yakınında Payas'ta Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi bu çeşit manzumelerin en büyüklerindendir. Batı yönünde böyle menzil külliyelerinden Tekirdağ'da Rüstem Paşa, Lüleburgaz'da Sokullu Mehmed Paşa,

Çorlu'da Ali Paşa camileri ile etraflarındaki yapılar da bu tipe örnek olarak anılabilir.

İslâm sanatının ilk camilerinden gelen pâyeli cami tipinin, Osmanlı mimarisinin bu ilerlemiş çağında eski hâkimiyetini bütünüyle kaybettiği ve pek nâdir hallerde uygulandığı görülmektedir. İstanbul'da 1573'te Mimar Sinan'ın bir değişiklik ortaya koyma gayesiyle Piyâle Paşa Camii'nde uyguladığı plan, iki desteğin yardımıyla eşit altı kubbenin örttüğü enine uzanan dikdörtgen biçimli bir harime sahip olmakla beraber, binayı dıştan çeviren iki kat sütunlu galeriler ve cephenin tam ortasında yükselen minare, nihayet günümüzde kısmen çalınmış zarif çini süslemesiyle çok kubbeli camilerde genellikle görülen yeknesaklıktan uzaklaşmıştır. Çok eski, destekli ve düz damlı cami mimarisinin bu ilerlemiş dönemde hâlâ kullanıldığını gösteren örnekler de vardır. Nitekim Sivas'ta 1564 tarihli Meydan Camii enine uzanan bir harime sahip olup üstündeki düz dam ahşap kirişlerle taşınır. Tokat Ulucamii, belki esaslı eski olmakla beraber XVIII. yüzyılda yeniden yapılarak tavani pâyeler, kemerler, son derece zengin nakışlarla bezenmiştir. Burada yapı uzunluğuna gelişmiş, içi iki sıra dörder pâyeye ile üç sahna ayrılmıştır. Ancak dik-kate değer bir özellik, son cemaat yerinin mihrabın karşısındaki duvarın dışında değil uzun iki yan cephe boyunca uzanmasıdır. Caminin girişleri de tabiatıyla iki yanda açılmıştır.

Edirne'de ilk defa olarak Üç Şerefeli Cami'de uygulandıktan sonra çeşitli yerlerde tekrarlanarak Mimar Sinan tarafından İstanbul Beşiktaş'ta Sinan Paşa Camii'nde 1555'te az bir değişiklik ile son defa kullanılan düzen, son cemaat yerini takip eden haremî, içeride dördü kubbe, ortadaki ise aynalı tonozla örtülü beş bölümlü daha derinleştirilmiştir. Bu eser Sinan'ın klasikleşmiş eski bir plana yenilikler getirmesinin güzel bir örneğidir. Bu özellikleri aynen tekrarlayan bir cami de İzmir'de Özdemiroğlu Yâkub Bey'in 1598'de yaptırdığı Hisar Camii'dir.

Konya'da Yavuz Sultan Selim için XVI. yüzyılın ilk yarısında yapılan Selimiye Camii'nde, bir kubbe ve yarım kubbe düzeniyle ilk Fâtih Camii mimarisi âdeta aynen tekrarlanmıştır. Üsküdar'da Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan için 1547'de Mimar Sinan tarafından inşa edilen İskele Camii, Beyazıt Camii plan düzeninden hareket etmektedir.



Şehzade Camii ve planı - İstanbul

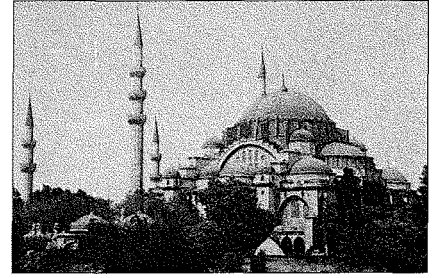
le beraber, ortadaki ana kubbenin giriş tarafı istisna edilerek üç taraftan yarım kubbelerle desteklenmek suretiyle bir derece daha ileri bir safhaya işaret eder. Sinan 1544-1548 yılları arasında yine İstanbul'da yaptığı Şehzade Camii'nde, orta kubbeyi destekleyen yarım kubbeleri dörde çıkarmak suretiyle, cami mimarisinin merkezî plana sahip ve statik bakımından en güvenli, mükemmel eserlerinden birini vermiştir. Medrese, türbe gibi müştemilâtı da içine almak suretiyle geniş bir avlu ile sınırlanan bu binanın dik-kate değer bir özelliği de çifte minaresinin başka hiçbir yerde tekrarlanmayan kabartma bezemelerle kaplı olmasıdır. Yine Sinan'ın 1550-1557 yılları arasında Kanûnî Sultan Süleyman için inşa ettiği Süleymaniye Camii, ana çizgileri bakımından Beyazıt Camii tertibine uyumaktadır. Burada âhenkli bir plan, binanın üst yapısının suurlu bir şekilde kuruluşu ile hem binanın yapıım güvenliği, hem de dış görünüş bakımından tam mânâsı ile mükemmelliğe erişmiştir. Yan cephelerdeki dış galeriler cami kitlesini hareketlendirmiş ve hafifletmiştir. Yapının içindeki süsleme mimarinin hâkimiyetine saygılı olmuş ve onun güçlü hatlarını gizlemeyecek şekilde dik-kate uygulanmıştır. Etrafını saran ve şehrin topografya yapısına tam uygunluk gösteren zengin ve geniş manzumenin merkezini teşkil eden Süleyma-

niye Camii, iç avlusunun dört köşesinde yükselen dört minaresi ve ehlâk biçiminde kademelenen kubbesiyle şehrin ufka düşen çizgisinde hâkim ve engbelerle âhenkli bir yer almıştır. Sinan Tophane'de son eserlerinden Kılıç Ali Paşa Camii'nde (1580) aynı plan düzenlemesini daha mütevazi ölçüde uygulamış ve bir ölçüde Ayasofya'nın küçük çapta bir benzerini ortaya koymaya özen göstermiştir.

Osmanlı-Türk mimarisi, 1588'de Sinan'ın ölümünden sonra onun geliştirmiş olduğu esaslar içinde çalışan mimarlar tarafından eser vermeyi sürdürmüştür. Harimi örten ana kubbeyi destekleyen dört yarım kubbe ve köşelerde küçük dört kubbe sistemi, İstanbul'da Sultan I. Ahmed için 1609-1617 yılları arasında Sedefkâr Mehmed Ağa tarafından yapılan Sultan Ahmed Camii'nde uygulanmıştır. Burada Türk mimarisinde ilk ve son defa olarak cami yapısı ile tam uyum halinde altı minare yapılmış, külliye'nin diğer ek yapıları çevreye dağıtılmıştır. İçinde kullanılan mavi çiçeklerle süslü çiniler, son yıllarda ortaya çıkan "Mavi Cami" adının esas kaynağı olmuştur. Aynı plan düzeni, Safiye Sultan'ın

Mimar Dâvud Ağa'ya 1597'de başlatarak ancak Mustafa Ağa tarafından 1663'te Turhan Sultan için tamamlanabilen İstanbul Yeni Vâlide Camii'nde de uygulanmıştır. Dış avlusunda bir taraftan Mısır Çarşısı adı verilen bir arastası ile Turhan Sultan'ın türbesi bulunan bu selâtin camii'nin başka külliye'ler gibi bazı ek binaları yoktur. Hamamı yakın tarihlerde yıktırıldığı gibi dış avlu da ortadan kalkmıştır. Hünkâr mahfiline geçişi sağlayan, güzel bir sivri kemer üstüne oturtulmuş Kasr-ı Hümayun, mimarisi ve çini süsleri bakımından eşsiz değerdedir. Bu plan bazı Anadolu camilerinde de kullanılmıştır. Çankırı'da 1558'de yapıldığı tahmin edilen Büyük Cami'de ve Tosya'da 1584 tarihli Abdurrahman Paşa Camii'nde de görülmesi, planın yalnız başşehirdeki selâtin camilerine inhisar etmediğini gösterir. Suriye'de Humus'ta (Hims) kabristan yanındaki çifte minareli büyük cami de ana kubbesi dört taraftan dört yarım kubbe ile desteklenen tipin bir temsilcisidir. Köşelerde de dört küçük kubbe vardır. Mimari üslûbu bu yapının geç bir döneme ait olduğunu gösterir.

Mimar Sinan, nisbeten küçük ölçüdeki cami yapılarında da yenilikler uygula-

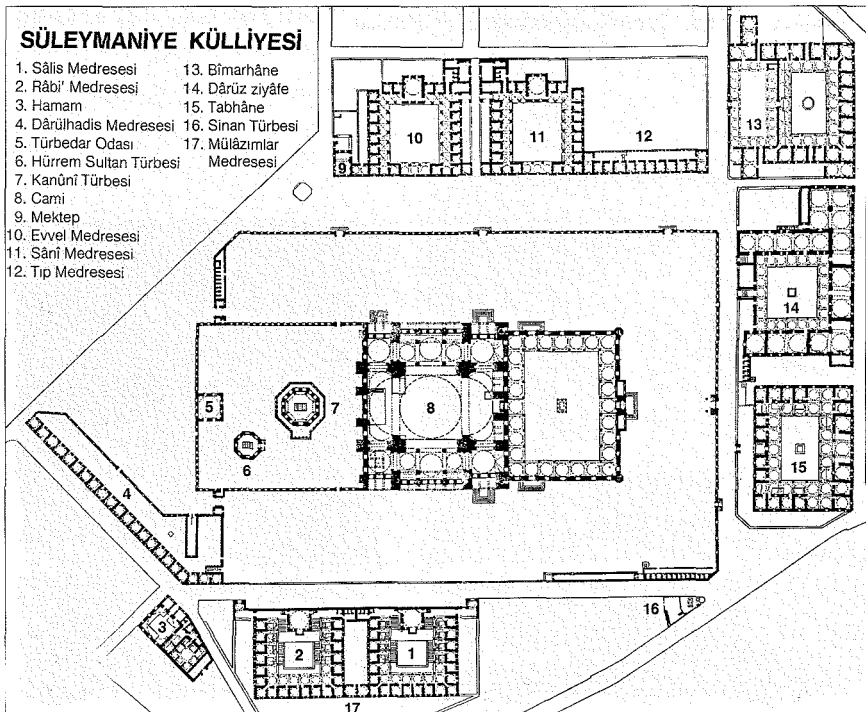


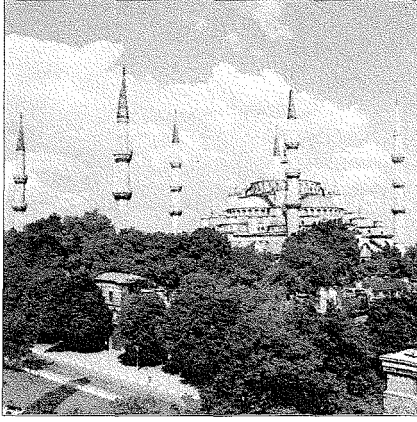
Süleymaniye Camii - İstanbul

mıştır. Kubbesini dört büyük kemerin taşıdığı ve kubbe baskısı köşelerde ağırlık kuleleriyle dengelenen, XVI. yüzyılın ortalarına ait Edirnekapi'daki Mihrimah Sultan Camii'nde böyle bir örnekle karşılaşmaktadır. Eyüp'te 1560-1566 arasında yapılan, basık kubbesini çeviren üç tarafı dehlizli Zal Mahmud Paşa Camii, tek kubbeli cami mimarisinde önemli bir merhaleye işaret eder. Sinan'ın Kuzey Yunanistan'daki Tırhala'da (Trikkala) XVI. yüzyıl ortalarında yaptığı Osman Şah Camii, tek kubbeli camilerin âbidevi uygulamalarındandır. Bu tip camilerin ekserisi küçük ölçüde yapılar olup bunlara her yerde rastlanır. Rodos'ta 1540 tarihli İbrahim Paşa, 1588 tarihli Receb Paşa ve Murad Reis camileri bunlardır. Yine Mimar Sinan'ın yaptığı Sofya'da Bosnalı Mehmed Paşa Camii, çok değişmiş olmasına rağmen heybetli mimarisini içinde hâlâ belli etmektedir. Sofya'daki Seyfullah Camii de tek kubbeli tipin özelliklerine sahip bir diğer eserdir. Macaristan'da Peç şehrinde büyük meydanın kenarındaki Kasım Paşa Camii, kiliseye çevrildiğinde gerçek mimarisini gizleyen kılıf kaldırıldıktan sonra tek kubbeli camilerin en büyüklerinden biri olarak tekrar ortaya çıkmıştır.

Mimar Sinan bazı camilerinde harimin orta kısmını, etrafı duvarlara gömülü veya serbest altı pâyeye ile belirlenmiş altı köşeli bir saha halinde meydana getirmiş, bunun üzerine geçişi köşe trompları ile sağlamıştır. İstanbul'da 1556'ya doğru yapılan Ahmed Paşa Camii bu tiptedir. Son yıllarda ortaya atılan bir faraziye göre bu cami Üç Şerefeli Cami gibi olacakken bânisinin idamı yüzünden esas projesi tam olarak uygulanamamıştır. Bu görüş doğru olmasa bile altı pâyeli camilerin Üç Şerefeli Cami şeması ile yakın akrabalığını ve böylece Türk cami

Süleymaniye Külliyesi'nin planı





XVII. yüzyıl başlarında inşa edilen selâtin camilerinin en büyüğü olan Sultan Ahmed Camii - İstanbul

mimarisinin en mükemmele giden hızlı gelişmesini göstermesi bakımından önemlidir. Sinan bu örneği, İstanbul Kadirga'da 1571'de yaptığı Sokullu Mehmed Paşa, Üsküdar'da 1583'te inşa edilen Atik Vâlîde (Nurbânû Sultan) camilerinde de uygulamıştır. Sinan'dan sonra aynı mimari düzen, İstanbul'da 1594 tarihli Cerrah Mehmed Paşa Camii'nde ve çok daha sonraları 1734'te inşa edilen Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde de kullanılmıştır.

Aynı mimari sistemin bir kademe daha gelişmiş olan sekizgen harimli ve sekiz pâyeli camilerin ilk örneği olarak Mimar Sinan'ın Silivrikapı'da yaptığı İbrâhim Paşa Camii gösterilir. Bu plan 1561'e doğru yapılan Rüstem Paşa Camii'nde de uygulandıktan sonra dünya mimarlık tarihinin önemli yapılarından olan ve merkezî planın en mükemmel eserini teşkil eden Edirne'de Sultan II. Selim (Selimiye) Camii'nde tatbik edilmiştir. Şehrin evvelce sarayın bulunduğu yüksek yerinde 1569-1575 yılları arasında inşa edilen bu yapıda, her biri üçer şerefeli dört minarenin ortasındaki 31,5 m. çapında ana kubbesi, harimin bütününe hâkim olarak yapının üstünü örtmektedir. Duvarlara yakın sekiz pâyenin sağladığı sekiz köşeden geçişli pandantiflerle sağlanan bu kubbe caminin yapısı ile bütünleşmiştir. Selimiye Camii etrafında başka selâtin camilerinde olduğu gibi çok sayıda külliye yapıları yoktur; yalnız iki medrese ile bir tarafında az bir zaman sonra ilâve edilmiş bir arastası vardır. Cami XVI. yüzyılın en güzel İznik çinileri ve pek az yerlerde kalabil-

miş nakışlarla bezenmiştir. Aynı mimariyi Sinan İstanbul'da Azapkapı'da Sokullu Mehmed Paşa Camii'nde de uygulamıştır. Ayrıca bu plan 1586 tarihli Mesih Paşa, 1588'de yapılan Nişancı Mehmed Paşa, Tokat'ta Ali Paşa, Üsküdar'da 1708-1711 yılları arasında inşa edilen Yeni Vâlîde (Gülüş Emetullah Sultan), Nevşehir'de 1727'de yapılan Damad İbrâhim Paşa ve Bulgaristan'da Şumnu'da 1745'te geniş bir külliye'nin merkezi olarak inşa edilen Şerif Halil Paşa camilerinde de görülür. Mimar Sinan'ın son eserlerinden olan İstanbul'da Kazasker İvaz Efendi Camii, giriş cephesinin pencereli bir duvar halinde oluşu, cümle kapısı yerine cephede sağda solda çifte girişler açılması, minarenin kible duvarı dışında sağ köşede yükselmesi, nihayet caminin iki yan cephesi boyunca sundurma biçiminde kanatların oluşu bakımından Osmanlı dönemi Türk mimarisinde değişik bir örnek teşkil eder. Böylece Mimar Sinan'ın bu nisbeten küçük eserinde bile yenilikler aradığı açıkça görülür.

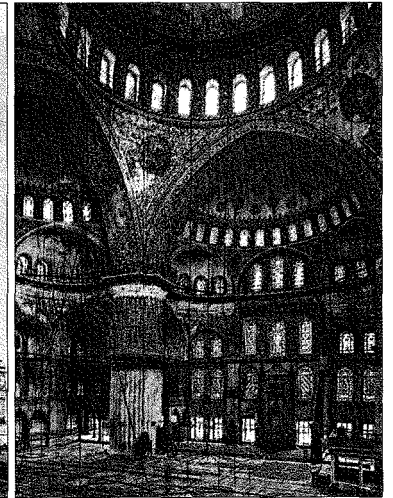
Sinan döneminde ancak XVI. yüzyılın başlarında Rodos'ta Süleymaniye ve Halep'te Hüsreviye camilerinde tabhâneli camilerin sonuncuları yapılmıştır. Bundan sonra Osmanlı-Türk mimarisi bu çeşit camileri artık tamamen terketmiştir. Sokullu Mehmed Paşa, Edirnekapı Mihrimah Sultan camileri gibi orta büyüklükteki bazı camilerde avlunun üç tarafında medrese odalarının sıralandığı görülür. Selâtin camilerinden yalnız

Şam'daki Süleymaniye Camii'nde tekke olarak kullanılan böyle bir düzenleme bulunmaktadır.

Osmanlı-Türk mimarisinin bu klasik döneminde devletin sahip olduğu geniş toprakların her tarafında ahşap çatı ile örtülü mütevazi camiler de yapılmıştır. Çok basit ve sade olan, genellikle varlıklı esnaf tarafından vakfedilen bu küçük camiler arasında, iç süslemesi ve bazı özellikleri bakımından kendi çapında bir şaheser sayılabilecek binalara da rastlanır. Eyüp'te Silâhî, Balat'ta 1562 tarihli Ferruh Kethüdâ, Mimar Sinan'ın kendi vakfı olarak Yenibahçe'de yaptığı Mimar Sinan, 1592'te Topkapı dışında Takyeci İbrâhim Ağa, Kocamustafapaşa'da Ramazan Efendi (Bezîrgânbaşı), Şehremini civarında Odabaşı vb. camileri, ahşap çatılı küçük ibadet yerlerinden sadece birkaçıdır. Bunların arasında üstün kalitede çiniler, ahşap üzerine renkli nakışlarla bezenmiş olanlar vardır. Takyeci İbrâhim Ağa Camii'nde ahşaptan kubbe biçiminde bir tavanın bulunuşu, ahşap çatılı camilerin birçoğunun esasında böyle olduğunu hatıra getirmektedir.

Kahire'de Sinan Paşa Camii, 1571'de yapılmış bir Osmanlı eseri olmakla beraber bilhassa hiçbir üslûba ait olmayan kasnaklı kubbesiyle dıştan yabancı tesiri bırakır. Halbuki tek kubbeli bir Osmanlı camii olan bu yapının üç tarafını saran bir revakı vardır. Kahire'de Safiye Sultan adına 1610'a doğru yapılan Safiye Sultan Camii de tek kubbeli, Türk üslûbunda revaklı bir avlusu ile minaresi

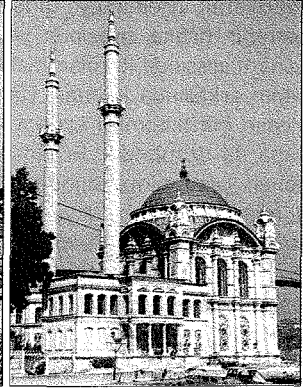
Edirne'de Selimiye Camii ve içinden bir görünüş



olan, üç tarafından revaklarla sarılı ve mihrabında İznik çinileriyle süslü, yerli üslûpla karışık bir Osmanlı yapısıdır.

Filistin'de (şimdi İsrail'de) Remle'de, 1504'te ölen Seyyid Ebû'l-Avn Muhammed el-Gazzî adına yapılan cami, enlemesine dikdörtgen mekânlı ve içinde iki pâyeye ile altı bölüme ayrılan, bunların da üstleri altı kubbe ile örtülü olan Osmanlı camilerinin bir benzeridir. Aynı bölgede, Kfar Sirkin'de en-Nebi Sâri Camii ise (tarihi meçhul) Edirne'deki Üç Şerefeli Cami gibi enine bir harime, ortada iki pâyeye ile desteklenmiş büyük bir kubbe ve yanlarda ikişer bölüme sahiptir. Taberiye'deki Câmiu'l-bahrî de Osmanlı döneminde yapılmış gibi görünmektedir. En azından minaresi buna işaret eder. Harim tam bir kare biçiminde olup ortada tek bir sütun mekânı dört bölüme ayırır. Bunlardan her birinin üstünde kasnaksız birer kubbe bulunmaktadır. Bu cami, İslâm mimarisinde değişik bir tip meydana getirmesi bakımından ilgi çekicidir. Anadolu'da Zile'de, ortasında kare kalın bir pâyeye olan böyle dört kubbeli kare bir cami varsa da bunun esasında bir bedesten olarak yapıldığı ve sonra camiye çevrildiği söylenmektedir.

c) **Yabancı Tesirler Dönemi Camileri.** Osmanlı-Türk sanatında, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren gittikçe güçlenerek hâkim olan Batı Avrupa menşeli sanat tesirleri önce Türk-baroğu, daha sonraları da Türk-empire üslûplarının doğmasına sebep olmuştur. Bunları, XIX. yüzyılın sonlarında görülen ve pek az yaşayan, hem Türk hem de yabancı sanatlardan unsurlar alan karma bir üslûp dönemi takip etmiştir. Yabancı tesirler döneminde yapılan camilerin mimari bakımından önemli bir yenilik ortaya koymadıkları dikkati çeker. Fakat dış süslemelerde, kemer biçimlerinde, nisbetlerde büyük farklılıklar olduktan başka iç bezemeler bütünüyle yabancı bir karakter almıştır. Başlangıçta mimaride henüz önceki dönemin yapı geleneklerinin sürdürüldüğünü, XVIII. yüzyılda yapılan bazı büyük selâtin camileri belli eder. 1759-1763 yılları arasında İstanbul'da Sultan III. Mustafa'nın yaptırdığı Lâleli Camii'nde, ana çizgilerde hâlâ klasik dönemin bazı unsurlarının yaşadığı, planın ise sekiz destekli şemaya uygun olmasına karşılık bütün kemerlerde barok profillerin kullanıldığı görülür. Bir selâtin camii olmasına rağmen eski külliye düzeninden de uzaklaşarak çok de-



Anadolu'da karma üslûpta inşa edilen yapıardan Aziziye Camii ile empire üslûbunda inşa edilen İstanbul'da Ortaköy Camii

ğişik bir düzenleme ile altında bir çarşı, bir tarafında da medrese ile avlu kapısı yanında sebil ve türbe yapılmıştır. Dört büyük kemerin taşıdığı tek kubbe ile örtülen ve 1748-1755 yılları arasında I. Mahmud'un başlatıp III. Osman'ın bitirdiği Nuruosmaniye Camii, süslemesi, yapı unsurları, bilhassa yarım yuvarlak avlusu ile barok üslûbunun tam bir temsilcisidir. Ancak Türk camilerinde barok mimari kısıtlı kalmış, barok kiliselerin cephelerinde görülen iki taraftan "S" biçimli payandalarla desteklenen yüksek duvar hiçbir vakit yapılmamıştır. 1765 zelzelesinde ağır şekilde zarar gören ilk Fâtih Camii de Sultan III. Mustafa tarafından 1766-1771 yılları arasında yeniden inşa edilirken planı bütünüyle değiştirilmiş ve daha önce Şehzade, Sultan Ahmed, Yeni Vâlide camilerinde kullanılan tertibin aynen uygulanması suretiyle, bir ana kubbeyi dört tarafından destekleyen dört yarım kubbe ile inşa edilmiştir. Bunun için de kible duvarı eskisine göre epeyce ileriye alınmıştır. Rodos'ta 1765 tarihli Sultan Mustafa Camii'nde kubbeli harim mekânı iki sütunun yardımı ile uzatılmış ve yanlarda da birer dehliz yapılmıştır. Tek büyük kubbenin örttüğü mekânı derinliğine uzatma fikri, bu dönemin büyük camilerinin çoğunda uygulanmıştır. Yine Sultan III. Mustafa tarafından 1758-1761 yıllarında inşa ettirilen Üsküdar'daki Ayazma Camii ile 1853'te Dolmabahçe'de empire üslûbunda Balyan ailesi mimarları tarafından Bezmiâlem Vâlide Sultan için yapılan camide de aynı özelliği bulmak mümkündür. Bu selâtin camiinde çifte minare aşırı derecede ince gövdeli olarak ve serefe çıkmalarına birer korint

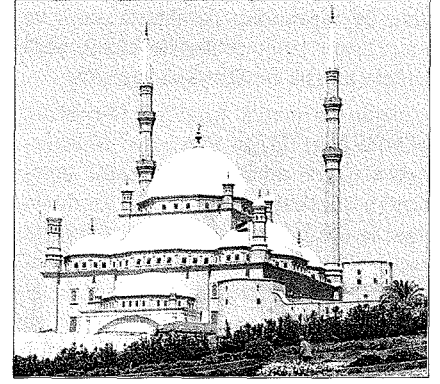
sütun başlığı biçimi verilerek yapılmıştır. Klasik mimariye ters düşecek şekilde son cemaat yerinin üstünde küçük ölçüde bir saray gibi düzenlenerek tezvin edilmiş bir hünkâr kasrı vardır. Dolmabahçe Camii'nde bir muvakkithâne-den başka ek bina yoktur. Evvelce etrafını çeviren pencereli dış duvarı ve bunun kapıları 1940'lara doğru yıktırılmıştır. Sultan I. Abdülhamid'in 1778'de Beylerbeyi'nde Boğaz kıyısında inşa ettirdiği caminin diğer müstemilâtı İstanbul'un içinde Bahçekapı semtinde yapılmak suretiyle külliye dağıtılmıştır. Caminin Boğaz'ın Anadolu yakasında olmasına karşılık bânisinin türbesi, medrese, kütüphane, yıktırılarak yerinde IV. Vakıf Hanı yapılan aşhâne-imaret ve yerinden kaldırılarak Alemdar Yokuşu başında yeniden kurulan sebil şehrin işlek bir muhittinde inşa edilmiştir. Yabancı üslûplu camilerin küçük örneklerinden biri de Atatürk bulvarı kenarındaki 1788 tarihli Şeb-safâ Kadın Camii'dir. Yeni askerî teşkilâtın kurulmasından sonra Anadolu yakasında yapımına başlanan Selimiye Kışlası ve etrafında inşa edilen yeni mahallelere hizmet etmek gayesiyle 1805-1806 yıllarında III. Selim'in yaptırdığı kendi adıyla tanınan cami de barok üslûbun tesiri altındadır. Barok ile empire üslûplarının bir karışımı olarak Sultan II. Mahmud'un 1822-1826'da Tophane'de inşa ettirdiği Nusretiye Camii yüksek kitleyle değişik bir görünüme sahiptir. Dört büyük kemerin taşıdığı bir kubbe ile örtülü binada eski Türk sanatından hiçbir iz yoktur. Çifte merdivenle çıkılan son cemaat yeri üstünde yine hünkâr kasrı bulunur. İrice minareleri inşaat bittikten sonra kalın bulununca dışlarından

yontularak inceltilmeye girişilmiş, fakat sert bir fırtına sırasında yıkılmıştı. İki minare arasında kurulan mahyanın kubbenin arkasında kalması yüzünden denizden görülmemesi üzerine minareleri daha da uzatılmıştı. Bütün bunlar, geç dönem cami mimarisinde tasarımların ciddi mimari projelere dayanmadığının belirtisidir. Nusretiye Camii'nde külliye binalarının yerini, caddenin karşısında yaptırılmış olan ve hepsi 1956'da yıktırılan Tophane kışlaları almış, şadırvanı caminin yanında yapılmış, evvelce karşıda kışla kapısı yanında olan sebil ve muvakkithâne ise 1956'da yandaki şadırvan avlusuna taşınmıştır. Caminin evvelce etrafını çeviren avlu duvarı çok daha önceleri yıkılıp kaldırılmıştır. Burada artık klasik Osmanlı selâtin külliyesi düzeninin bütünüyle unutulduğu görülmektedir. Nihayet 1851'de şehrin içinde inşa edilen Hırka-i Şerif ve 1854'te Sultan Abdülmecid'in yaptırdığı Ortaköy camileri de empire üslûbunun başlıca örnekleridir. Her ikisinin de minare şerefeleri korint sütun başlıklarının taklididir. Karma üslûbun daha geç örnekleri, Konya'da 1872'de yapımına başlanıp birkaç yılda bitirilen Aziziye, İstanbul'da Aksaray'da 1871'de yabancı bir mimarın eseri olan Vâlide Pertevniyal ve 1886'da Sultan II. Abdülhamid'in yaptırdığı Yıldız camilerinde görülür. Bu son iki camide yabancı mimari, eski Türk sanatından ilham alınan bazı unsurlarla birlikte uygulanmıştır. Son Osmanlı sultanları selâtin camilerini, İstanbul içinde yer kalmadığından ve Boğaziçi kıyıları daha itibarlı hale geldiğinden bu bölgelerde kurdurmuşlardır. Sultan Abdülaziz'in 1876 yılına doğru Maçka sırtlarında, temellerinden dolayı Taşlık adıyla anılan yerde mimar Serkis Balyan'a yaptırmaya başladığı ve dört minareli olarak tasarlanan Aziziye Camii bitirilmeden kalmıştır. Eğer tamamlanmış olsaydı bu cami de karma üslûpta, onun gelir temini için yapılan Akaretler evleri mimarisinde bir cami olacaktı.

Planları bakımından önemli yenilik ortaya koymayan bu dönem Osmanlı camilerinde, harimlerinde zengin malzemeli bol bir bezeme ve hayret verici derecede ince minarelerle karşılaşılacaktır. Bunun yanında Aksaray Vâlide Camii'nde olduğu gibi Batı'nın gotik sanatı unsurlarının Türk sanatı süs unsurları ile beraberce kullanılması da bu dönemin özelliklerindendir. Bu dönemin daha küçük ölçülerdeki camilerinde de bu özel-

likler daha kısıtlı olarak varlıklarını gösterir. Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde XIX. yüzyıl içlerinde yapılan bazı büyük camiler, Erzincan'da 1939 zelzelesinde yıkılmış olan İzzet Paşa Camii, Malatya'da yeni Ulucami ve daha birçok başka örnekler, dört beşik tonozla desteklenen bir ana kubbeli binaları ile Bizans mimarisindeki "kapalı haç planlı" kiliseleri hatırlatır. Bunlar da herhalde yabancı mimarların eserleri olmalıdır.

Osmanlı Devleti'ne karşı başkaldıran ve kendilerini sultana denk gibi gören bazı kişilerin hâkim oldukları yerlerde XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaptıkları camilerde de İstanbul'un selâtin camilerine benzeme eğilimi görülür. Bunun en belirgin örneği, Yozgat'ta Çapanoğulları'nın inşa ettirdikleri büyük ve gösterişli camidir. Çapanoğlu Mustafa Paşa tarafından 1779'da yaptırılan bu camide üç bölümlü son cemaat yerini takip eden harim, İznik'teki Yeşilcami gibi kubbeli ana mekândan iki pâyeye ayrılan üç bölümlü bir ara mekâna sahiptir. Barok üslûbun hâkim olduğu cami zengin şekilde bezenmiştir. 1208'de (1793-94) camiye, genişliği cami genişliğini aşan, ortası aynalı tonozlu, yanlarda iki kubbesi bulunan bir parça ilâve edilmiş, bunun da girişi sütunlu ve yine üç bölümlü daha dar bir sundurma ile korunmuştur. Arnavutluk'ta İskodra'da Mahmud Paşa Buşatî'nin yaptırdığı Kurşunlu Cami de revaklı avlusu, kubbeli harimiyle büyük İstanbul camilerinin küçük ölçülerde bir taklididir. Kahire'de 1774'te tamamlanan Muhammed Bey (Ebû Zeheb) Camii, esasında medrese, kütüphane ve tekke-den meydana gelmiş bir külliye'nin mer-

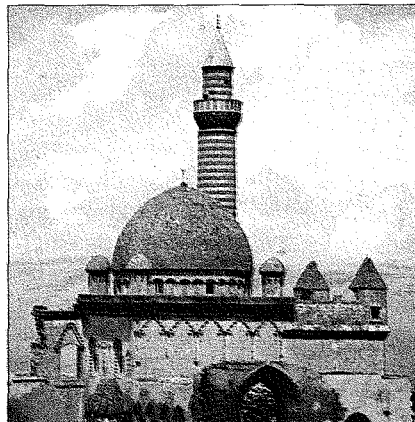


Kahire'de Osmanlı mimari üslûbunda inşa edilen Kavalalı Mehmed Ali Paşa Camii - Mısır

keziydi. Bu da diğer Osmanlı dönemi yapıları gibi etrafı revaklı tek kubbeli bir cami olup Memlûk hânedanını ihya etmeye heveslenen bir bâninin eseridir; fakat dış görünümü ve kubbe biçimi Osmanlı mimari üslûbuna sahiptir. Muhteşem sarayı ile birlikte bir külliye teşkil eden Doğubayazıt'ta İshak Paşa Camii, bir derebeyinin bu tutumunun âbideleşmiş örneğidir. Genel hatları ile Osmanlı tek kubbeli cami mimarisinin benzeri gibi inşa edilen bu yapıda, Kafkaslar'dan gelen yabancı sanat tesirlerinin izleri de sezilir. Nitekim içinde sütunlar bulunan ve böylece geniş bir mekân haline getirilen son cemaat yeri, bu haliyle benzerine ancak Hristiyan mimarisinde rastlanan bir unsurdur. Fakat şüphesiz bu görüşü aksettiren en büyük eser, Kahire'de 1824-1848 yıllarında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın inşa ettirdiği camidir. Kahire'ye hâkim bir tepe olan Kal'atülcabel üstünde yükselen bu heybetli yapı, ana kubbesi dört yarım kubbe ile desteklenen klasik Osmanlı camilerinin geç bir örneğidir. İçinde bir saray ihtişamı ile bezenmiş bu büyük caminin bir selâtin camii gibi boyları 82 metreyi bulan iki minaresi vardır. Bütün heybetine rağmen Osmanlı camilerinin âhenkli nisbetlerinden yoksun olan yapının Türk selâtin camileri gibi şadırvanlı, revaklı bir avlusu vardır. Bir Rum mimar tarafından yapılan binanın 1931-1939 yılları arasında duvarları ve kubbesi çatladığından kubbesi bütünüyle yeniden yapılmıştır.

Anadolu'nun bazı yerlerinde küçük ölçülerde ahşap camiler de bulunmaktadır. Bilhassa iç aksamalarında sanat de-

İshak Paşa Sarayı Camii - Doğubayazıt / Ağrı



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

ğeri yüksek olan ağaç işçiliğine sahip parçalar bulunan bu camilere Doğu Karadeniz kıyılarının dağlık kesimlerinde, Rize ve çevresinde rastlanır.

d) **Osmanlı Türkleri'nde Ziyaret Camileri.** Asya'da müslümanlarda görülen meşhed geleneği, Osmanlılar'da mimari bakımdan değişikliğe uğrayarak yaşama-ya devam etmiştir. Bu sebeple bazı velî türbelerinin yanında bir manzume (veya külliye) teşkil eden ziyaret camileri yapılmıştır. Bunların en ünlüsü, hiç şüphesiz İstanbul'da Haliç'in ucunda kurulmuş olan ve Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye ait kabul edilen makamın veya mezarın yanında inşa edilen büyük camidir. Osmanlı padişahları, büyük değer verdikleri ve cülûslarında kılıç kuşanma töreninin yapıldığı bu caminin bakımı ile daima ilgilenseler ve onun yeni baştan inşasına da özen göstermişlerdir. Ankara'nın büyük velîsi Hacı Bayram'ın, Antikçağ'ın Augustus Mâbedi'nin bitişiğinde inşa edilen camii de aynı karakterde bir eserdir. Zamanla bu cami etrafında hazîre ve türbeler oluşmuş, fakat yakın zamanlarda tarihî dokunun önemini bilmeyen idarecilerin tutumu sonucunda çoğu ortadan kaldırılmıştır. Eskişehir'e bağlı Seyyitgazi ilçe merkezinde kurulan Seyyit Battal Gazi manzumesi ise Antikçağ'a ait bir yapıdan da kısmen istifade edilerek suretiyle meydana getirilmiş tekke ve camiden ibarettir. Bizans-İslâm mücadelelerinin efsanevî şahsiyeti Seyyit Battal Gazi'nin makamı etrafında kurulan bu önemli tekkenin büyükçe bir camisi vardır. Konya'da Mevlânâ ve Kırşehir'de Hacı Bektâş-ı Velî türbelerinin yanlarında da birer cami bulunur. Bu arada 1925'te tekkeler resmen kapatıldıktan sonra bazılarının tevhidhâneleri bir minber ve minare ilâvesiyle mahalle camii olarak hizmete devam etmiştir. İstanbul'da sur dışındaki Yenikapı Mevlîhânesi içinde Sultan V. Mehmed Reşad tarafından yaptırılan cami de merkezî planlı küçük bir bina olup Osmanlı dönemi Türk mimarisinin son yıllarında ortaya çıkan Türk neoklasik üslubundadır.

4. **Azerbaycan'da Cami.** Bakü'de kale içinde 1078'de yapılan Mescid-i Muhammedî, minaresi üzerindeki kitâbeye göre üstat Mehmed b. Ebû Bekir tarafından inşa edilmiştir. Caminin kendisi pek muntazam olmayan basit bir dikdörtgen biçiminde olup bu sade mekânın üstü bir beşik tonozla örtülmüştür.

Bu tonoz düz bir damla gizlenmiş, mihrap ise esas kitleden dışarı taşmıştır. Caminin giriş kısmında çok küçük ve yine içten tonozlu bir mekân vardır. Camiye nisbetle çok kalın olan yuvarlak gövdeli minare her bakımdan Türk sanat geleneğine uygundur. Şerefe çıkıntısı kalın mukarnaslı olup altında bir yazı kuşağı dolaşır, külâhı yerinde de basık bir kubbecik vardır ki bu Azerbaycan minarelerine mahsus bir özelliktir. Genellikle buradaki camiler fazla bir mimari iddiası olmayan, basit planlı yapılarıdır. Şirvanşahlar Sarayı içindeki Keykubad Camii de (Eskicami, XV. yüzyıl [?]) basit bir dikdörtgenden ibaret olup kible duvarına Seyyid Yahyâ'nın sekizgen planlı kümbet-türbesi bitştirilmiştir. Camide harim, bodur dört pâyenin taşıdığı kemerlere oturan kasnaksız, yalnız dört tarafında pencereleri olan bir kubbe ile örtülmüştür. Fakat kubbe etrafındaki bölümlerin örtü sistemleri bilinmemektedir. Yine aynı manzume içindeki Saray Camii çok daha iddialı bir minareye sahiptir. 1441'de yapıldığı bilinen bu caminin bazı kısımları iki katlıdır. Bizans mimarisinin kapalı haç planlı kilselerini andıran bu yapının bir bakıma Asya'nın eski geleneklere bağlı dört eyvanlı binaları ile de yakınlığı vardır. Harimi, ortada yine kasnaksız ve penceresiz bir kubbe örter. Dört eyvanın üstleri beşik tonozludur. Binayı dikdörtgen dış duvarlar arasında tamamlayan köşe odalarında değişik tonoz biçimleri uygulanmıştır. Girişin yanındaki kalın yuvarlak gövdeli minare, yine mukarnaslı şerefe çıkması ile dilimli kubbecik biçiminde bir külâha sahiptir. Bakü-Şemahi yolu üstünde 1256'da yapılan hankahın camii yıkılmış, şerefesine kadar harap minaresi de Bakü'deki camilerin kalın gövdeli minarelerinin bir benzeridir. Yıkık caminin basit dikdörtgen biçiminde bir harimden ibaret olduğu anlaşılmakta, zengin alçı kabartma (stucco) bezemelere sahip mihrabı, aslında caminin de gösterişli bir iç süslemesi olduğunu belli etmektedir.

Bakü'nün kuzeyinde Hazar denizi kıyısında Mardakanî'de 1482 tarihli Tübâ Şah Camii, penceresiz kasnaklı kubbesi ve kesme taş duvar örgüsüyle Osmanlı mimarisini hatırlatır. Yine Osmanlı camilerinde olduğu gibi yüksek kemerli bir geçişi vardır. Burada birbirine bitişik üç bina olduğundan bunlardan ortada bulunanı Bakü'deki Saray Camii'nin çok yakın bir benzeridir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

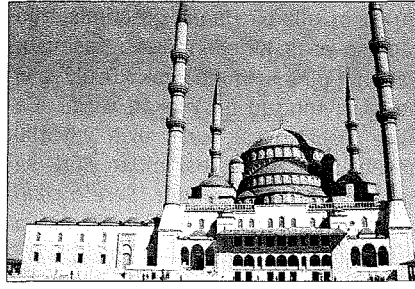
Azerbaycan'ın batı kesimi olan Nahçıvan'da muhteşem bir külliye olduğu anlaşılan 1186 tarihli Mümine Hatun Türbesi yanındaki Ulucami'den hiçbir iz kalmamıştır. Geçen yüzyıl sonlarına kadar duran ve Mümine Hatun'un oğlu Kızılarslan tarafından A'cemî b. Ebû Bekir adlı mimara yaptırılan caminin eski resimlerden çifte minareli bir taçkapısı olduğu anlaşılmaktadır. Böylece bu bina, benzerleri Anadolu'da pek çok olan bir mimarinin temsilcisiydi. Tuğla süslemelere sahip olan minareler, yüksek sivri kemerli taçkapıyı çerçeveliyordu. Caminin hiç değilse maksûre kısmında, İsfahan Cuma Camii'nde olduğu gibi, çok büyük bir kubbenin bulunduğu eski resimlerden anlaşılmaktadır. Bu önemli caminin tam planı hakkında ise elde yeteri kadar bilgi yoktur.

Azerbaycan'ın sınırları dışında daha kuzeyde Hazar denizi kıyısındaki Derbend'de Mimar Tâceddin tarafından yapılan Cuma Camii çok önemli bir eserdir. Yapı, geniş bir avludan girilen harimi 86 × 10,50 m. ölçülerinde enine büyük bir dikdörtgen şeklindedir. Kible duvarına paralel iki sıra pâyeye üzerinde, kibleye dikey atılmış kemerler düz damı taşır. Mihrap önündeki büyük kubbeli maksûre mekânı ileriye bir çıkıntı teşkil eder. Böylece burada, Gazneli Mahmud'un Leşker-i Bâzâr Camii ile Anadolu'da Silvan, Mardin, Düneysir'de bulunan Artukoğulları camileri arasındaki mimari gelişmenin bir halkası ile karşılaşılır. Bu gelişmenin içinde İsfahan'da Sultan Melikşah'ın yenilediği Cuma Camii de yer alır.

E) **Modern Cami Mimarisi.** 1. **Türkiye.** Sultan II. Abdülhamid döneminde İstanbul'da bir süre kalarak gerek Yıldız Sarayı'nda gerekse dışarıda, Avrupa'nın o sıralarda moda olan "art nouveau" (Almanca Jugendstil) üslubunda çeşitli binalar yapan İtalyan mimar Raimondo D'Aronco da (ö. 1932) 1903-1904 yıllarına doğru iki cami projesi hazırlamıştı. Bunlardan birinin, tek kubbesi ve sağ tarafındaki minaresiyle klasik camilerden yalnız Gotik pencereleriyle farklı olmasına karşılık diğeri kubbe biçimi ve dört köşesinde yükselen dikili taş benzeri kuleleri (?) ve dört cephesinde dışarı taşkın yarım kubbe şeklindeki sundurmaları ile gerçekten garip bir bina-
dır. D'Aronco bu projeleri uygulayamadan İstanbul'dan ayrılmış, ancak Yıldız Yokuşu'nda Seyh Zâfir Türbesi ile Karaköy'de 1956'da yıktırılan Kara Mustafa Paşa Camii'nde bu üslûpta fakat fazla

abartmadan iki bina inşa etmiştir. XX. yüzyıl başlarında Türk mimarisinde başlayan, millî mimarlık dönemi üslubu da denilen neo-klasik üslup, bilhassa Mimar Kemâleddin Bey (ö. 1927) tarafından küçük ölçüde inşa edilen bazı camilerde uygulanmıştır. Kemâleddin Bey İstanbul dışında Bandırma, Isparta, Geyve, Konya, Samsun, Aydın ve Ankara için cami projeleri düşünmüşse de bunlar gerçekleşmemiştir. 1909'da İstanbul Yeşilköy'de inşa edilen Mecidiye Camii'nde kare planlı mekânı tek kubbe örter, giriş cephesinde ise son cemaat yerinde kapalı dikdörtgen biçimli bir mekân vardır. Burada tam olarak Türk neo-klasik üslubunun uygulanmadığı görülür. Halbuki 1913'te Bostancı'da inşa ettiği Kuloğlu Mustafa Bey Camii'nde yine tek kubbe ile örtülü kare mekân yer almakla beraber üç bölümlü son cemaat yeri eski camilerde olduğu gibi ihmal edilmemiştir. Bu eserlerde bütün mimari unsurların klasik dönem (XVI-XVII. yüzyıl) Türk-Osmanlı camilerinin benzeri olarak yapılmasına büyük özen gösterilmiştir. Aynı yıl yine Kemâleddin Bey tarafından Boğaziçi'nde inşa edilen Bebek Camii de onun bir benzeri olarak tek kubbenin örttüğü kare bir harimle bunun önünde bulunan sütunlu revaklı üç bölümlü bir son cemaat yerinden ibarettir. Yalnız burada kareden kubbe yuvarlağına geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Aynı mimari Kartaltepe'de Âmine Hatun Camii'nde de tekrarlanmıştır. Türk neo-klasik üslubunda olan Beyoğlu'nda Kamer Hatun Camii ise küçük çapta, kırma ahşap çatılı bir binadır. Aynı yıllarda İstanbul'da Büyük Postahane arkasında Mimar Muzaffer Bey (ö. 1920) tarafından yapılan Küçük Hobyar Camii'nde sekizgen bir plan üzerine oturtulmuş kubbe vardır. Ancak burada Türk neo-klasik değişik bir biçimde uygulanmak istenmiş, binanın dış yüzleri de geleneklere aykırı olarak çinilerle kaplanmıştır.

Cumhuriyet döneminde uzunca bir süre yeni camiler yapılmadığı görülmektedir. İzmir'de (Alsancak) ve Zonguldak'ta Mimar Ali Saim Ülgen (ö. 1963) tarafından yapılan camiler Kemâleddin Bey'in başlattığı Türk neo-klasik üslubunun devam ettirildiği yapılarıdır. Fakat hiç şüphe yok ki bu akımın en önemli eseri, Mimar Vasfi Egelî (ö. 1962) tarafından yapılan Şişli Camii'dir. Burada, Üsküdar'da Mihrimah Sultan Camii'nde olduğu gibi tek kubbe üç taraftan destekleyen yarım kubbe sistemi uygulanmıştır. Ayrıca ca-



Kocatepe Camii - Ankara

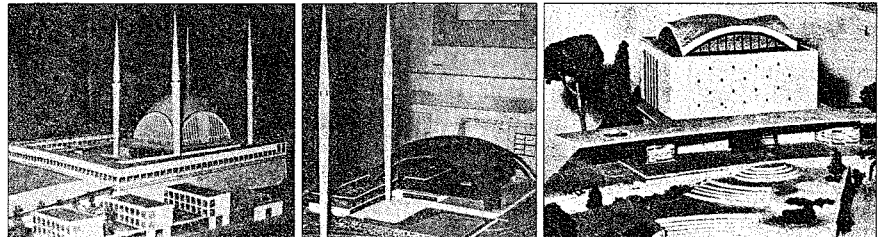
minin bütününde en ufak ayrıntıya kadar klasik dönem Osmanlı mimarisinin eleman ve motiflerinin aynen kullanılmasına da dikkat edilmiştir.

Bu arada 1930'lardan itibaren bazı mimarlar Batı'nın modern mimari anlayışını takip ederek bütünüyle modern üslupta yeni camiler meydana getirme yolunda projeler yapmışlarsa da bunlar genellikle kâğıt üzerinde kalmıştır. Kübizm cereyanının kuvvetli olduğu yıllarda yapılan böyle bir projede, dört köşe planlı bir kule biçiminde bir minare tasarlanarak bunun tepesine de tepsi biçiminde yuvarlak bir örtü konulmuş ve Türk mimari geleneğine tamamen aykırı bir yapı düşünülmüştü. Mimar E. Artan tarafından tasarlanan başka bir projede ise yapılacak caminin üstü bir beşik tonozla örtülerek minarenin şerefeye doğru genişlemesi teklif edilmiştir. 1956'da Gemlik'te yapılması düşünülen (mimarları Evren, Dutipek, Bankoğlu, Türe) bir camide, dört destekli bir son cemaat yerini takip eden harim kübik bir kitleden ibaret olup son cemaat yeri üstündeki katla bütünleşmişti. Üstü bir düz dam halinde olan caminin harimini son derece basık, kasnaksız bir kubbeyi andıran kabarık bir şekil örtmekteydi. Şe-

refesiz olan minare ise ince uzun bir obelisk şeklinde düşünülmüştü. Modern mimarideki camilerin en büyüğü olarak Mimar Vedat Dalokay (ö. 1992) tarafından Ankara Kocatepe'de yapılması tasarlanan projede son cemaat yerinin üstü düz bir beton saçakla kapatılmış, esas cami de kare bir plana göre düzenlenerek üstü o yıllarda pek moda olan, dört ayağa oturan muazzam bir tonozla örtülmüş, köşelerine şerefe çıkıntısı olmayan dört minare yapılması uygun görülmüştü. Ancak çok ağır tenkitlere uğrayan bu proje uygulanamamış ve bunun yerine bugünkü Kocatepe Camii Mimar Husrev Tayla ve Fatin Uluengin tarafından hazırlanan plana göre inşa edilmiştir. Bu çok büyük ölçülerdeki camide, klasik dönemin mimari esasları kullanılarak büyük kubbeyi dört taraftan destekleyen dört yarım kubbe sistemi uygulanmıştır. Betondan olan dört minareli cami kitlesinin bütünüyle eski Osmanlı dönemi selâtin camilerine benzemesine özen gösterilmiş, sadece son cemaat yerinde iki yanlarda kubbeler yapılması gibi bazı kısıtlı yenilikler getirilmesine çalışılmıştır. Böylece Türk neo-klasik üslubuna tekrar dönüldüğünü gösteren çok büyük ölçülerde bir cami oluşturulmuştur. Türk yapı sanatında modern mimari akımına göre tasarlanmış bir cami mimarisinin oluşturulmasını isteyen bazı çevreler, Kocatepe Camii'nin klasik dönem Osmanlı-Türk camileri geleneğine tamamen uygun bir biçimde yapılmasını tenkit etmektedirler.

Son yıllarda İstanbul'un çeşitli yerlerinde, bilhassa yeni kurulan mahallelerde yapılan camilerden çoğu belirli bir üslubu aksettirmezler. 1960'lı yıllarda yapılan Söğütliçeşme camii, neo-klasik üslubun bir örneğini teşkil eder. Sirkeci tren garı yanında Mimar Aydın Yüksel tarafından projelendirilerek inşa edilen Mustafa Paşa camii ise Türk klasik üs-

Ankara'da Kocatepe Camii'nin proje maketleri

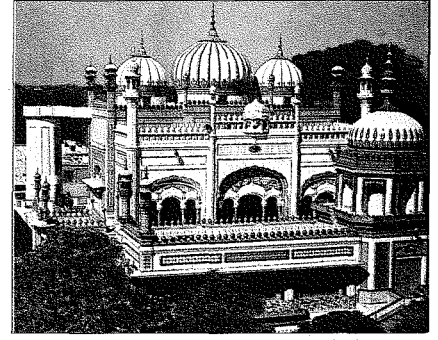


lûbunun tekrarlandığı küçük bir camidir. Burada caminin aksayan tek tarafı, bu kadar ufak ölçüdeki bir binada, klasik dönem Türk mimarisinin bütün unsurlarının hemen hemen hepsinin de bir arada kullanılmış olmasıdır.

Son yıllarda camiler mahallî derneklerin zevki ve yapı anlayışının tesiri altında kalmıştır. Türkiye'nin gerek büyük şehirlerinde gerekse küçük yerleşim birimlerinde kısa sürede sayısız denilecek kadar çok cami yapılmış, hatta birçok yerde imar ve yol açma bahanesiyle eski ve tarihî camiler yıktırıldığından ortaya çıkan ihtiyaç sebebiyle çok daha büyük çapta yenileri yapılmıştır. Genellikle ciddi projelere dayanmayan bu camilerde altta dükkânlar, çarşılar, bunun üstünde lojmanlar, en üst bölümde ise cami bulunmaktadır. Estetik bakımdan son derece zayıf olan bu camilerin çoğunlukla kubbeli oluşuna önem verilmekte, fakat nisbetlere dikkat edilmediğinden ortaya güzel sayılamayacak binalar çıkmaktadır. Nisbetlerdeki aksaklık minarelerde de kendisini belli etmekte, eski geleneklere aykırı olarak her birinde pek çok şerefe bulunan iki veya dört minareli camiler yapıldığı gibi uzunlukları bakımından ana kitleye son derece ters düşen yükseklikleriyle de eski Türk mimarisinde büyük bir hassasiyetle sadık kalınan ölçü ve prensiplere uymamaktadır. Ancak bunların yanında klasik cami mimarisinin belli başlı unsurlarını yeni inşa tekniklerinden de faydalanarak kullanmaya yönelik kayda değer eserler de görülmektedir. Mimar Ömer Kirazoğlu'nun projelendirdiği İstanbul'da Beykoz, Paşabağçe, Fıstıkağacı ve İlahiyat Fakültesi camileri bu anlayışın çeşitli uygulamalarını teşkil etmektedir. Mimar Cevat Ülger ise projelerini her yönüyle klasik özelliklere sahip olarak hazırladığı Kayseri'de Bürüngüz, Eskişehir'de Reşâdiye ve Tepebaşı camileriyle İstanbul'daki Küçüksu camilerinde aynı zamanda geleneksel inşa tekniklerini kullanmış, detaylarda ise sağlamlık ve ekonomik olma gibi özellikleri sebebiyle çağdaş malzeme ve tekniklerden de faydalanmıştır. Projesini Yurdaer Zırhlıoğlu'nun çizdiği, harimi bir büyük kubbe ile yanlarda iki yarım kubbenin örttüğü çift minareli Ataköy Camii de klasik ölçülere göre betonarme olarak inşa edilmiş çift minareli yeni bir camidir. Cengiz Bektaş tarafından yapılan Ankara-Etimesgut Camii bunlardan ayrı olarak modern bir anlayışı getirmektedir. Burada cami

düz, masif, kubbesiz bir kitleden ibarettir. Minare yerine de basit bir "köşk" yapılmıştır. Bolu'daki bir camide ise V. Dalokay'ın tasarladığı projenin bir benzeri, bütün kemer içleri camdan olmak üzere uygulanmıştır. Minaresi de bütün gövdesi, şerefesi ve külâhı ile cam kaplıdır. Dârende yakınlarında Abdurrahman Erzincânî Türbesi yanına inşa edilen cami, türbe, kütüphane ve meşrutadan meydana gelen küçük külliye, çadır şeklindeki mescidi, mızrak ucu şeklindeki minaresi ve diğer yapılarıyla modern mimari anlayışta inşa edilmiş bir başka eserdir.

2. İslâm Ülkeleri. İslâm ülkelerinde veya çok sayıda müslümanın yaşadığı memleketlerde son yıllarda yapılan camilerde modern üslupların denendiği görülmektedir. Fakat bunun yanında bu ülkelerde oranın kendi cami geleneğini sürdüren binaların inşa edildiği de dikkati çeker. Hindistan'da 1938'de Yeni Delhi'de yapılan cami (Secretariat Mosque), soğan biçimli kubbeleri, sade ve sakin hatları ile eski Hint-İslâm cami mimarisinin modern bir temsilcisi olmuştur. Myanmar'da (Birmanya) gayet ihtişamlı ve büyük ölçülerde modern camilerin yapıldığı bilinmektedir. Bunların üsluplarında da mahallî geleneğe bağlı kalmıştır. Mısır'da yapılan son dönem camileri, yerli eski üslubun pek iyi sonuç vermemiş örnekleri olarak kabul edilirler. Kahire'deki Seyyide Zeyneb Camii ile Selâhaddin-i Eyyübî ve Râbiatü'l-Adeviyye camileri bu yeni eserlere örnektir. Bütün İslâm dünyasında cami mimarisinde yenilikler gerçekleştirmek için büyük girişimlere henüz geçilememiştir. Genellikle yapılan bütün yeniliklerde cami esprisinden çok ayrıntılar üzerinde durularak modern mimarinin çeşitli görüş ve este-



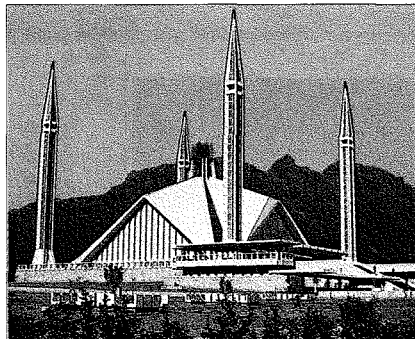
Bong Camii - Pakistan

tik anlayışları, caminin gerektirdiği özelliklere ve onun gelişmesine dikkat edilmeksizin kabul edilmiştir. Suudi Arabistan, Küveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi zengin ülkelerde yapılan masraflı ve büyük camilerde de bu durum görülmektedir. Bu da modern cami mimarisinin beğendirici bir sonuca ulaşamamasına sebep olmuştur.

İslâm toprakları olmakla beraber İtalyanlar tarafından Afrika'daki sömürgelerinde yapılan camiler de mimari tipleri bakımından eski gelenekleri sürdüren yapılarıdır. Libya'da Trablus'ta 1937'de inşa edilen Bu-Harida, Suani Terria, Seydi Ahmed el-Magrum, Sulûk Acedabia, Bardia; Doğu Afrika'da Asmara, Massua; Etiyopya'da Keren, Harar, Gondar camileri bunların başlıcalarıdır. Dikkate değer bir husus, bu modern camilerin ana çizgilerinde Türk-Osmanlı cami tipinin az veya çok değiştirilmiş olarak uygulanmasıdır. Bu camilerde tek ana kubbeden ibaret bir örtü sistemiyle yuvarlak gövdeli, taşkın şerefeli ve konik sivri külâhlı Türk minaresinin tercih edildiği görülmektedir.

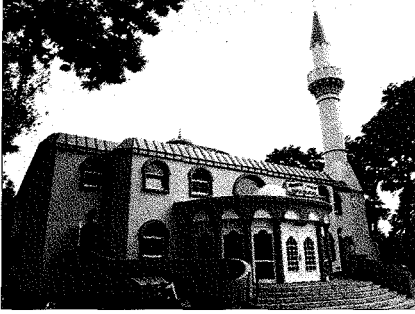
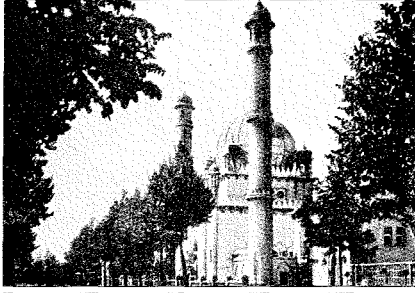
Modern mimarinin camide uygulanışının en belirgin örneği, projesini Vedat Dalokay'ın çizdiği, Pakistan'ın yeni başşehri İslâmâbâd'da inşa edilen camidir. Burada aynı mimarın Kocatepe Camii'nde tasarladığı biçimden farklı olarak mekân muazzam bir çapraz tonoz gibi tasavvur edilmiş, bir noktada birleşen dört bölüm dört semerdam ile örtülmüştür. Caminin köşelerinde ince uzun dört minare yükselir. Cami mimarisinde yeni arayışların örneklerinden biri de Pakistan'da Mimar Babed Hamid tarafından projesi yapılarak 1969'da inşa edilen Mescid-i Tûbâ'dır. Burada belirli bir beden duvarı yoktur. Caminin bütü-

Kral Faysal Camii - İslâmâbâd / Pakistan



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)



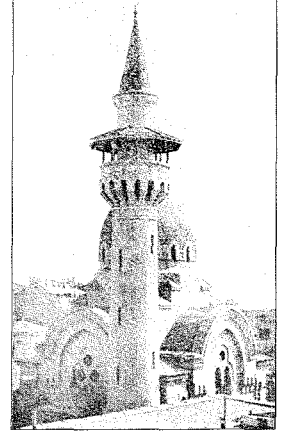
Berlin Camii (Üstte) ve Mari-Hamm Camii - Almanya

nünü, hiçbir kısmı dışarıda bırakmaksızın çok büyük yayvan bir kubbe örtmektedir. Caminin önünde de büyük bir havuz vardır. Güney'de Sind'de Sukkur Camii'nde de görülen havuz geleneği burada tekrarlanmıştır. Pakistan'da eski yerli mimari gelenekleri sürdüren modern camiler de yapılmıştır.

Pakistan'ın doğu bölgesinde 1982'de yapılan Bong Camii, genel özellikleri bakımından Tac Mahal'i andırmaktadır. Gazi Muhammed Reis'in projesine göre inşa edilen yapı bir külliye olarak tasarlanmıştır. Bir ana cami ile küçük mescidlerden oluşan yapılar topluluğu, yerden yükseltilmiş bir teras üzerindedir. Kütle kompozisyonu, soğan formundaki kubbeler ve kapalı şerefeli minarelerle oldukça hareketli bir görüntü sunmaktadır. Tuğla, betonarme ve kesme taş malzeme ahşap, fildişi, mermer, sedef, renkli cam, ayna, çini fresko, altın yaldızla alabildiğine zenginleştirilerek yüklü bir süsleme uygulanmıştır. Fakat cami ve bilhassa minare mimarilerinde en modern yenilikler Asya'nın güneydoğusundaki İslâm ülkelerinde görülür.

Suudi Arabistan'da bilhassa Cidde'de son yıllarda yoğun olarak yeni camiler yapılmaktadır. Bunların çoğunda Mısır Memlûk üslûbunun hâkim olduğu görülür.

3. İslâm Ülkeleri Dışında. Batı'nın Londra, Paris, Petrograd, Washington, Berlin gibi merkezlerinde İslâm cemaati için yapılan camilerde, o ülkelerin sıkı bağları olan sömürgelerinin veya maddî imkânlar sağladıkları ülkelerin yerli üslûpları hâkim olmuştur. Almanya'da Berlin'de I. Dünya Savaşı'ndan önce yapılan Fehrbellinerplatz Camii, çifte minaresinin biçimleri ve soğan şeklindeki kubbesiyle Hint camilerini tamamen olmasa bile bir dereceye kadar hatırlatır. Bu minarelerden II. Dünya Savaşı sırasında bir tanesi tamamen diğeri ise alt şerefesine kadar yıkılmıştır. Fakat garip geometrik şekillerin toplandığı bu binada kale bedeni gibi duvarların üstünde sıralanan dendanlara bir anlam verilemez. Paris Camii ise dış yüzleri kabartmalarla bezenmiş kare şeklindeki minaresiyle, Kuzey Afrika'daki Mağrib üslûbunda yapılmış camilerinin bir taklididir. Londra yakınında 1883'te yapılan Woking Camii, cephesinde kaş kemerli büyük eyvanı, bunun üstündeki kulecikleri, garip kasnaklı kubbesiyle Hint mimarisinden alınma unsurlarla meydana getirilmiştir. Londra'nın içinde yapılması tasarlanan yeni cami için Yaşar Marulyalı ile Levent Aksüt tarafından hazırlanan ve ikincilik ödülü alan projede, aynen sivri bir çadırı andıran ve sadece dört köşeden yere bağlanan bir örtünün hâkimiyeti görülür. Bu bakımdan Vedat Dalokay'ın Kocatepe Camii projesiyle yakın benzerlik vardır. Romanya'da Köstence'deki cami ise V. G. Stefanescu adlı bir Rumen mimar tarafından, tarihî Mahmûdiye Camii yıktırılarak yerinde hiçbir üslûba uymayan bir biçimde, 1910'da inşa edilmiştir. Minaresi 45 m. uzunluğunda olan bu cami, dört beşik tonozla desteklenen yüksek bir kubbeye sahiptir ve ana çizgileriyle Mısır'daki Memlûk yapılarını hatırlatır. Ancak minaresi, Tu-

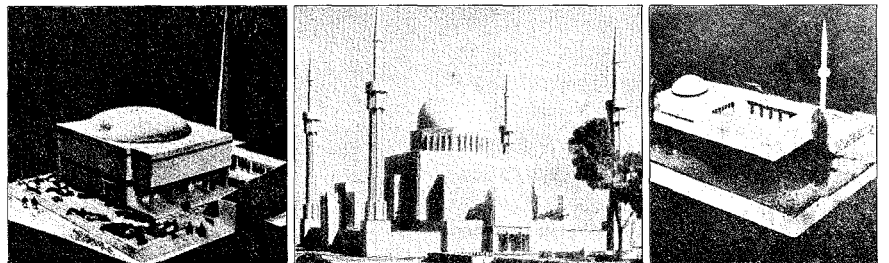


Köstence Camii - Romanya

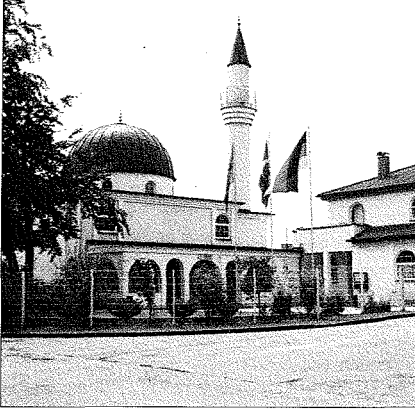
nus'ta XVII. yüzyılda yapılan Yûsuf Dayı ve Hammûde Bey camilerinin minarelerini andırmaktadır. Yerine yenisi yapılmak üzere birkaç yıl önce yıkılmış olan Tokyo'daki cami de tek kubbeli olmakla beraber bilinen minare biçimlerine uymayan, üç kat halinde ve alt katta balkonları olan bir minareye sahipti. Caminin duvarları Berlin'deki gibi dendanlıdır. 1960 yılında teşebbüse geçilen, fakat inşa edilemeyen Almanya'da Hamburg ve Aachen camileri de projelerine göre modern üslûpta yapılar olacaktı.

Büyük bir Türk ve müslüman nüfusun yaşadığı Almanya'da ortaya çıkan ibadethâne ihtiyacı, önceleri işçilerin kurduğu mahallî derneklerce satın alınan çeşitli bina ve salonların mescid haline getirilmesiyle karşılanmaktaydı. Artan ihtiyaçlara paralel olarak çoğalan ve güçlenen bu dernekler son yıllarda daha iyi malî imkânlarla da kavuşunca satın aldıkları arsalar üzerine özellikle kubbeli, minareli, millî ve dinî mimariden yoğun izler taşıyan camiler inşa ettirmeye başlamıştır. Halen birçoğunun inşaatı devam eden bu yeni camilerden tamamlanarak ibadete açılanlar şunlardır: Kuzey Ren Westfalya eyaletinin küçük bir

Modern cami mimarisine örnek gösterilebilecek Gemlik ve Varşova camilerinin proje maketleriyle Aachen Camii'nin maketi



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)



Werl Camii - Almanya

kasabası olan Werl'de müstemilâtiyla birlikte 900 m² bir arsa üzerine inşa edilen kubbeli, tek minareli ve 400 kişi kapasiteli cami 1990 yılında ibadete açılmıştır. Mimarı Heiner Heuschöfer'dir. Aynı eyaletin küçük bir yerleşim merkezi olan Marl-Hamm'da ise projesini mimar Walter Gantenberg'in çizdiği kubbeli-minareli 1500 kişilik büyük bir cami yapılmıştır. Yine bu eyaletteki Wasseling kasabasında Lebib Kaya'nın 250 m² üzerine kurulu cami projesi tamamlanmıştır.

Baden Württemberg eyaletinin tarihî şehirlerinden biri olan Pforzheim'de Diyanet Türk-İslâm Kültür Derneği tarafından 700 m² inşaat alanı olan kubbeli, tek minareli bir cami yaptırılmıştır. Gökçen Sungur Tekin'in projelendirdiği cami 1500 kişi kapasiteli bir yapıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Washington'da 1960'lı yıllarda yapılan büyük cami bir İslâm kültür merkezi ile birliktedir. Burada da Kuzey Afrika, Mısır ile Hint mimarilerinin karışımı olan bir yapı meydana getirilmiştir. Yalnız içinde duvarla-

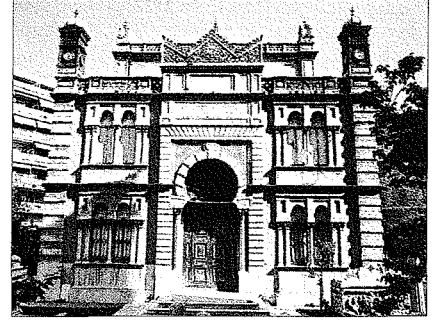
rı kaplayan çiniler Türk üslûbunda olarak Kûtahya'da imal edilmiştir. 1940'lı yıllarda modern bir anlayışla çepeçevre pâyeli bir revakın kuşattığı kubbeli yuvarlak bir bina şeklinde inşa edilen Zagrep Camii, Antikçağ'ın "tholos" denilen yapılarının İslâm sanatına uydurulmasından doğmuştur. Camiden ayrı olarak da üç minaresi vardı. Sonradan komünist idare tarafından minareleri yıktırılarak müze haline getirilen bu cami günümüzde (1992) Revolution müzesi olarak kullanılmaktadır. Mimar Konieczny'nin projesine göre Varşova'da inşası tasarlanan cami, kare bir kitlenin üzerinde yüksek bir kasağa oturan bir kubbeden ibarettir. Osmanlı minarelerini andıran dört minarenin avlunun köşelerinde yükselmesi düşünülmüştür. İtalya'nın ve aynı zamanda Batı Katolikliği'nin merkezi olan Roma'da yapılmakta olan büyük caminin kaba inşaatının tamamlandığı bilinmektedir.

İsviçre'nin Cenevre (Genève) şehrinde yakın tarihlerde yapılmış küçük caminin çok basit dış mimarisi yanında, sekizgen biçimli gövdeli çifte şerefeli, Osmanlı tipine yaklaşan bir minaresi vardır. İç süslemesi ise bütünüyle Arap üslûbundadır.

Yunanistan'da Selânik'in henüz Türk idaresinde olduğu yıllarda 1902'de, Vitaliano Pozelli adında bir İtalyan mimar tarafından inşa edilen Yenicami, aslında bu şehirde yoğun bir kitle teşkil eden dönmeler için yapılmıştı. İç renkli mermerlerle kaplı ve çok değişik mimarili olan bu caminin dış görünüşü, kemerleri, pencereleri, köşelerinde yükselen kuleleriyle Türk cami geleneğine tamamen ters düşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cami konusu ile ilgili yayınların bu bibliyografya kısmen de olsa bildirilmesi mümkün değildir. Bütün sanat tarihi ve bilhassa İslâm sanatına dair eserlerde cami mimarisi ele alındığı gibi çeşitli ülkelerde evvelce çıkmış veya

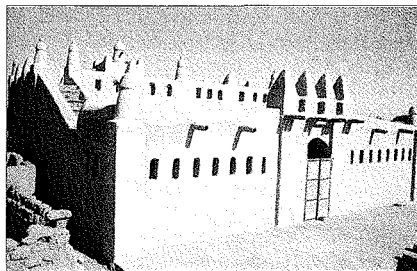
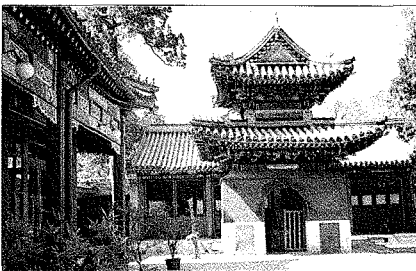


Dönmeler Camii (Yenicami) - Selânik / Yunanistan

halen çıkmakta olan dergilerde de konunun tek tek veya toplu olarak her yönüyle işlendiği yüzlerce makale ve eser yayımlanmıştır. Burada sadece genel fikir veren yayınlardan bir derleme yapılmıştır.

Genel. H. Saladin, *Manuel d'art musulman, I, L'architecture*, Paris 1907; E. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, Potsdam 1908; a.mlf. — H. Glück, *Kunst des Islam*, Berlin 1925 (Propyläen Kunstgeschichte dizisinde bol resimli); O. Höver, *Kultbauten des Islam*, Leipzig 1922 (bol resimli, fakat metin olarak yetersiz); E. Kühnel, *Kunst und Kultur der arabischen Welt*, Heidelberg-Berlin-Magdeburg 1943; a.mlf., *Die Moschee*, Berlin 1949 (eksiklerine rağmen bu konuda tek toplu eser); a.mlf., "Die islamische Kunst", *Springer-Handbuch der Kunstgeschichte*, Leipzig 1929, VI; Osman Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, İstanbul 1939; H. Kemali Söylemezoğlu, *İslâm Dini, İlk Camiler ve Osmanlı Camileri*, İstanbul 1955; K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Penguin Books), 1958; a.mlf., *A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam*, Kahire 1961; zeyilleri, 1973, 1984; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi*, Ankara 1965; Semra Ögel, *Der Kuppelraum in der türkischen Architektur*, İstanbul 1972; Doğan Kuban, *Muslim Religious Architecture*, Leiden 1974, I-II; Ulya Vogt-Göknil, *Die Moschee, Grundformen sakraler Baukunst*, Zürich 1978; H. Lammens, "Pharos, minarets, clochers et mosquées: Leur origine, leur architecture", *Revue des Questions Historiques*, XLVI, Paris 1911, s. 5-27; W. Barthold, "Die Orientierung der ersten muhammedanischen Moscheen", *Isl.*, VIII (1929), s. 245-250; E. Lambert, "Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades", *St.I*, VI (1956), s. 1-18; M. Balba, "The Mosque in Islam", *Âlemü'l-fikir*, X/2 (1979), s. 295-342.

İlk Camiler Mısır ve Suriye / Filistin. Abdülhay el-Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), I, 161-162; E. Herzfeld, *Samarra, Aufnahmen und Untersuchungen*, Berlin 1907; a.mlf. — F. Sarre, *Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet*, Berlin 1911-20, I-IV; K. Wulzinger — C. Watzinger, *Damaskus, Die islamische Stadt*, Berlin 1924; Herz Pascha, *Die Baugruppe des Sultans Qalâûn in Kairo*, Hamburg 1919; M. S. Briggs, *Muhammedan Architecture in Egypt and Palestine*, Oxford 1924; E. T. Richmond,



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Moslem Architecture, 623 to 1516, Some Causes and Consequences, London 1926; L. Haute-cœur — G. Wiet, *Les Mosquées du Caire*, Paris 1932; K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture I: Umayyads*, Oxford 1932; a.e. II: *Abbasids*, Oxford 1940; a.e. III: *Fatimids*, Oxford 1952; a.mlf., *Architecture of Muslim Egypt*, Oxford 1952-59, I-II; H. Sauvaget, *Alep*, Paris 1941; Fuad Safar, *Wāsiṭ, Kahire* 1945; J. Sauvaget, *La Mosquée Omeyyade de Médine*, Paris 1947; R. W. Hamilton, *The Structural History of the Aqsa Mosque*, Oxford 1949; *The Mosques of Egypt from 21 H. to 1365 H. (641-146)* (haz. Vezâretü'l-Evkâf), Kahire 1955; Suad Mahir, *Mesâcidü Mısr ve evliya'ühe's-şâlihün*, Kahire 1971-83, I-V; O. Grabar, *The Art of the Mam-luks*, London 1973; R. B. Parker — R. Sabin — C. Williams, *Islamic Monuments in Cairo*, Kahire 1985; L. A. Mayer — J. Pinkerfeld — J. W. Hirschberg, *Some Principal Muslim Religious Buildings in Israel*, Jerusalem 1950; C. Saarda, "Origin of the Mosque 622-650", *MW*, XXVIII (1968), s. 336-344.

Afrika ve İspanya. İspanya'daki İslâm eserleri hakkında yayımlanan makaleler *Al-Andalus* dergisinde bulunmaktadır. H. Saladin, *La Mosquée de Sidi Okba à Kairouan*, Paris 1903; W.-G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris 1903; A. Bel, *Les Beni Snous et leurs mosquées, étude historique et archéologique*, Paris 1922; G. Marçais, *Manuel d'art Musulman, l'Architecture: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile*, Paris 1926-27, I-II; a.mlf., *L'architecture Musulmane d'Occident*, Paris 1954; a.mlf., *Coupole et plafonds de la Grande Mosquée Kairouan*, Tunis-Paris 1925; A. Fikry, *La Grande Mosquée de Kairouan*, Paris 1934; B. Maslow, *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, Paris 1937; H. Terrasse, *Le Grande Mosquée de Taza*, Paris 1943; a.mlf., *La mosquée des Andalous à Fès*, Paris, ts.; J. S. Kirkman, *The Arab City of Gedi, Excavations at the Great Mosque-Architecture and Finds*, Royal National Parks of Kenya-Gedi National Park, Oxford 1954; Rachid Dokali, *Les mosquées de la période turque à Alger*, Cezayir 1974.

İran. A. Godard, *Athare-i Iran Annales du Service Archéologique de l'Iran*, 1936'dan itibaren birçok cildi yayımlanan bu dergide monografyalar halinde İran'daki eski camilerin çoğu ilmi biçimde incelenmiştir; F. Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Berlin 1910; A. U. Pope, *A Survey of Persian Art*, London 1938-39, I-VI; E. Diez, *Iranische Kunst*, Wien 1944; Nosratollah Mechkatî, *Monuments et Sites historiques de l'Iran* [baskı yeri ve yılı yok]; D. Wilber, *The Architecture of Islamic Iran, The Ilkhanid Period*, Princeton 1955; A. Gabriel, "Le masdjid-i djum'a à Isfahan", *AI*, II/1 (1935), s. 7-44.

Horasan ve Orta Asya. Ebü'l-Kâsım es-Sehmi, *Târîhu Cürcân*, Haydarâbâd 1950, s. 16 vd.; E. Diez, *Churasanische Baudenkmäler*, Berlin 1918; a.mlf., *Persien, Islamische Baukunst in Churâsân*, Hagen I. W.-Darmstadt-Gotha 1923; E. Cohn-Wiener, *Turan, Islamische Baukunst in Mittelasiien*, Berlin 1930; N. M. Bacinjski, *Türkmenistanın arhitektura yadigarlıkları, I-Gösterilişi*, Moskva-Aşkabat 1939; S. E. Ratija, *Meçet' Bibi-Chanym v Samarkande*, Moskva 1950; Anonim, *Historical Monuments of Islam in the USSR* (haz. Orta Asya ve Kazakistan Dinî Eserler Enstitüsü), Taşkent 1962; M. Hrbas — E. Knobloch, *The Art of Central Asia*, Prag 1965;

G. A. Pugaçenkova — L. İ. Rempeli, *Historia uskysti Usbekistana*, Moskva 1965; A. Dietrich, "Die Moscheen von Gurgan zur Omaidjadenzeit", *Isl.*, XL (1964), s. 1-17.

Azerbaycan. Oktay Aslanapa, *Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri*, İstanbul 1979; E. Agaeva v.dğr., *Bakü*, Bakü 1986.

Hint ve Pakistan. E. W. Smith, *The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri*, Delhi 1894, yeni baskısı 1985, I-IV; J. A. Page, *An Historical Memoir on the Qutb*, Delhi, Calcutta 1926; C. Bateley, *The Design Development of Indian Architecture*, London 1954; J. Ferry, *The Charm of Indo Islamic Architecture*, London 1955; P. Brown, *Indian Architecture-Islamic Period*, Bombay 1956; 1981 (7. bs.); a.mlf., *Indian Architecture*, London 1959-64; S. Welch, *The Art of Mughol India*, New York 1964; Rustam J. Mehta, *Masterpieces of Indo-Islamic Architecture*, Bombay 1976; Mohamed Amin — D. Willetts — G. Hancock, *Journey Through Pakistan*, Nairobi 1982; G. Michell — Snehal Shah — J. Burton-Page, *Ahmadabad*, Bombay 1988; E. Diez, "Moscheen in Indien", *Atlantis*, Ekim 1941; S. M. Ashfaque, "The Grand Mosque of Banbhore", *Pakistan Archaeology*, VI (1969), s. 182-209.

Endonezya. Mimarileri hakkında bilginiz olmayan Endonezya camilerine dair bibliyografya olarak "Moskee", *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie*, Leiden 1917-39, II, 787-790'da bulunabilir. Ayrıca, G. F. Pijper, "De Moskeën van Java", *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesie*, Leiden 1977, s. 13-62.

Türkiye (Anadolu ve Rumeli). J. H. Löytved, *Konia, Inschriften der Seldschukischen Bauten*, Berlin 1907; H. Wilde, *Brussa*, Berlin 1909; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1909-12, I-II; a.mlf., "Die Bauten Adrianopels", *OA*, I (1910), s. 1-4; F. Sarre, *Konia*, Berlin 1910; J. Strzygowski — M. van Berchem, *Amida*, Heidelberg 1910; W. Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Kurdistan*, Leipzig 1913; K. Wulzinger, "Die Piruz - Moschee zu Milas", *Festschrift der Technischen Hochschule zu Karlsruhe*, Berlin 1925; a.mlf. — v.dğr., *Das Islamische Milet*, Berlin 1935; R. Riefstahl, *Turkish Architecture in South Western Anatolia*, Cambridge-Mass. 1931; a.e.: *Cenubi-Garbi Anadolu'da Türk Mimarisi*, Ankara 1941; A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris 1931-34, I-II; a.mlf., *Voyages archéologiques dans la Turquie Orientale*, Paris 1940, I-II; a.mlf., *Une Capitale Turque*, Paris 1958, I-II; a.mlf., "Les mosquées de Constantinople", *Syria*, VII (1926); Halil Edhem [Eldem], *Camilerimiz*, İstanbul 1933; K. Otto-Dorn, *Das Islamische Iznik*, Berlin 1941; H. Balducci, *Rodos'ta Türk Mimarisi* (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1945; Sedat Çetintaş, *Türk Mimarî Eserleri: Osmanlı Devri*, İstanbul 1946-52, I-II; H. Duda, *Balkan türkische Studien*, Viyana 1949; Oktay Aslanapa, *Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri*, İstanbul 1949; a.mlf., *Turkish Art and Architecture*, London 1971; a.mlf., *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1985; a.mlf. — v.dğr., *Karaman Devri Sanatı*, İstanbul 1950; R. Anhegger, "Beiträge zur frühosmanischen Baugeschichte", *Zeki Velidi Armağanı*, İstanbul 1953; E. Egli, *Sinan, Der Baumeister Osmanischer Glanzzeit*, Stuttgart 1954; Doğan Kuban, *Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir De-*

neme, İstanbul 1954; a.mlf., "Les mosquées à coupole à base hexagonale", *Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez*, İstanbul 1963, s. 35-47; Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul, ts. [1955-59], I-II; Semavi Eyice, *İstanbul petit guide à travers les monuments byzantins et turcs*, İstanbul 1955; a.mlf., "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", *İFM*, XXI (1963), s. 1-80; Ali Kızıltan, *Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler*, İstanbul 1958; K. Erdmann, "Die Sonderstellung der anatolischen Moschee des XII. Jahrhunderts", *I. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi-Bildiriler* (1959), Ankara 1961, s. 94-101; Aptullah Kuran, *İlk Devir Osmanlı Mimarisiinde Cami*, Ankara 1964; a.mlf., "Basic Space and form Concept in Early Ottoman Mosque Architecture", *Atti del II. Congresso Int. dell'arte Tunca*, 1963, Napoli 1965, s. 181-187; a.mlf., *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, Chicago 1968; a.mlf., *Mimar Sinan*, İstanbul 1986; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I-II*, İstanbul 1966-72; a.mlf., *Fâtih Devri Mi'mârîsi*, İstanbul 1973-74, I-II; a.mlf. — İ. Aydın Yüksel, *İlk 250 Senenin Osmanlı Mi'mârîsi*, İstanbul 1976; a.mlf., *Osmanlı Mi'mârîsi V*, İstanbul 1983; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971; Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971; Metin Sözen, *Di-yarbakır Türk Mimarisi*, İstanbul 1971; a.mlf., *Anadolu'da Akkoynulu Mimarisi*, İstanbul 1981; *Türkiyede Vakıf Âbideler ve Eski Eserler*, Ankara 1972-86, I-IV; Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami*, Ankara 1973; Zeynep Nayır, *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası*, İstanbul 1975; Ara Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi*, İstanbul 1978; Sedat Hakkı Eldem, *Türk Mimarî Eserleri*, İstanbul 1979; Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar*, Ankara, ts.; Hamza Gündoğdu, *Dulkadirli Beyliği Mimarisi*, Ankara 1986; Ali Saim Ülgen, *Mimar Sinan Yapıları*, Ankara 1989; *Vakıflar Dergisi*, *Arkitekt*, *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, *Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı* ve daha birçok dergide bu konuda makaleler bulunmaktadır. Ayrıca bk. Ayla Ödekan, *Türkiye'de 50 Yılda Yayımlanmış Arkeoloji, Sanat Tarihi ve Mimarlık Tarihi ile İlgili Yayınlar Bibliyografyası*, İstanbul 1974; a.mlf., "Mimarlık ve Sanat Tarihi", *Türkiye Tarihi*, I, İstanbul 1987, s. 363-499; II (1988), s. 211-340; III (1988), s. 345-435; IV (1988), s. 503-590;

Millî Sınırlar Dışında Kalan Türk Camileri. E. Foerk, *Török emlekek Magya rorszagran*, Budapest 1918; J. Molnar, *Macaristan'daki Türk Anıtları*, Ankara 1973; G. Gyözü, *Turkish monuments in Hungary*, Budapest 1976; a.mlf., *Osmân-Török építészeti Magyarországon*, Budapest 1980; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I-IV*, İstanbul 1977-82; D. Đurić-Zamolo, *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima*, Beograd 1977; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Eserleri", *TM*, XI (1954), s. 157-182; XII (1955), s. 205-230;

Modern Türk Mimarisi. Metin Sözen — Mete Tapan, *50 Yıllık Türk Mimarisi*, İstanbul 1973; Yıldırım Yavuz, *Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi*, Ankara 1981.



SEMÂVİ EYİCE

III. DİNİ HÜKÜMLER

A) Cami İnşaatı, Onarımı ve Bakımı. "Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhîret gününe iman eden, namaz kılan, zekât veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder" (et-Tevbe 9/18) meâlindeki âyet-i kerîme ile konuya dair diğer âyet ve hadisleri (bk. M. F. Abdülbâki, *Mu'cem*, "mescid" md.; Wensinck, *Miftâhu künûzi's-sünne*, "mesâcid" md.) göz önünde bulunduran İslâm âlimlerinin çoğuna göre söz konusu naslarda yer alan "imar" tabiri camilerin inşası, onarımı, döşenmesi, aydınlatılması ve temiz tutulması gibi maddî imarı içine aldığı gibi oralarda ibadet etmek, Kur'an okumak ve okutmak, ilim öğrenmek ve öğretmek gibi mânevî imar faaliyetlerini de ihtiva eder. Cami yaptırmanın müminlere ait bir imtiyaz olduğunu vurgulayan Kur'an âyetlerinin yanında bunu teşvik eden birçok hadis de mevcuttur. Hz. Peygamber Medine'ye hicretinden hemen sonra Mescid-i Nebvî'nin inşaatını başlatmış ve kısa zamanda tamamlanmasını sağlamıştır. Bazı İslâm âlimleri, bulundukları belde-lerin durumunu göz önünde bulundurarak, cami imar ve inşası ile ilgili âyet ve hadislerin yorumunu yapmışlar, İslâm'da cami yaptırmanın mendup veya müsteahap olduğu sonucuna varmışlardır. Hanbelîler'in de yer aldığı diğer bir grup âlim ise daha kapsamlı düşünerek yerleşim birimlerinde ihtiyaca yetecek kadar cami yaptırmanın farz-ı kifâye olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Cami inşaatında kullanılan ana malzemelerin, hatta harç suyu gibi katkı maddelerinin dinen necis sayılmayan temiz şeylerden olmasının gereği üzerinde ayrıca durulmuştur.

"Müşriklerin, kendi küfürlerinin şuurunda olup onu bizzat itiraf ederken Allah'ın mescidlerini imar etmeye ehliyet ve selâhiyetleri yoktur" (et-Tevbe 9/17) meâlindeki âyet-i kerîmede ifade edildiği üzere müslüman olmayanların cami yaptırmaları veya yapımına katkıda bulunmaları hoş karşılanmamış, âyetle yer alan "imar"la ilgili olarak yukarıda sözü edilen iki yorumdan maddî imarın esas alınması halinde ise bunun câiz olmadığı belirtilmiştir. Bu görüşü kaydeden Fahreddin er-Râzî, ayrıca gayri müslimlerin cami inşasına katkıda bulunmalarının müslümanları minnet altında bırakabileceğine, bunun ise kabul edilemez bir şey olduğuna dikkat çekmiştir (*Meftâhu'l-ğayb*, XVI, 7). Çağdaş Mısırlı

âlimlerden Şerbâsî, dinî ve siyasî yönden sakınca görülmediği takdirde gayri müslimlerin cami yapımına katkıda bulunabileceklerini söyler ve Ezher Fetva Komisyonu'nun Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bir hristiyan tarafından yaptırılan camide cuma namazı ve diğer namazların kılınabileceğine dair fetvasını nakleder (*Yes'elûneke fi'd-dîn ve'l-hayât*, IV, 19).

Camilerin yapılış maksadı dışında kullanılması, yıktırılması, satılması câiz değildir. Kur'an-ı Kerîm'de, "Allah'ın mescidlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyen ve onların harap olmasına çalışan kimseden daha zalim kim olabilir?" (el-Bakara 2/114) buyurulmaktadır. Ancak toplum hayatında konuyla ilgili farklı durumlara rastlamak daima mümkündür. Meselâ bir köy halkının köylerini tamamen terketmesi sebebiyle kullanılmaz hale gelen caminin âkıbeti tartışılmıştır. İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'a göre bu yer hükmen cami olup satışı câiz değildir. Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise cami olarak vakfedenlerin veya vârislerinin mülkiyetine geri döner. Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'la veya Şeybânî ile aynı görüşte olduğuna dair farklı rivayetler mevcuttur. Hanbelîler'in görüşüne göre bu yer satılır ve parası başka bir vakıfta kullanılır. Bu görüşü Ebû Yûsuf'a nisbet eden diğer bir rivayet de vardır.

Câmi ve mescidlerin prensip olarak sade bir görünümde olması kabul edilmiştir. Sadelikten uzak süslemeler, dikkat çekici yazılar ibadet esnasında kişiyi meşgul edeceği ve namazın önemli unsurlarından olan huşûn zedelenmesine sebep olabileceği için mekruh sayılmıştır. Ancak başta Hanefîler olmak üzere bazı âlimler camilerin kible duvarı dışındaki bölümlerine vakıf malından harcanmamak, övünme ve gösteriş maksadı taşımamak, israftan uzak olmak şartıyla yazı yazılmasında, süsleme yapılmasında sakınca görmemişlerdir. Namaz kılınacak yerin temiz olması namazın şartlarından birini oluşturduğuna göre camilerin temiz tutulması müminler için başta gelen bir görevdir. Kur'an-ı Kerîm'de Hz. İbrâhîm ile oğlu İsmâil'e, "Allah'ın evi" diye nitelendirilen Kâbe'yi temiz tutmaları emredilmiştir (bk. el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26). Yine Kur'an'da Allah'a nisbet edilen (el-Cin 72/18) ve birer ibadet yeri olan camilerin bakım ve temizliğine özen gösterilmesi ilâhî buyruk şeklinde yer almıştır. Konu ile

ilgili olarak birçok hadis de mevcuttur (bk. Wensinck, *Miftâhu künûzi's-sünne*, "mesâcid" md.). Camilerin temizliği yanında camiye girenlerin de vücut ve elbise temizliğine dikkat etmeleri gerekir. Kur'an-ı Kerîm'de camilere güzel elbiselerle gidilmesi emredilmiştir (bk. el-A'râf 7/31). Özellikle cemaatin diğer zamanlara nisbetle daha kalabalık olduğu cuma ve bayram günlerinde yıkanarak camiye gitmenin sünnet olması da bunu göstermektedir.

B) Cami Âdâbı. "Allah'ın evi" diye nitelendirilerek yüceltilen camilere girecek kimselerin maddî pisliklerden temizlenmiş olmaları yanında cünüplük gibi hükmi ve küfür gibi mânevî kirliliklerden de arınmış olmaları gerekir. Bu sebeple cünüp, hayız ve nifas halinde bulunan kimselerin gusûl abdesti almadan camiye girmeleri haramdır (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 93; İbn Mâce, "Tahâret", 126). Caminin üstü ile camiye dahil alt ve üst katlar da aynı hükme tâbidir. Ancak Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre mecburi hallerde böylelerinin teyemmüm ederek camiye girmeleri mümkündür. Camide kalmadan sadece bir yol olarak oradan geçeceklerse Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre teyemmüm etmelerine de gerek yoktur. Hanbelîler'e göre ise bir mecburiyet olmasa bile cünüp olan kimsenin abdest alarak camide durması câizdir. Bayram ve cenaze namazları için düzenlenmiş açık namazgâhlarla camiye bitişik avlu, revak gibi mekânlar, cünüp vb. durumdaki kimselerin girmeleri bakımından cami hükmü dışında tutulmuştur. Apartmanlarda bulunan mescitlerin alt ve üstündeki daireler de bunun gibidir. Camiye abdestsiz girmek câiz olmakla birlikte mekruhtur. Birden fazla kapısı bulunan camileri yol olarak kullanmak da hoş karşılanmamıştır.

Kur'an-ı Kerîm'de müşriklerin, daha kapsamlı bir ifadeyle gayri müslimlerin Mescid-i Harâm'a yaklaşmaları genel anlamda menedilmişse de (bk. et-Tevbe 9/28) konunun ayrıntılarına inen fıkıh âlimleri arasında bazı farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî âlimlerine göre hac veya umre amacı taşımamak şartıyla bunlar Mescid-i Harâm dahil olmak üzere bütün camilere girebilirler. Çünkü onların bu tür ziyaretleri, İslâm dininin yüceliğini anlamalarına ve onu benimsemelerine vesile olabilir. Mâlikîler gayri müslimlerin herhangi bir camiye, bu arada Mescid-i Harâm'a girmesine müsaade edilemeyeceği görüşünde ol-

makla birlikte Harem bölgesine girmelerinde sakınca görmemişlerdir. Şâfiîler'le Hanbelîler'e göre ise Mescid-i Harâm dışındaki camilere izinle girebilirler, ancak Harem sınırları içine girmelerine izin verilmez. Günümüzde Haremeyn-i şerîfeyn'in yönetiminde söz sahibi olan ülkede Hanbelî fıkıhı uygulandığı için bu mezhebin görüşü doğrultusunda tedbirler alınmıştır. Mekke ve Medîne haremlerinin girişinde kurulan kontrol merkezleri, uyarı levhaları ve gayri müslimler için yapılmış çevre yolları sayesinde bu hükmün uygulanmasına âzami titizlik gösterilmektedir.

Cami âdabına riayet edemeyecek yaşta olan çocuklarla akıl hastalarının camilere girmeleri genellikle uygun görülmemişse de temyiz çağına gelmiş çocukların camiye götürülmesi, cemaatle namaza alıştırılması ve kendilerine camiye Kur'an-ı Kerîm öğretilmesi teşvik edilmiştir.

H. Peygamber'in camiye girerken okuduğu çeşitli dualar hadis kaynaklarında yer almaktadır (meselâ bk. Müslim, "Müsfîrîn", 191). Resûl-i Ekrem bir hadisinde, camiye girerken salâtü selâmdan sonra, "Allahım, bana rahmet kapılarını aç!" (اللهم افتح لي أبواب رحمتك), çıkarken de yine salâtü selâmdan sonra, "Allahım, senin lutuf ve keremini dilerim!" (اللهم اني أسألك من فضلك) şeklinde dua edilmesini tavsiye etmiştir (Müslim, "Müsfîrîn", 68; Ebû Dâvûd, "Şalât", 18). Camiye sağ ayakla girmek, sol ayakla çıkmak sünnettir. Camiye giren kimsenin tahiyetü'l-mescid niyetiyle iki rek'at namaz kılması da sünnettir. Ezan okunduğu sırada camide bulunan bir kişinin meşrû mazereti olmaksızın namaz kılmadan çıkıp gitmesi mekruhtur. İbadet yerleri olan camilerde cemaati rahatsız eden, onların huzurunu bozan her türlü davranıştan uzak durmak gerekir. Soğan, sarımsak gibi ağır kokulu şeyleri yedikten sonra camiye gitmek mekruh sayıldığı gibi başkalarını inciterek öne geçmek, rahatsızlık verecek şekilde saf ları sıkıştırmak ve namaz kılanın önünden geçmek de sakınılması gereken davranışlar olarak kabul edilmiştir.

Camilerde taraflara karşılıklı menfaat sağlayan alım, satım, kira vb. akidler veya gelir getirici diğer işler yapılmasının hükmü mezheplere göre mekruh veya haram sayılmış, hibe akdi ise câiz görülmüştür. Camide dilenmenin veya dilenen kimseye bir şey vermenin mek-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik-Ciltçilik

ruh veya haram olduğunu söyleyen âlimler vardır. Ancak ihtiyaç sahiplerine kendileri istemeden sadaka vermek câizdir. Cami içinde, orada bulunanları rahatsız etmeyecek şekilde konuşmanın bir sakıncası yoktur. Bununla birlikte sırf sohbet etmek maksadıyla camiye gitmek, yüksek sesle konuşmak, hatta başkalarını rahatsız edecek şekilde yüksek sesle zikir yapmak tasvip edilmemiştir. Camiyi kirletmemek şartıyla orada uyumakta ve bir şeyler yemekte mahzur görmeyen fakihler bulunmakla birlikte Hanefî ve Mâlikî âlimleri i'tikâf, yolculuk veya misafirlik gibi özel durumlar dışında bunu mekruh saymıştır.

Namaz vakitleri dışında caminin kapatılması, içerideki eşyaya zarar verilme endişesi söz konusu olduğu durumlarda câiz görülmüş, aksi takdirde mekruh sayılmıştır. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göre yağmur vb. mazeretler yokken cenaze namazının cami içinde kılınması da mekruhtur. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise bunda bir sakınca yoktur.

Namaz kılmak bakımından camilerin en faziletlisi Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre sırasıyla Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebvî ve Mescid-i Aksâ'dır. Mâlikîler ise birinci sırada Mescid-i Nebvî'yi, ikinci sırada ise Mescid-i Harâm'ı zikrederler. Faziletleri birçok hadiste de dile getirilen (Buhârî, "Fazlu's-şalât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, 6; Müslim, "Hac", 505-511) bu üç mescidden sonra ise büyük ve cemaati kalabalık camiler gelmektedir. Ancak bu camilere devam etmek semt veya mahalle camiinin cemaatsız ve metruk kalmasına yol açarsa mahalle camiinde namaz kılmak daha faziletli kabul edilmiştir.

Cami inşaatı, onarımı, bakımı ve cami âdabı ile ilgili hükümlere fıkıh kitaplarının genel olarak "Kitâbü's-şalât" bölümünde "İmâmet" veya "Cemâat" başlıkları altında, "Kitâbü'l-vakf", "Kitâbü'l-hazr ve'l-ibâha" ve "Kitâbü'l-kerâhiyye ve'l-istihsân" bölümlerinde yer verilir. Hadis kaynaklarında ise "el-Mesâcid" ve diğer ilgili başlıklar altında ele alınır. Camilerle ilgili çeşitli hükümlere dair müstakil risâleler kaleme alındığı gibi birçok konuları ele alıp işleyen kitaplar da yazılmıştır. Zerkeşî'nin *İ'lamü's-sâcid bi-ahkâmî'l-mesâcid*, Cerrâî'nin *Tuhtetü'r-râki' ve's-sâcid fi ahkâmî'l-mesâcid*, Cemâleddin el-Kâsımî'nin *İslâhu'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâ'id* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Wensinck, *Miftâhu künûzi's-sünne*, "mesâcid" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "mescid" md.; *Müsned*, II, 349, 420, 503; Buhârî, "İlim", 6; "Şalât", 47, 62, 65; "Ezân", 160; "Menâkıbü'l-enşâr", 45; "Fazlu's-şalât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, 6; Müslim, "Mesâcid", 24, 25, 69, 73, 79-81; "Müsfîrîn", 68, 191; "Hac", 505-511; İbn Mâce, "Tahâret", 78, 126; "Mesâcid", 5, 11; "İkâmet", 53, 194; "Hudûd", 31; "Diyât", 2; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 93; "Şalât", 18, 23, 53, 54; "Et'ime", 41; "Hudûd", 37; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, II, 10, 11; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 87-89; Serahsî, *el-Meb-sûl*, XII, 34, 36, 42 vd.; Fahreddin er-Râzî, *Me-fâtihu'l-gayb*, XVI, 7-10; İbn Kudâme, *el-Muğ-nî*, I, 145, 307, 455; V, 607, 634-635; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 104-106; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV, 51, 53; V, 4-5; VIII, 476; XV, 361-362; İbnü'l-Hâc, *el-Medhal* [baskı yeri yok] 1401/1981, I, 39-48; II, 203-238, 245-247, 264, 281-283, 289-292; Zerkeşî, *İ'lamü's-sâcid bi-ahkâmî'l-mesâcid* (nşr. Ebû'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî), Kahire 1403/1982; İbn Müflih, *el-Âdâbü's-şer'iy-ye*, Kahire, ts., II, 324-325; III, 378-430; Aynî, *Umdu'tü'l-kârî*, Kahire 1348, III, 171; IV, 206-207; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire), I, 298-300; V, 61-65; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 36-40; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga* (nşr. Seyyid Sâbik), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-hadise), I, 379-380, 406-410; *el-Fetâ-va'l-Hindîyye*, I, 109-110; V, 319-322; Şevkânî, *Neylül-eutâr*, II, 136-138, 164-185; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, I, 441, 442, 446; III, 369-376; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2479-2503; Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Tahzîrüs-sâcid min ittihâzi'l-kubârî mesâcid*, Beyrut 1377; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 121-123, 284-290, 332-334; Şerbâsî, *Yes'elüneke fi'd-dîn ve'l-hayât*, Beyrut 1980-81, IV, 19; M. Cemâleddin el-Kâsımî, *İslâhu'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâ'id* (nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî), Beyrut 1403/1983; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), I, 170-174; II, 29-31.



MEHMET ŞENER

CÂMİ:

(الجامع)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Arapça'da "toplamak, bir araya getirmek" anlamındaki cem' kökünden sıfat olan ve sözlükte "toplayan, bir araya getiren, buluşturup birleştiren" anlamına gelen câmi' bu şekliyle, ayrıca aynı kökten türeyen fiil kalıplarıyla çeşitli âyet ve hadislerde Allah'a nisbet edilmiştir. Bu kullanışlarla yirmiyi aşkın âyetle yer alan cem' kavramı gerek bu âyetlerde gerekse ilgili hadislerde daha çok Allah'ın kıyamet günündeki cem' fiilini ifade etmekte, bazı âyet ve hadislerde ise O'nun dünya hayatıyla ilgili toplama ve düzenleme fiillerine işaret edilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cm'a" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "cm'a" md.).

Muhtelif naslarda Allah'ın zâtına nisbet edilen câmi' ismi veya sıfatının, hem madde âlemi ve dünya hayatı hem de âhiret hayatı planında kapsadığı mânaları genişletmek mümkündür. İlgili âyetlerin muhtevasında görülmemekle birlikte ilk dönem âlimlerinden itibaren câmi' ismi için "bütün övgü ve erdemleri zâtında toplayan" şeklinde bir mâna da düşünülmüştür (meselâ bk. Bağdâdî, vr. 85^b). Bu geniş mâna, söz konusu ismin esmâ-i hüsnâ hadisinde (Tirmizî, "Da'âvât", 82; İbn Mâce, "Du'â", 10) mutlak olarak zikredilişine dayanılarak verilmiş olmalıdır. Bu telakkiye göre câmi' Allah'ın zâtını niteleyen isimler grubuna girer. Gazzâlî câmi'in, kâinatın yaratılış ve yönetilişine ilgili bir isim olarak da düşünülebileceği görüşündedir. Çünkü kâinat birbirine benzeyen ve benzemeyen, hatta birbiriyile çelişen birçok unsurun oluşturduğu tabii nesnelerden meydana gelmiştir. Bu kadar farklı malzemen tam bir âhenk ve nizam arzeden kâinat kompleksinin meydana getirilişi (cem'), Allah'ın câmi' isminin bir tecellisi olarak kabul edilmelidir. Bu ilâhî terkinin nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için kâinattaki bütün birleşimleri ve etkileşimleri bilmek gerekir. Şüphe yok ki tabiat bilimleri alanında kaydedilen ilerlemeler evrenin tanınmasına, dolayısıyla câmi' isminin sırlarının peyderpey açılmasına yardımcı olacaktır. Câmi' isminin dünya hayatıyla ilgili bir tecellisi de Allah'ın gönülleri birleştirmesinde gözlenir. Eşler, ebeveyn-evlât, kardeşler, meslektaşlar, gaye arkadaşları, hatta hemcins olmanın ötesinde ortak tarafları bulunmayan insan türünün fertleri arasında mevcut olan kalbî bağlılık, câmi' isminin tecellileriyle gerçekleşen ilâhî lufuftan başka bir şey değildir (bk. el-Enfâl 8/63).

Cem' kavramını Allah'a nisbet eden âyetlerin çoğu bu ilâhî fiilin âhiret âleminde gerçekleşeceğini ifade eder. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'de âhiretten "toplanma günü" (yevmü'l-cem') diye de söz edilmiştir (eş-Şûrâ 42/7; et-Tegâbün 64/9). Yüce yaratıcı, ölüp yok olan ve madfî varlıkları gözle görülemeyecek halde fenâ bulan insanları âhiret hayatında, bedenlerinin temel unsurlarını bir araya getirmek suretiyle yeniden canlandırır, hesaba çekmek ve aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek için toplar ve nihayet iyileri cennette, kötülerini de cehennemde cem' eder. Câmi' isminin âhiretle ilgili bu tecellisi, Kur'ân-ı Kerim'de yine "toplamak" mânasına gelen **هَاجَرَ**

kelimesiyle de ifade edilmiştir (bk. HÂŞİR). Bu uhrevî tecellisiyle de câmi' insanları ilgilendiren ilâhî isimler grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cm'a" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cm'a" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "cm'a" md.; İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'âvât", 82; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 207; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, vr. 85^{a-b}; Beyhâkî, *el-Esmâ' ve's-şifât* (İlmâdüddin), I, 149; Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ*, s. 113; Fahrreddin er-Râzî, *Levâmî'u'l-beyyînât*, s. 343.



BEKİR TOPALOĞLU

CÂMÎ'

(الجامع)

Arap edebiyatı, fıkıh usulü ve mantıkta kullanılan bir terim.

Meânî ilminde câmi', "iki şeyi zihinde birbirine bağlayan alâka ve münasebet" anlamında kullanılır. İki müfred veya iki cümle arasında atıf harflerinden "vav" ile kurulabilen bu alâka zihnin fonksiyonlarına göre akfî, vehmî ve hayalî olmak üzere üç kısma ayrılır.

1. Câmi'-i akfî. Akıl yoluyla iki şey arasında kurulan münasebetten ibaret olup üç grup halinde mütalaa edilir. a) **Temâsül**. Aynı türden olan iki şeyi zihinde birleştiren münasebettir; saf-berrak, ilim-irfan, gül-lâle gibi. b) **Tezat**. Aralarında zıtlık bulunan iki şeyi birleştiren münasebettir; siyah-beyaz, soğuk-sıcak, yergök gibi. c) **Tezâyüf**. Birinin düşünülmesi diğerini de hatıra getiren şeyler arasındaki münasebettir; karı-koca, baba-oğul, az-çok gibi.

2. Câmi'-i vehmî. Duyu organlarına dayanmadan elde edilen bazı idrakler arasında vehim tarafından kurulan zihnî bağlantılardan ibaret olup üç kısımda incelenmiştir. a) **Şibh-i temâsül**. Aslında birbirine zıt olan iki şey arasında vehmin onları benzer telakki etmesi sebebiyle meydana gelen ilgidir. Meselâ akıl, beyaz ile siyahın zıt olduğuna hükmettiği gibi açık sarının da bu iki renge zıt olduğuna hükmeder. Vehim ise açık sarı beyaza benzediğinden onunla beyaz arasında münasebet kurar. b) **Şibh-i tezat**. Aklın benzer kabul ettiği iki şeyi vehmin zıt görmesi suretiyle meydana gelen ilgidir. Meselâ akıl kitap ile defterin benzer olduğuna hükmettiği halde vehim örfteki mânalarına bakarak bunları zıtlık alâkasıyla zihinde birleştirebilir. c) **Şibh-i tezâyüf**. Gerçekle aralarında tezat bulunan iki şeyi vehmin zihinde bir-

leştirmesi sonunda meydana gelen münasebettir; güzel ile çirkin, acı ile tatlı gibi.

3. Câmi'-i hayalî. Duyularla algılanan iki şey arasında hayal yoluyla kurulan münasebettir. Bu tür münasebetler insanların çevrelerine, yetiştikleri şartlara ve zamana, örf, âdet ve mesleklerine bağlı olarak farklılık arzeder. Meselâ kalem kavramı, bir yazarın hayalinde canlandırdığı şeyleri (kâğıt, mürekkep, kitap vb.) bir terzinin hayalinde canlandırmaz. Buna karşılık iğne terzinin hayalinde canlandırdığı şeyleri yazarın hayalinde canlandırmaz.

Meânî ilminin kurallarına göre zihnin kelime veya cümleleri birbirine bağlayabilmesi için aralarında bu birleştirme yönlerinden birinin bulunması gerekir. Aksi takdirde cümleler arasında kopukluklar meydana gelir ve fikrî insicam kaybolur (bk. FASIL).

Câmi', beyan ilminin konularından birini oluşturan istiarede taraflar (müsteârün minh-müsteârün leh) arasındaki münasebet anlamında kullanılmıştır (bk. İSTİARE). Ayrıca usûl-i fıkıhta kıyasa gidebilmek için asıl ile fer' arasında bulunması gereken müşterek illet, mantıkta ise usulüne uygun olarak yapılan (efrâdını câmi, âğyârını mâni) tarif için de kullanılmıştır (bk. KIYAS; TARİF).

Câmi' İslâm literatüründe birçok kitap adının ilk kelimesini teşkil etmiş, "toplayan, bir araya getiren" anlamından dolayı kendi alanı ile ilgili bütün hususları, önemli meseleleri veya belli konuları ihtiva eden tefsir, fıkıh, kelâm gibi ana İslâmî ilimlerle tıp, matematik ve biyografî gibi çeşitli ilim dallarında yazılan birçok eserin adı bu kelime ile başlamıştır. Nitekim Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'unda 130, zeylinde ise 100 civarındaki eserin adının câmi' kelimesiyle başladığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 236-237; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh* (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, I, 263-266; *Keşfü'z-zunûn*, I, 533-577; *İzâhu'l-meknûn*, I, 349-359; Mehmet Rifat, *Mecâmiu'l-edeb: İlm-i Meânî*, İstanbul 1308, s. 195-199; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat*, Ankara 1980, s. 106-108; Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'Arabiyye*, Riyad 1402/1982, I, 153-155, 262-263; II, 567-568, 952-954; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-muşalahâti'l-belâğiyeye ve tetavvüruhâ*, Bağdad 1406/1986, II, 402-404; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulümü'l-belâğa*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 150-152; *Şurâhu't-Telhîş* [baskı yeri ve yılı yok], III, 76-109.



HULUSİ KILIÇ

CÂMÎ'

(الجامع)

Çeşitli konulara dair hadisleri
ihtiva eden kitap türü.

Câmi' kelimesi "toplamak, bir araya getirmek" anlamındaki **cem'** kökünden gelmektedir. Hadis ilminde, dinle ilgili meselelerin tamamını, dolayısıyla hadisin bütün kısımlarını içine alan sekiz ana konuyu bir araya getiren eserlere **câmi'** adı verilmektedir. Bu konular şunlardır: İman ve akaid; ibadet ve muâmelât (ah-kâm); ahlâk ve nefis terbiyesi (rikâk); yeme, içme ve sefer âdâbı; tefsir, tarih ve siyer; oturup kalkma âdâbı (şemâil); **fi-ten*** ve **melâhim***; peygamberlerin ve ashabın menâkıbı.

Câmi'lerin muhtevasını oluşturan sekiz bahis, bu eserler kaleme alınmadan önce müstakil çalışmalara konu ol-maktaydı. "İlm-i tevhid" diye anılan akaide dair hadisleri toplayan İbn Huzeyme'nin *Kitâbü'l-Tevhîd*'i, temizlik (tahâret) bahislerinden vasiyet konularına kadar ah-kâmıla ilgili her şeyi fıkıh kitapları tertibinde bablara göre sıralayan Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'leri, "ilm-i sülûk" diye bilinen zühd ve takvâ ile ilgili hadisleri toplayan Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserleri, "ilm-i edeb" denen ahlâk hadislerini bir araya getiren Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'i, tefsirle ilgili rivayetleri ihtiva eden Mücâhid ve İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsirleri, varlıkların yaratılışına (bed'ül-halk) dair rivayetlerle Hz. Peygamber'in ve ashabının hayatını konu alan İbn İshak ve İbn Hişâm'ın siyerleri, "ilm-i fi-ten" denilen ve ileride meydana gelecek karışıklıklara dair rivayetleri bir araya getiren Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbü'l-Fiten*'i, "ilm-i menâkıb" diye anılan ve meselâ Kureys'in, ensarın, şâire-i mübeşşerenin menkıbelerine dair olan birçok eserle Hz. Peygamber'in özelliklerini dile getiren rivayetleri toplayan Tirmizî'nin *eş-Şemâ'il*'i bu sekiz ana konunun örneklerini teşkil etmektedir.

Câmi'ler hicrî II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu türün ilk örneği, Ma'mer b. Râsîd'in (ö. 153/770) *el-Câmi'*idir. *el-Câmi'*i rivayet eden talebesi Abdürrezzâk es-San'ânî eseri *el-Muşannef* adlı kitabının sonuna eklemiştir (X, 379-468; XI. cilt). *el-Câmi'*in günümüze kadar geldiği bilinen iki nüshasından biri Ankara'da (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 164, 79 varak), diğeri İstanbul'da (Millet Ktp., Fevziyâh Efendi,

nr. 541, 121 varak) bulunmaktadır. Yine II. yüzyılın meşhur âlimlerinden Süfyan es-Sevrî ile Süfyan b. Uyeyne'nin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen **câmi'leri** ile İbn Vehb'in (ö. 197/813) bazı kısımları günümüze ulaşan *el-Câmi'*i de (Sezgin, I, 466) bu türün ilk örnekleridir. Hicrî III. (IX.) yüzyılda tasnif edilen hadis kitapları içinde sekiz konuyu ihtiva etmeleri sebebiyle **câmi'** adını alan üç eser Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'leridir. Bazı âlimler, sekiz ana konudan tefsir ve kıraatle ilgili hadisleri ihtiva etmediği için *Şâhih-i Müslim*'i **câmi'** olarak kabul etmemişlerdir (Siddık Hasan Han, s. 67). *Kütüb-i Sitte*'nin tamamını konularına göre alfabetik olarak sıralaması sebebiyle İbnü'l-Esir'in *el-Câmi'u'l-uşûl*'ü de bu türün farklı bir örneği sayılabilir.

Daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan ve çeşitli kitapları veya hadisleri bir araya getiren bazı eserlerin **câmi'** adıyla anılması terim anlamında değildir. İbnü'l-Cevzî'nin, *Şâhihayn* ile Tirmizî'nin *el-Câmi'*ini ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini bir araya getiren *Câmi'u'l-mesânîd ve'l-elkâb* adlı eseri; İbn Kesîr'in *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin *müsnedlerinde* ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'indeki hadisleri şâhâbî olan râvilerin adlarına göre *müsned** tertibinde sıraladığı *Câmi'u'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-akvemi sünen*'i; Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şâgîr* ve *el-Câmi'u'l-kebîr*'i sözlük anlamında birer **câmi'**dir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, X, 379-468; XI, 3-471; Siddık Hasan Han, *el-Hıttâ fî zikri's-şâhihî's-sitte*, Beyrut 1405/1985, s. 67; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'rafe*, s. 41-42, 175-176; Mübârekfûrî, *Mukaddimetü Tuhfetü'l-a-h-vezî*, Kahire 1386/1967, I, 64-66; Sezgin, GAS, I, 466; Subhî es-Sâlih, *Hadis ilimleri ve Hadis İstihlaları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 99; M. Reşad Halife, *Medresetü'l-hadîs fî Mısır*, Kahire 1403/1983, s. 243-244; Talât Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, Ankara 1985, s. 66-68.



M. YAŞAR KANDEMİR

CÂMÎ, Abdurrahman

(عبدالرحمن جامى)

Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn
Ahmed b. Muhammed el-Câmî
(ö. 898/1492)

Nakşibendî tarikâtına mensup
İranlı âlim ve şair.

23 Şâban 817'de (7 Kasım 1414) Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğdu. Daha çok Molla Câmî unvanıyla tanınır. Birinci divanının mukaddimesinde (s. 290) Câm şehrine nisbetle ve Ahmed-i Nâmekî-yi Câmî'nin (ö. 536/1141) hâtırasına saygısının bir ifadesi olarak Câmî mahlasını aldığını söyler.

İsfahan'dan Horasan'a göç eden dedesi Şemseddin Muhammed, burada İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) neslinden gelen birinin kızıyla evlenmiş, bu evlilikten babası Nizâmeddin Ahmed dünyaya gelmiştir. Câmî ilk tahsiline babasının yanında başladı. Babası Herat'a gidip Nizâmiye Medresesi'ne müderris olunca (823/1420) öğrenimini orada sürdürdü. Devrinin meşhur âlimlerinden Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den Arap dili ve edebiyatının temel eserlerini okudu. Ardından Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin öğrencisi Ali es-Semerkandî ile Teftâzânî'nin öğrencisi Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî gibi ünlü bilginlerin derslerine devam etti. Daha sonra Uluğ Bey zamanında büyük bir ilim merkezi haline gelen Semerkant'a giderek orada dokuz yıl kaldı. Uluğ Bey Medresesi'nde Bursalı Kadızâde-i Rûmî'den (ö. 841/1437) riyâziyyat dersleri aldı. Bu arada Mevlânâ Fethullah-ı Tebrîzî'nin derslerinden de faydalandı. Keskin zekâsı, yeteneği, ilmi meseleleri anlatma gücü ve görüşünü çok açık olarak ortaya koyabilme kabiliyeti sayesinde herkesin hayranlığını kazandı. Kâşîfî *Reşahât*'ta Câmî'nin tahsilıyla ilgili hayret verici hâtıralar nakleder. Ünlü astronomi ve matematik âlimi Ali Kuşçu Herat'a gittiğinde Câmî'ye astronomiyle ilgili zor sorular sormuş, cevabını hemen alınca hayranlığını gizleyememiş, onunla riyâzî meseleler üzerinde çalışmalar yapmış ve kendisini takdir etmişti.

Genç yaşta döneminin bütün ilimleri-ne vâkıf olmasına rağmen bu ilimler Câmî'yi tatmin etmedi. Semerkant dönüşünde Nakşibendî şeyhlerinden Sa'deddîn-i Kâşgarî'ye intisap etti. Onun vefatından sonra (860/1456) halefi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a bağlandı. Ubeydullah ile birkaç defa görüştü. Ayrıca mektuplaşmak suretiyle kendisiyle devamlı temasta bulundu. Manzum ve mensur eserlerinin çeşitli yerlerinde onu her fırsatta öven Câmî ölümünde de (895/1490) uzunca bir mersiye kaleme aldı. Ubeydullah Ahrâr'ın Câmî üzerindeki tesirinin diğer Nakşî şeyhlerinden daha fazla olduğunda şüphe yoktur.

Câmî 877'de (1472) hacca gitmek için Herat'tan ayrıldı. Bu yolculuk sırasında Bağdat'ta iken bazı Şiîler *Silsiletü'z-zehab* mesnevisinin Ehl-i beyt sevgisiyle

Câmî 877'de (1472) hacca gitmek için Herat'tan ayrıldı. Bu yolculuk sırasında Bağdat'ta iken bazı Şiîler *Silsiletü'z-zehab* mesnevisinin Ehl-i beyt sevgisiyle

ilgili bölümünü tahrif ederek Câmî'nin aleyhinde kullanmak istedilerse de Câmî Ehl-i beyt'i sevmenin Kur'an'ın emri olduğunu söyledi ve *Silsiletü'z-zeheb*'in (bk. *Heft Evrenç*, s. 141-153) Ehl-i beyt'le ilgili bölümlerini okuyarak muarızlarını susturdu, orada bulunan âlimlerin takdirini kazandı. Hac dönüşünde Tebriz'e gitti. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Tebriz'de kalmasını istemesine rağmen oradan ayrıldı. 18 Şaban 878 (8 Ocak 1474) tarihinde Herat'a döndü. Burada Sultan Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırdığı medresede Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tefsir dersleri okuttu. 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492) cuma günü Herat'ta vefat etti. Cenazesi, başta Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî olmak üzere devrin bütün ileri gelenlerinin iştirakiyle kaldırıldı, şeyhi Sa'deddin-i Kâşgarî'nin kabrinin yanına defnedildi.

Ali Şîr Nevâî, Câmî'nin vefatından sonra terakibibend tarzında uzun bir mersiye yazmış (*Divân-ı Fânî*, s. 205-208), ayrıca hayatına dair *Hamsetü'l-mütehâyirîn* adlı bir eser kaleme almıştır. Müridlerinden Süheylî de uzun bir mersiye yazarak onun kaybından duyduğu üzüntüyü ifade etmiştir (*Divân-ı Süheylî*, s. 359-362).

Câmî'nin ilk evliliği hakkında bilgi yoktur. Bir manzumesinden (*Divân-ı Kâmil-i Câmî*, s. 789) onun aile fertlerinin hepsini kaybettiği, bu olaydan sonra bir süre yalnız yaşadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra müşidi Sa'deddin-i Kâşgarî'nin büyük oğlu Hâce Kelân'ın iki kızından biriyle kendisi, diğeriyle de *Reşahât*'in müellifi Fahreddin Ali Safî evlenmiştir. Kaynaklarda Mevlânâ Muhammed adlı şair, âlim ve fâzıl bir kardeşinin bulunduğu, tarih ve müzik dalında üstat olduğu zikredilmekte, Câmî de onun genç yaşta ölümü üzerine yazdığı mersiyede (*Divân-ı Kâmil-i Câmî*, s. 117) bu bilgiyi doğrulamaktadır.

Öğrenim hayatı Mirza Şâhrûh'un saltanat döneminde (1404-1446) geçen Câmî'nin Timurlu sarayı ile temas kurması Mirza Ebû'l-Kâsım Bâbü'r devrine (1448-1457) rastlar. Bâbü'r'e muamma ile ilgili bir eserini ithaf eden Câmî, daha sonra Sultan Ebû Said döneminde (1451-1468) ilk divanını tertip edip bazı tasavvufî risâleler kaleme aldı. Onun sanat hayatının, ilmî ve mânevî otoritesinin zirvede olduğu yıllar Hüseyin Baykara dönemidir (1470-1505). Bütün sultanların ve sa-

ray ileri gelenlerinin kendisine sonsuz hürmeti olmasına rağmen hiçbir zaman hükümdarlara hoş görünmeye çalışmamıştır. Câmî, ilim ve sanat hâmisî Hüseyin Baykara gibi hükümdarları övmekle birlikte asla aşırılığa kaçmamış, met-hettiği kişileri hayra teşvik edici ve eğitici bir üslup kullanmıştır. Sultan Hüseyin Baykara da kendi devrinin âlim ve şairlerini anlattığı risâlesinde Câmî'den büyük bir övgüyle bahseder.

Câmî sadece Mâverâünnehir ve Horasan'da tanınmakla kalmamış, Hindistan'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir alanda sultanların, âlimlerin ve şairlerin saygısını kazanmıştır. Fâtih Sultan Mehmed, Câmî'yi hacdan dönerken İstanbul'a davet etmek için Hoca Atâullah Kirmânî'yi 5000 altın hediye ile Halep'e gönderdiyse de Kirmânî varmadan az önce Câmî oradan ayrılmış olduğundan bu davet gerçekleşmemiştir. Fâtih ikinci defa yine değerli hediyelerle Câmî'ye bir elçi gönderip ondan kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden bir eser yazmasını istemiş, bunun üzerine Câmî *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserini kaleme almış, ancak eser kendisine sunulmak üzere gönderildiğinde Fâtih vefat etmişti. Câmî'nin divanında Fâtih Sultan Mehmed'in fetihlerini anlatan mesnevi tarzında bir şiiri yer almaktadır (s. 777-778).

Fâtih'in oğlu II. Bayezid ile Câmî arasında karşılıklı yazılmış mektuplar (Feridun Bey, *Münşeat*, I, 361, 365), sultanın ona karşı beslediği saygı ve sevgiyi açıkça göstermektedir. Câmî II. Bayezid'in bir mektubuna bir kaside ile (*Divân-ı Kâmil-i Câmî*, s. 36-38) cevap vermiş, başka bir kasideinde de (a.g.e., s. 31-33) onu

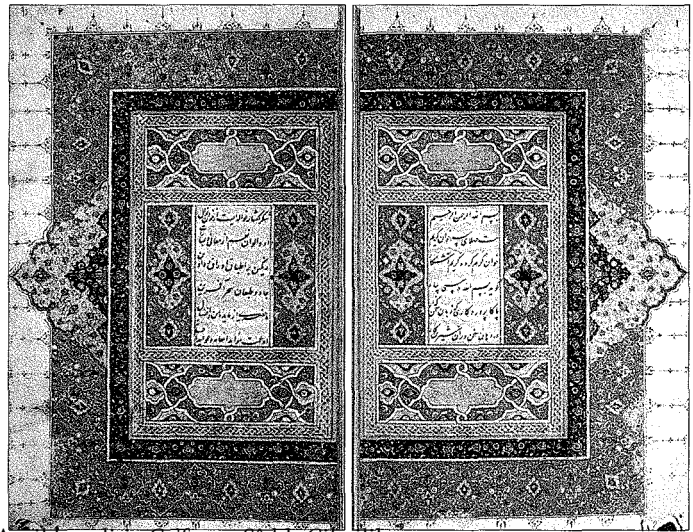
övmüştür. *Silsiletü'z-zeheb*'in üçüncü kısmını yine II. Bayezid adına telif etmiştir. Eserlerinden, onun Karakoyunlu Cihan Şah ile Akkoyunlu Uzun Hasan ve Yakub Bey gibi hükümdarlarla da dostane münasebetleri olduğu anlaşılmaktadır.

Câmî'nin, Baykara devrinin emirlerinden Ali Şîr Nevâî ve Süheylî gibi şairlerle de yakın dostluğu vardı. Nevâî ve Süheylî onun müridleri arasında bulunuyordu. Câmî Nevâî'yi sevip takdir ettiğini her vesile ile açıklamış, *Hirednâme-i İskenderî* adlı mesnevisinin hâtimesinde (*Heft Evrenç*, s. 1012-1013) onu övmüş, Nevâî de mesnevilerinde Câmî'yi saygıyla anmıştır. Müridlerinin en meşhuru olan Abdülgafûr-i Lârî, müşdidinin *Ne-fehât*'ına yazdığı hâşiyeye *Tekmile-i Ne-fehâtü'l-üns* adını vermiştir. Bu eser Câmî'nin hayatı ve şahsiyeti hakkında önemli bir kaynaktır.

Gençlik yıllarından hayatının sonuna kadar daima öğrenmek ve öğretmekten zevk alan Câmî, bu asil meşgalede bir an bile geri kalmamıştır. Onun, vefatından birkaç ay önce oğlu için hazırladığı *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'îyye* adlı Arapça gramer kitabı bunun bir delilidir. Bir rubâisinde (*Divân-ı Kâmil-i Câmî*, s. 815) dünyada kitaptan daha güzel arkadaş ve dert ortağı bulunmadığını ifade etmektedir.

Divanında (s. 61, 72, 789, 797, 800) ve mesnevilerinde (*Heft Evrenç*, s. 62-65, 300-301, 437-438, 465-467, 747-748) nazmın nesirden daha üstün olduğunu, iyi ve kötü şiirin niteliklerini, şiirin nasıl olması gerektiğini açıklamış, günümüz anlayışına uygun "şiir tenkidi" metodunu kullanarak isabetli değerlendirmeler yapmıştır. Bir mesnevisinde ilgi duyduğu

Abdurrahman-ı
Câmî'nin
Divân'ının
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Amcazâde
Hüseyin Paşa,
nr-373)



şiiir türlerinden söz ederek sonunda mesnevîde karar kıldığını belirten ve mesnevî türündeki üstatlarının adlarını saygıyla anan Câmî, nesrin ve şiirin şeriata uygunlukları nisbetinde gerçeklerin ortaya konulmasında çok etkili vasıtalar olduklarını, aksi halde de bütün kötülüklerin kaynağı olacaklarını söyler. Ona göre şiir insanlara doğru yolu göstermek için kullanılmalı, şahsî menfaatlere alet edilmemelidir (*Heft Evreng*, s. 64).

Fars şiirinin en büyük üstatlarının sonuncusu sayılan Câmî, üstün şairlik kabiliyeti yanında dinî, edebî ve akilî ilimlerle tasavvufî derin vukufundan bütün şiirlerinde, mesnevîlerinde ve özellikle tasavvufî mesnevîlerinde geniş bir şekilde faydalanmış, ele aldığı konuları çok rahat ve sade bir dille anlatma gücünü göstermiştir. Onun "Hint üslubu" (*sebk-i Hindî*) diye anılan şiir akımının ilk öncülerinden biri olduğu ileri sürülmektedir (*Dîvân-ı Kâmil-i Câmî*, mukaddime, s. 250-251).

Câmî'nin başlıca edebî eserleri Farsça'dır. Ayrıca Arapça eserler de yazmış, bu dile olan hakimiyetini Arap şairlerinden Ferezdak'ın bir kasidesini manzum olarak Farsça'ya çevirerek de göstermiştir (*Heft Evreng*, s. 141-145).

Mensup olduğu Türk muhiti dolayısıyla Türkler'le çok sıkı münasebeti bulunan Câmî'nin eserleri daha sağlığında bütün Türk âlemine yayılmış, o devrin âlim ve şairlerinin ilgisini çekmiştir. Önemli eserlerinin Türkçe'ye çevrilmiş olması onun Türk edebiyatı üzerindeki tesirini göstermektedir.

Tahsilini Semerkant ve Herat gibi ilim merkezlerinde Eş'arî mezhebi kelâmcılarıyla Şâfiî fıkhi esaslarına göre tamamlayan Câmî, *İ'tikâdnâme* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3652, vr. 69-73) adlı mesnevîsinde İslâm esaslarını Ehl-i sünnet inançlarına göre açıklayarak kendisinin de bu görüşte olduğunu göstermiştir. Samimi bir mutasavvıf olan ve bunu yaşadığı örnek hayatla gösteren Câmî, şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî'den irşad izni aldığı halde bir tekke de şeyhlik yapmak yerine medresede ders verip talebe yetiştirmeyi tercih etmiştir. "Kendisinden ancak işe yarar iki söz işittim" diyerek hafife aldığı üstatlarından Câcermî onun tasavvufa intisap etmesini esefle karşıladığını ifade eder. Câmî'nin tarikat silsilesi Sa'deddîn-i Kâşgarî, Nizâmeddin Hâmûş, Alâeddin Attâr vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddîn Nakşibend'e ulaşır. Şeyhi Kâşga-

rî'nin yanı sıra Muhammed Pârsâ, Ubeydullah Ahrâr, Mevlânâ Fahreddin Lûristânî, Bahâeddin Ömer Bağistânî gibi devrinin önde gelen Nakşî şeyhleriyle yakın ilişkiler kurmuş, bunlardan Muhammed Pârsâ ve Ubeydullah Ahrâr'a özel bir ilgi duymuştur. Câmî'nin Nakşibendî tarikatına mensup oluşu diğer tarikat mensuplarından faydalanmasına engel olmamış, **vahdet-i vücûd**'cu mutasavvıflara âdeta hayran olarak onların eserlerini şerh ve telhis etmiştir.

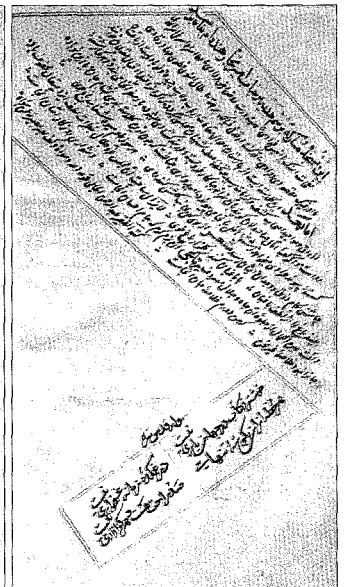
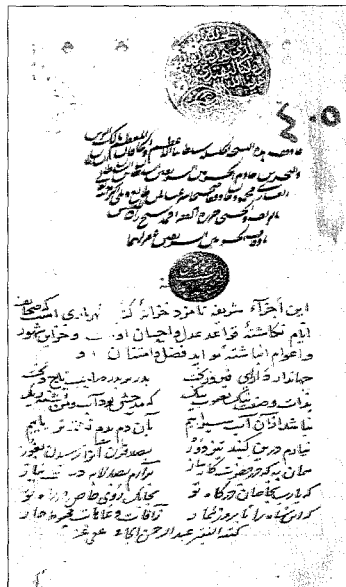
Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile İbnü'l-Fârîz tarafından işlenen ve vahdet-i vücûdu esas alan tasavvuf anlayışı, XV. yüzyılda Doğu İslâm dünyasında bir hayli yayılmış olan ve Timurlular tarafından da himaye edilen Nakşibendiyye tarikatının tasavvuf anlayışı ile Câmî vasıtasıyla kaynaştırılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-ḥikem*'ini şerheden, daha sonra *Nakşû'l-Fuşûş* adıyla özetleyen, İbnü'l-Fârîz'in kasidesine şerh yazan, Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sindeki ilk iki beyti açıklamak için bir risâle kaleme alan, Fahreddîn-i Irâkî'nin *Lema'ât*'ını *Eş'atü'l-Lema'ât* adıyla şerheden Câmî, öte yandan *Sühânân-ı Hâce Pârsâ* gibi Nakşî şeyhleriyle ilgili bir eser yazmak suretiyle Doğu ve Batı tasavvurlarının sentezini yapmıştır. Câmî gibi cesur, hamlecî, coşkun ve atak ruhlu kişiler sayesinde Nakşibendiyye tasavvuf tarihinin en değerli ürünlerini vermeye uygun bir ortam olmuştur. Bu tarikattan söz edildiğinde akla hemen İmâm-ı Rabbânî geldiği halde onun kadar, belki de ondan daha ehemmiyetli bir şahsiyet olan Câmî'nin unutulması, üzerinde durulma-

sı gereken önemli bir husustur. Zira bugün Câmî, eskiden medreselerde okutulan bir gramer kitabı (*Molla Câmî*) sayesinde tanınmaktadır.

Câmî tasavvuf ve irfanın zor meselelerini bir âlime yaraşır tarzda sade bir anlatımla açıklamış, bu mesleği en yüksek seviyede temsil etmiştir. Hâce Ubeydullah Ahrâr'ı anlattığı bölümün sonunda, "Hâcegân tarikatına mensup büyük şahsiyetlerin, bilhassa Bahâeddin Nakşibend ve arkadaşlarının söz ve davranışları ile tarikattaki metotları incelendiğinde bunların Ehl-i sünnet mezhebi akidesine tamamiyle bağlı oldukları, şeriat ve sünnete uygun bir yol tuttukları açıkça anlaşılmaktadır" (*Nefehât*, s. 413) diyerek bu konuda kendi görüşünü de ortaya koymuştur. Tasavvufun filozof ve kelâmcıların mesleklerinden daha üstün olduğunu söyleyen (*Heft Evreng*, s. 470-471) Câmî'ye göre insanı ebedî saadete ulaştıracak şey ancak gerçek aşktır. Varlık âlemindeki bütün oluş ve tezahürlerde cilveleşen "aşk sultanı"dır. Seven de sevilen de her mertebede Hakk'ın kendisidir. Mutlak aşk bütün **mazhar***'lardan parlamakta, her idrak ve şuurda belirmekte ve kâinattaki her bir varlıkta Allah'ın birliğinin delilleri müşahade edilmektedir. Câmî, saf zihinleri bulandırmak isteyen süfi kılığındaki cahillerden ateşten kaçır gibi kaçmak gerektiğine dikkat çeker (*Heft Evreng*, s. 22, 29, 126-127, 129) ve bunların tuzağına düşmemek için gerçek tasavvufun ve hakiki sūfinin özelliklerini anlatır (a.g.e., s. 478-479).

Eserleri. Kaynaklarda Câmî'nin Farsça ve Arapça kırk beşin üzerinde eseri bu-

Abdurrahman-ı
Câmî'nin
Tefstrü'l-Kur'an
adlı bir eserin
başında
kendî
el yazısıyla
Yâkub Bey'e
ithaf ettiği
bir manzumesi
(Süleymaniye Ktp.,
Ayasofya,
nr. 405)
ve bir diğer
yazma
eserin
zahriyesindeki
el yazısı
(İÜ Ktp.,
FY, nr. 1423,
vr. 390*)



lunduğu zikredilmektedir. Ancak bunların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinin konusunu tasavvuf, edebiyat, edebî ve dinî ilimler teşkil eder. Câmî, tasavvufa dair yazdığı müstakil risâle ve kitapları yanında tasavvufî görüşlerini bütün manzum ve mensur eserlerine serpiştirmiştir. Bu bakımdan eserlerinin konu itibarıyla tasnife tâbi tutulması oldukça güçtür.

A) Manzum Eserleri. 1. *Divanları*. Câmî, müstakil mesnevileri dışındaki kaside, terciibend, terkibibend, gazel, kısa mesnevi, kıta, rubâî ve muammalardan ibaret olan şiirlerini üç divanda toplamıştır. Ali Şîr Nevâî'nin arzusu üzerine bu divanların her birini yazıldıkları dönemleri belirtecek şekilde adlandırmış, birincisine oldukça uzun olmak üzere her üç divana birer mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimelerde nesir ve şiir halinde ifade edilen sözün öneminden bahsederek nesir yazarlığı gibi şairliğin de asla vazgeçilmesi mümkün olmayan işlerden biri olduğunu söylemiş, şiir ve edebiyatın değerini âyet ve hadislerden deliller getirmek suretiyle ispata çalışmıştır. *Fâtihatü's-şebâb* adını verdiği ilk divanı 884 (1479) yılında tertip edilmiş olup gençlik yıllarına ait şiirlerini, ertesi yıl düzenlediği *Vâsîyatü'l-ıkd* adlı divanı orta yaş şiirlerini ihtiva eder. *Hâti-metü'l-hayât* adıyla 896 (1491) yılında düzenlediği üçüncü divanı ise yaşlılık dönemi manzumelerinden oluşmaktadır. Câmî, divanlarında çoğunlukla âşıkane gazeller olmak üzere suur ve irfan kaynağından süzölmüş hikmetli öğütlerin yer aldığını, insanın dünya ve âhiretini telef edecek alçakların övgüsüne dair bir şey bulunmadığını, sultanlarla ilgili methiyelerin gönül almak ve kendini beğendirmek maksadıyla değil birer zaruret sonucu kaleme alındığını söyler (*Divân-ı Kâmil-i Câmî*, s. 803). Câmî'nin divanları İran dışında İstanbul (1284 [1867]), Leknev (1876), Kanpûr (1890) ve Lahor'da (1933) basılmıştır. Divanların İran'da Hüseyin Pejman'ın önsözleriyle yapılan basısında (Tahran 1317 hş.) Câmî'nin bütün şiirleri mevcut değildir. Hâşim Râzî'nin 302 sayfalık mukaddimesiyle birlikte *Divân-ı Kâmil-i Câmî* adıyla yapılan bası ise (Tahran 1341 hş.) Câmî'nin üç divanını da kapsamaktadır. Divanların oldukça eksik olarak Almanca'ya yapılan tercümeleri Leipzig (1855) ve Wien'de (1858) yayımlanmıştır. 2. *Heft Evreng**. Câmî'nin *Silsiletü'z-zeheb*, *Selâmân ü Ebsâl*, *Tuhtetü'l-ahrâr*, *Şubhatü'l-eb-*

râr, *Yûsuf u Züleyhâ*, *Leylâ vü Mec-nûn*, *Hürednâme-i İskenderî* adlı yedi mesnevisinden oluşan bir eserdir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser Murta-zâ Müderris-i Gilânî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1337 hş.). 3. *Hadîs-i Erba'in*. *Çihl Hadîs* diye de anılan bu risâle, kırk hadisin Farsça manzum tercümelerinden ibarettir. Eser *Erba'in* adıyla Tahran'da (1295) taş basması olarak neşredilmiştir (ayrıca bk. Karahan, *TDED*, IV/4, s. 345-371). 4. *Risâle-i Terceme-i Kelimât-ı Kudsiyye*. Hz. Ali'nin bazı sözlerinin manzum tercümeleridir (İÜ Ktp., FY, nr. 455, vr. 272^b-274^b). 5. *Risâle-i Şağîr der Mu'ammâ*. 890 (1475) yılında yazılan eserin (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 538^b-540^b) Bihiştî Ramazan Efendi tarafından *Şerh-i Manzûme-i Muammâ* adıyla yapılan Türkçe şerhi 977'de (1569-70) tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Tarlan, nr. 52/8).

B) Mensur Eserleri. 1. *Nefehâtü'l-üns**. Câmî'nin, erkek ve kadın büyük sûfîlerin hal tercümeleriyle tasavvufî terimlerin açıklamalarını ihtiva eden en önemli eseridir. Birçok yazma nüshası bulunan eser, Lâmiî Çelebi tarafından çeşitli ilâvelerle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Nefehât Tercümesi*, İstanbul 1289). 2. *Nağdû'n-nuşûş fi şerhi Nakşî'l-Fuşûş*. Câmî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin meşhur eseri *Fuşûşü'l-hikem*'i *Nağşü'l-Fuşûş* adıyla ihtisar etmiş, daha sonra Farsça olarak *Nağdû'n-nuşûş* adıyla şerhetmiştir. Önce *Fuşûşü'l-hikem*'deki terimlerle prensipler anlatılmış, daha sonra eserin bölümleri belli bir tertibe göre şer-

hedilmiştir. Telifi 863 (1459) yılında tamamlanan ve çeşitli baskıları olan eser (Bombay 1306/1888, 1326/1908) son olarak W. C. Chittick tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1977). 3. *Şerhu Fuşûşü'l-hikem*. *Fuşûşü'l-hikem*'in Arapça şerhi olup 896 (1491) yılında kaleme alınmıştır. Eser, Abdülganî en-Nablûsî'nin *Şerhu Cevâhiri'n-Nuşûş fi halli kelimâtü'l-Fuşûş* adlı eserinin (I, İstanbul 1304, II, Kahire 1323) kenarında basılmıştır. 4. *Eşî'atü'l-Lema'ât*. *Şerh-i Lema'ât* olarak da anılan bu kitap, Fahred-dîn-i Irâkî'nin *Lema'ât* adlı eserinin şerhidir. Câmî'nin Ali Şîr Nevâî'nin isteği üzerine yaptığı bu şerh 886 (1481) yılında tamamlanmıştır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser ayrıca Tahran'da basılmıştır (1353 hş.). 5. *Levâ'ih*. Farsça secili nesirle kısa makaleler halinde yazılmış olup tasavvufî konuları ihtiva eden eserin 870 (1465) yılında telif edildiği sanılmaktadır. Birçok yazma nüshası bulunan eser İstanbul (1312), Leknev (1880, 1936) ve Tahran'da (1312 hş.) neşredilmiştir. *Levâ'ih*, E. H. Whinfield ile Mirza Muhammed Kazvîni tarafından *Levâih Treatise of Sufism* adıyla İngilizce'ye (Londra 1928) ve sadece ilk bölümü Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1291). 6. *Risâle-i Tehlîliyye*. Kelime-i tevhid hakkında kaleme alınan bir risâledir (Lahor 1297/1879; Madras 1290/1873). 7. *Sühânân-ı Hâce Pârsâ*. Nakşibendî Şeyhi Muhammed Pârsâ'nın eserlerindeki bazı sözlerden derlenmiş bir risâledir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 589^a-592^a). 8. *Risâle fi'l-vücûd*. Varlığın ma-

Abdurrahman-ı
Câmî'nin
Yûsuf u
Züleyhâ
adlı eserinden
minyatürlü
iki sayfa
(İÜ Ktp.,
FY, nr. 1318,
vr. 1^a-2^a)



hiyeti ve Allah'ın varlığının ispatına dair bir eser olup (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4376, vr. 175-176; nr. 3646, vr. 581-582; nr. 4406, vr. 263-266) N. L. Heer tarafından Arapça metni ve İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir ("Al-Jâmî's Treatise on Existence", *Islamic Philosophical Theology*, Albany 1975). 9. *Serrîşte-i Tarîk-i Hâcegân. Risâle fi zîkrı* adıyla da anılan eser, Nakşibendî esaslarına göre zikirten ve kulun bununla Allah'a yönelmesinden bahseder (Kâbil 1343 hş.). 10. *Tefsîrül'l-Kur'ân*. Fâtîha'dan itibaren Bakara sûresinin 23. âyetine kadar olan kısmın tefsiridir. Önsözünden anlaşıldığına göre Câmî Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tefsir etmeyi düşünmüş, ancak eserini tamamlayamamıştır. 883 (1478) yılından sonra telif edilen eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 405). 11. *Risâle-i Şerh-i Hadîş*. Ebû Zer el-Ukaylî'nin rivayet ettiği bir hadisin şerhidir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171). 12. *Risâle der Menâsikül'l-hac*. Câmî bu eserini hacca giderken kısa bir süre kaldığı Bağdat'ta 22 Şaban 877 (22 Ocak 1473) tarihinde tamamlamıştır. Bir girişle yedi bölümden oluşan eserin son kısmı Arapça'dır. Çeşitli kütüphanelerde (meselâ bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646, vr. 219-235) yazma nüshaları mevcuttur. 13. *Şevâhidü'n-nübüvve*. Peygamberliğin de-

lilleri ve Hz. Peygamber'in risâletinden, Ehl-i beyt, sahâbe ve tâbiînden başlayarak din büyüklerinin hayat ve faziletlerinden bahseden eseri Câmî, Ali Şîr Nevâî'nin arzusu üzerine 885 (1480) yılında telif etmiştir. *Nefehâtü'l-üns*'ü tamamlar mahiyette olan kitabın henüz ilmi bir neşri yapılmamıştır. Hindistan (1279, 1288) ve Leknev'de (1876, 1882) basılan eseri Lâmiî Çelebi *Terceme-i Şevâhidü'n-nübüvve* adıyla Türkçeye çevirmiştir. 14. *Bahâristân*. Sa'dî'nin *Gülîstân*'i örnek alınarak yazılmış Farsça ahlâkî ve edebî bir eser olup M. Nuri Gencosman tarafından aynı adla Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul 1949). 15. *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*. Hayatta kalan tek oğlu Ziyâeddin Yûsuf için kaleme aldığı bu eser, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin şerhidir. Telifi 11 Ramazan 897'de (7 Temmuz 1492) tamamlanan ve *Şerh-i Molla Câmî, Molla Câmî* veya sadece *Câmî* adlarıyla anılan Arap gramerine dair bu eser, Türk medreselerinde son zamanlara kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şerhin de hâşiyeleri yapılmış (bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 533 vd.), *Terceme-i Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adıyla Abbas Kulî Sipîhr tarafından 1282'de (1865) Farsça'ya çevrilmiştir (eserin çok sayıdaki baskıları için bk. Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, s. 1357). 16. *Risâle der 'İlm-i Kâfiye*. *Risâle-i Kâfiye* olarak da anılan eserde redif ve kafiye'nin tarifinden sonra kafiye ilmine ait terimler açıklanmaktadır (Kalküta 1872). 17. *Tecnisül-luğat*. Cinas sanatı hakkındaki bu risâledir (Kalküta 1818). 18. *Risâle-i Mûsiki*. Mûsiki nazariyatı hakkındaki bu eser 890 (1485) yılında kaleme alınmıştır (Taşkent 1960). 19. *Kitâb-ı Şarf*. *Risâle-i Şarf* adıyla da anılan eser Arapça'nın sarfını Farsça olarak açıklar (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646, vr. 248-252). 20. *Risâle-i Münşe'ât*. Câmî'nin mektuplarından oluşan bir eserdir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 497^a-526^a). Beş bölüme ayrılan risâlede Farsça manzum mektuplar da yer almaktadır. Câmî'nin, çağdaşı olan şeyh, âlim, sultan ve devlet ileri gelenlerine yazdığı bu mektuplar tarihî açıdan da önemlidir. Sadece *Münşe'ât* adıyla da anılan risâle basılmıştır (Kalküta 1811; Leknev 1264/1847; Kanpûr 1873). 21. *Risâle-i Kübrâ der Mu'ammâ*. Câmî'nin muam-maya dair yazdığı en büyük risâle olup *Risâle-i Evvel der Mu'ammâ* adıyla da anılmaktadır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 559^a-594^a). 22. *Risâle-i Mutavassîf der Mu'ammâ* (Nuruosmaniye Ktp., nr. Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik-Ciltçilik

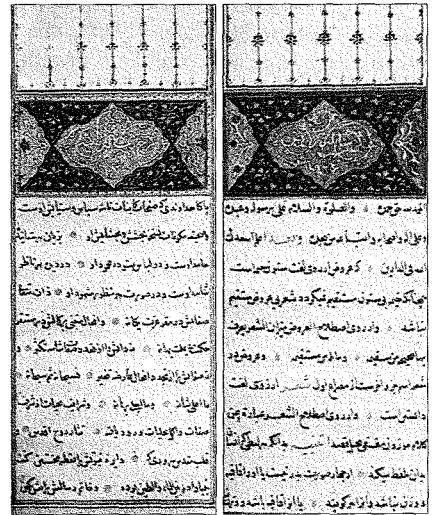
4171, vr. 524^a-538^b). 23. *Risâle der Beyân-ı Kavâ'id-i Mu'ammâ* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 510^b-524^a). 24. *ed-Dürretü'l-fâhire*. Kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların akidelerinin mukayese ve muhakemesine dair orijinal bir eser olup Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine 886 (1481) yılında Arapça olarak kaleme alınmıştır. Câmî bu eserinde, asırlarca üzerinde tartışılan Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatlarının, ilminin, iradesinin mahiyeti, kelâmının kadim ve âlemin ezeli olup olmadığı gibi konuları ilmi usullere uygun olarak incelemiştir. *ed-Dürretü'l-fâhire*'nin ilmi neşri, Abdülgafûr-i Lârî'nin şerhi ve İmâdüddevle'nin Farsça'ya tercümesiyle birlikte N. L. Heer ve A. Müsevî Bihbehânî tarafından yapılmış (Tahran 1980), ayrıca Abdülgafûr-i Lârî'nin şerhiyle birlikte yine N. L. Heer tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Albany 1979). 25. *Şerh-i Mîmiyye-i Hamriyye-i Fâriziyye*. İbnü'l-Fâriz'nin "Hamriyye" kasidesinin şerhi olup 875 (1470) yılında kaleme alınmıştır (İstanbul 1309). 26. *Şerh-i Kaşide-i Tâ'iyye-i Fâriziyye*. Aynı şairin "Tâ'iyye" kasidesinin şerhidir. 27. *Risâle der Şerh-i Rubâ'îyyât*. Vahdet-i vücûd hakkındaki çeşitli rubâîlerin şerhi olup bir mecmua içinde basılmıştır (İstanbul 1309). 28. *Risâle-i Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 588^a-589^a). 29. *Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Meşnevi-i Mevlevî*. *Meşnevi*'nin ilk iki beytinin şerhidir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171,

Abdurrahman-ı Câmî'nin *Yûsuf u Züleyhâ* adlı eserinden bir sayfa (İÜ Ktp., FY, nr. 1326, vr. 72^a)



Türkiye Diyanet

Abdurrahman-ı Câmî'nin *Risâle fi'l-'arâz* ile *Şerh-i Kaşide-i Tâ'iyye-i Fâriziyye* adlı risâlesinin ilk sayfaları (İÜ Ktp., Mecmû'atü'r-resâ'il, FY, nr. 23, vr. 1^a, 123^b)



vr. 586^a-588^b). Süleyman Neş'et tarafından yapılan tercümesi (*Terceme-i Dû Beyt-i Mesnevî*) basılmıştır (İstanbul 1263). 30. *Risâle fi'l-ʿarûz* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3254, vr. 404-409; nr. 3652, vr. 639-648). 31. *Risâle-i Fihrist* (İÜ Ktp., FY, nr. 23, vr. 139^b-142^a). Câmî'nin bütün eserlerinin isminin zikredildiği bu fihrist hayatının son yılında hazırlanmış olmalıdır (Câmî'nin eserlerinin yazma nüshaları için ayrıca bk. Ethé, *Catalogue*, nr. 894-976; Münzevî, *Fihrist*, tür. yer.; FME, s. 392-446; Karatay, *Farsça Yazmalar*, s. 234-259; basılmış eserleri için bk. *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpt-i Fârsî*, tür. yer.).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman-ı Câmî, *Divân-ı Kâmil-i Câmî* (nşr. Hâşim Radî), Tahrân 1341 hş./1962; a.mlf., *ed-Dürrü't-l-fâhire* (nşr. N. L. Heer — A. Müsevî Bihbehânî), Tahrân 1980; a.mlf., *Heft Evren* (nşr. Murtazâ Müderris-i Gilânî), Tahrân 1337 hş./1958; a.mlf., *Nefehât* (nşr. Mehdi Tevhîdîpür), Tahrân 1336 hş./1957; *Divân-ı Sultân Hüseyin Mitrâ Baykara be-Inzimâm-ı Risâle-i Âlî* (nşr. Muhammed Ya'kûb Vâhidî-i Cûcânî), Kâbil 1346 hş./1968, s. 220-221; Ali Şir Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâ'is* (nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahrân 1323 hş./1944, s. 56, 229; a.mlf., *Divân-ı Fânî* (nşr. Rükneddin Hümâyunferrûh), Tahrân 1342 hş./1963; Kâşifî, *Reşahât*, Kanpur 1912, s. 133-163; *Reşahât Tercümesi*, İstanbul 1279, s. 150-180; Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, Tahrân 1333 hş./1954, IV, 337-338; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îk*, Beyrut 1975, s. 159-160; Feridun Bey, *Münşeat*, I, 361, 365; Sâm Mirza, *Tezkire-i Tuḥfe-i Sâmi* (nşr. Rükneddin Hümâyunferrûh), Tahrân 1346 hş./1967, s. 143-152; Hâce Bahâeddin Hasan Nisârî-i Buhârî, *Müzekkir-i Ahbâb* (nşr. Muhammed Fazlullah), Haydarâbâd 1969, s. 64-67, 174-178; *Divân-ı Süheylî* (haz. Ömer Okumuş, doktora tezi, Tahrân 1352 hş./1973); Ethé, *Catalogue*, nr. 894-976; a.mlf., *Catalogue of the Persian Manuscripts*, s. 1357; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 533 vd.; Asaf Halet Çelebi, *Molla Camî*, İstanbul 1940; Ali Asgar Hikmet, *Câmî, Hayatı ve Eserleri* (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul 1949; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 347-368, 514-517; E. Browne, *Ez Sa'dî tâ Câmî* (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahrân 1339 hş./1960, s. 745-792; Karatay, *Farsça Yazmalar*, s. 234-259; Agâh Sırrı Levend, *Ali Şir Nevâî*, Ankara 1965-68, IV, 103-110; FME, s. 392-446; Münzevî, *Fihrist*, Tahrân 1349 hş., I-VI (konu ve kitap adına göre ilgili ciltlere bk.); Z. Mü'temen, *Tahavvül-i Şî'r-i Fârsî*, Tahrân 1352 hş./1973, s. 109-110, 172, 331, 339-341; *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpt-i Fârsî*, Tahrân 1352 hş./1973, I-III; J. Ryppka, *Târîh-i Edebiyyât-ı İran* (trc. İsmâ Şihâbî), Tahrân 1354 hş./1975, s. 354-357; Süleyman Uludağ, "Tabakât-ı Süfiye Kitapları, Câmî, Lâmiî Çelebi, Nefehâtü'l-üns", *Nefehât Tercümesi* içinde, s. 22-30; Abdülkadir Karahan, "Câmî'nin Arba'în'i ve Türkçe Tercümeleri", *TDED*, IV/4 (1952), s. 345-371; BSOAS, XLIV (1981), s. 433-434; Z. Velidi Togan — H. Ritter, "Câmî", *İA*, III, 15-20; Cl. Huart — H. Massé, "Djâmi", *EI*² (Fr.), II, 432-433.



ÖMER OKUMUŞ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CÂMÎ, Ahmed-i Nâmekî

(أحمد نامق جامی)

Ebû Nasr Ahmed

b. Ebi'l-Hasen en-Nâmekî

(ö. 536/1141)

Câmiyye tarikatının kurucusu,
mutasavvîf -şair.

441'de (1049) Horasan'ın Keşmir bölgesindeki Nâmek köyünde doğdu. Şeyhülislâm, Şeyh-i Câm, Pîr-i Câm ve özellikle Jendepîl (Zendefîl) gibi unvanlarla tanınır. Meşhur sahâbî Cerir b. Abdullah el-Becelî'nin soyundan geldiği için Şeyh Ahmed el-Arabî veya Ahmed el-Becelî adıyla da anılır. Doğduğu yer olan Horasan'ın Nâmek köyüne nisbetle kendisine Ahmed-i Nâmekî denildiği gibi daha sonra yerleştiği Câm şehrinde meşhur olduğu için Ahmed-i Câm veya Ahmed-i Câmî de denilmiştir.

Câmî, *Sirâcü's-sâ'irîn* adlı eserinde bizzat anlattığına göre gençlik yıllarını avare ve ayyaş olarak geçirdi. Dost ve arkadaşları için düzenlediği bir iştret meclisi sırasında karşılaştığı birtakım hârikulâde haller tövbekâr olmasına vesile oldu. Ailesini ve köyünü terkederek Câm şehri civarındaki bir dağda inzivaya çekildi. On sekiz yıl boyunca devam eden inziva hayatında fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, edebiyat ve tasavvuf sahalarda bilgi sahibi oldu. Menâkıbnâmesinde bu bilgileri kendisine Hızır'ın öğrettiği nakledilen Câmî'nin mânevî ve tasavvufî hayatı meşhur sûfî Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın (ö. 444/1052) ruhanî tesirine bağlanmaktadır. Menkıbeye göre Ebû Saîd, Hz. Ebû Bekir'den kendisine intikal eden hırkanın ileride ortaya çıkacak olan Ahmed-i Câmî'ye verilmesini oğlu Ebû Tâhir'e vasiyet etmiş ve bu vasiyet yerine getirilmiştir. Bu menkıbe sebebiyle Câmî, Ebû Saîd'e mânen mürid olan kırk veliden biri kabul edilmiştir. Bu velîlerden biri de İmâm Gazzâlî'nin müşşidi Ebû Ali el-Fârmedî olup Ahmed-i Câmî'nin tasavvufî makamının Nakşî silsilesinde yer alan bu zattan daha üstün olduğu söylenir. Câmî ile Ebû Saîd'in ruhanîyeti arasında varlığı kabul edilen bu alâkaya göre onun Üveysî olduğu söylenebilir. Ancak Câmî ile Ebû Saîd hemen hemen birbirinin zıddı denilecek kadar farklı düşüncelere sahiptirler. Ebû Saîd insanları töbe, zühd ve takvâya, Ahmed-i Câmî ise aşk ve müsamahaya davet eder. Birincisi irşadda sert ve çatık kaşlı, ikincisi yumuşak ve güler yüzlü olmayı tercih

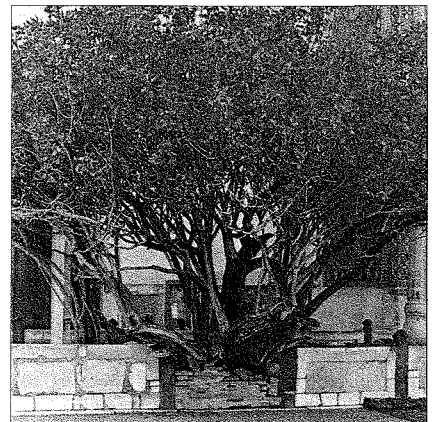
etmiştir. Mensur eserlerinde zühd ve takvâya önem veren Ahmed-i Câmî şiirlerinde daha çok sevgiden bahsetmiş, âşıkane, hatta zaman zaman rindâne manzumeler kaleme almıştır.

Menkıbeye göre Câmî kırk yaşındayken ilham yoluyla kendisine inzivayı terketmesi bildirilmiş, bunun üzerine insanların arasına karışarak elli yıldan fazla bir süre irşadla meşgul olmuştur. Vaz vermek ve nasihat etmek üzere gittiği Serahs, Bâzcân, Herat, Merv, Bâharz ve Nişâbur'da bulunan âlim ve emirlerle tanıştı; dinî gerçeklerin yaygınlaşması ve halkın ahlâk bakımından düzelmesi için çaba gösterdi. 1140'ta hacca gitti, dönüşte Nişâbur'a uğradı ve şehrin ileri gelenleriyle görüştü. 10 Muharrem 536'da (15 Ağustos 1141) Câm şehri civarında Me'dâbâd (Mehdâbâd) köyündeki zâviyesinde vefat etti ve buraya defnedildi. Uzun bir ömür süren Câmî'nin 300.000, bazı kayıtlara göre 600.000 kişinin hidayetine vesile olduğu rivayet edilir.

Me'dâbâd o devirde önemli bir yer olmamakla beraber gerek şeyhin türbesinin burada olması, gerekse çocukları ve torunlarının burada oturmaları sebebiyle müridlerinin ziyaret ettiği, hatta yerleştiği bir belde haline geldi. Timur ve Hümâyûn gibi meşhur hükümdarlar da bu ziyaretçiler arasındadır. Kısa bir süre sonra Me'dâbâd şehri Türbet-i Câm veya Türbet-i Şeyh-i Câm diye anılmaya başlandı. Mezarı üzerinde inşa edilen ve bir sanat şaheseri sayılan türbesi Kûmbed-i Sebz veya Kûmbed-i Firûzşâhî adıyla meşhurdur.

Bazı mutasavvıfların bekâr yaşamayı tercih ettikleri bir devirde yaşamış olan

Ahmed-i Câmî'nin mezarı - Me'dâbâd / İran



Câmî'nin otuz dokuzu erkek, üçü kız olmak üzere kırk iki çocuğu olmuş, başkalarına da evlenmeyi tavsiye etmiştir. Soyü dokuz asırdır İran'da Meşâyih-i Câm adıyla anılmakta ve bugün de mânevî nüfuzu devam etmektedir. İbn Battûta onu Hint padişahının öldürttüğünü, bu devirde Câm şehrinin şeyhin çocuklarının elinde bulunduğunu, bunların büyük servetlere sahip olduklarını, bolluk ve refah içinde yaşadıklarını kaydetmekteyse de İbn Battûta'nın şeyhin ölümü konusunda verdiği bilgi doğru değildir. Ahmed-i Câmî'nin soyundan geldiklerini iddia eden bazı meşhur şahıslar vardır. Meselâ Hümâyûn'un annesi Mâhim Begüm, Ekber Şah'ın annesi Bânî Begüm ve Bânû Ağa soy şecerelerini şeyhe bağlamışlardır.

Gerek elde bulunan *Ünsü't-tâ'ibîn* ve *Miftâhu'n-necât* adlı eserlerinden, gerekse menkıbelerinden anlaşıldığına göre Câmî Sünnî bir mutasavvıftır. *Miftâhu'n-necât*'ta Allah'a imandan sonra Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'a sadakatle bağlı kalmayı en önemli vazife sayar ve Sünniliğin esaslarını izah eder. *Semâ*'ın haram olmadığına dikkat çektikten sonra kendi zamanında semâ yapanların nefsanî arzularına uyduklarını, birçoğunun bilerek veya bilmeyerek İbâhiliğe ve zındıklığa kaydığını söyler. Mensuplarına cehrî zikir yerine hafî zikri tavsiye eder. Cahil ve menfaatperest şeyhleri, murdar şeyhleri çok uzaklardan gören ve kokusunu alan kartallara benzetir ve menfaat peşinde koşan bir şeyhin, müridini ancak murdar leş peşinde koşturacağını ifade eder. "Her çeşmeden su içilmez, her otlakta otlamak doğru olmaz" diyerek böyle şeyhlere intisap edenleri uyarır. O yalnız cahil şeyhlere değil devrinin zâhir ulemâsına da hücum eder; Arapça bilmek ve konuşmakla âlim olunamayacağını, Arapça bilmeyen herkesin de cahil olmadığını ısrarla belirtir. Bu tâvizsiz tavrı Câmî'ye bir hayli düşman kazandırmıştır. Ancak halk üzerindeki güçlü tesiri muhaliflerinin kendisine zarar vermesine imkân bırakmamış, aksine şeyhin itibar ve nüfuzu gittikçe artmış ve bu tesir ölümünden sonra da devam etmiştir. Çocukları, torunları ve müridleri onun mânevî hâtırasını büyük bir itina ile devam ettirmişler ve zamanla bu hareket *Câmiyye** tarikâtı haline gelmiştir.

Şeyhin, Zahirüddin İsmâ ve Şehâbeddin İsmâil adlı iki oğlu ile Şemseddin Mutahhar adlı oğlundan olan torunu Kut-

büddin Muhammed'in eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. *Rumûzü'l-ḥakā'ik* ve *Sırrü'l-bedâ'iy* adlı eserlerin müellifi Zahirüddin İsmâ ilim ve edebiyatta çağının ileri gelenlerindendi. Şehâbeddin İsmâil, babası hakkında *Der İsbât-ı Büzürgi-i Şeyh-i Câm* adlı bir menâkıbnâme yazarak muhaliflerinin şeyhe yönelttikleri ithamları cevaplandırmıştır. Abdurrahman-ı Câmî *Nefeḥâtü'l-üns*'te şeyhi anlatırken bu eserden faydalanmıştır. İbn Mutahhar mahlasını kullanan torunu Kutbüddin Muhammed'in *Ḥadîkatü'l-ḥakika* (Tahran 1343 hş.) adlı tasavvufi bir eseri vardır.

Eserleri. Câmî'nin eserleri genellikle tasavvuf, âdâb, mev'iza ve nasihata dair olup sade ve basit bir üslûpla Farsça olarak kaleme alınmıştır. Müellif maksadını diyaloglarla anlatmayı tercih etmiş, sık sık teşbih ve temsillere başvurmuştur. Başlıca eserleri şunlardır: 1. *Miftâhu'n-necât*. Tövbekâr olan oğlu Necmeddin'in arzusu üzerine ona kurtuluşun anahtarını vermek maksadıyla yazılmış olup bir mukaddime ile yedi bölümden ibaret tasavvufî bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lala İsmâil, nr. 682/2; Hacı Mahmud, nr. 1042/2) yazmaları bulunan eser Ali Fâzıl tarafından neşredilmiştir (Tahran 1347 hş.). 2. *Üns (Enis) ü't-tâ'ibîn şırâtü'l-lâhî'l-müstakim*. Taraftarlarının çoğaldığını ve herkesle görüşmenin mümkün olmadığını gören şeyh, fikirlerini müntesiplerine doğru olarak aktarabilmek için bu eseri yazmak lüzumunu duymuştur. Tasavvufî inanç, hal ve hareketlerin diyaloglar şeklinde işlendiği eser Ali Fâzıl tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Tahran 1350 hş.). 3. *Ravzatü'l-müznibîn*. 526'da (1132) telif edilen bu eser de Ali Fâzıl tarafından neşredilmiştir (Tahran 1355 hş.). 4. *Risâle-i Semerkandiyye*. Câmî'nin Semerkant'tan yazdığı mektuplardan meydana gelir. Gaznevî'nin *Maḳâmât-ı Jendepil* (Tahran 1340 hş.) adlı eserinin eki olarak (s. 329-347) kısmen neşredilen bu eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nâfiz Paşa, nr. 399, 1^a-37^b). 5. *Dîvân*. Ahmed, Ahmed-i Câm, Ahmed-i Câmî mahlaslarını kullanan şairin âşıkane hatta rindâne sayılabilecek manzumeleleriyle zühdi şiirlerinin yer aldığı eser 1302-1342 yılları arasında Hindistan'da çeşitli defalar basılmıştır. Eserin bazı basımları 2820, bazıları 4000 beyittir. Divanın 2537 beyitten meydana gelen yazma bir nüshası, mesnevi tarzında kaleme alınan

Ḳalendernâme'si ile birlikte Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nâfiz Paşa, nr. 399).

527'de (1133) telif edilen *Bihârü'l-ḥakika* ve 533'te (1139) yazılan *Künûzü'l-ḥikme* adlı eserlerinin de muhtelif yazmaları vardır. *Sirâcü's-sâ'irin* adlı üç ciltlik eserinin bir nüshası ise Tahran Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. 4625).

Kaynakların zikrettiği *Fütûḥu'r-rûḥ*, *İṭikâdnâme*, *Maḥabbetnâme*, *Zühdiyât* (şîirler), *Sûz u Güdâz* ve *es-Sırrü'l-meknûn ve'l-ḥikdû'l-manzûm fi't-tılsımât* adlı eserler bugüne ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Heshmat Moayyad, *Die "Maḳâmât" des Ğaznawî, eine legendäre Vita Ahmad-i Ğams, genannt Zandapil, 1049-1141*, Frankfurt 1959; a.mlf., "Ahmad-e Ğam", *Elr.*, I, 648-649; Vladimir Ivanow, "A Biography of Shaykh Ahmad-i Djam", *JRAS* (1917), s. 308-365; F. Meier, "Zur Biographie Ahmad-i Ğam's und zur Quellenkunde von Ğamî's Nafahātu'l-Uns", *ZDMG*, sy. 97 (1943), s. 47-67; a.mlf., "Ahmad-i Djam", *Elr.* (Fr.), I, 291-293; A. S. Beveridge, "Cami", *IA*, III, 15; V. F. Büchner, "Türbet-i Şeyh-Câm", *a.e.*, XII/2, s. 140.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

el-CÂMÎ'î-AHKÂMÎ'î-KUR'ÂN

(الجامع لأحكام القرآن)

Ebû Abdullah Muhammed
b. Ahmed el-Kurtubî'nin
(ö. 671/1273)

Kur'an-ı Kerim tefsiri.

Kurtubî'nin en hacimli ve önemli eseri olan *el-Câmî'î li-ahkâmî'l-Ḳur'ân* (*Tefsîrü'l-Ḳurtubî*) tefsir kaynakları arasında seçkin bir yere sahiptir. Eserin mukaddimesinde, takip ettiği metot hakkında kısa bilgi veren müfessir daha sonra tilâvet âdâbı, Kur'an öğrenmenin önemi, kınanan re'y tefsiri, tefsirde sünnetin yeri, el-ahrufü's-seb'a (yedi harf), sûre ve âyetlerin tertibi, Kur'an'ın faziletleriyle ilgili olarak uydurulan hadisler vb. bazı konulara yer vermiş, *istîâze** ve besmelenin tefsiriyle asıl tefsire girerek sıra ile sûreleri ele almıştır.

Mukaddimede belirtildiği üzere âyetler açıklanırken faydalanan kaynaklara işaret edilmiş, bazı istisnalarla birlikte genellikle nakledilen görüşlerin kimlere ait olduğu zikredilmiştir. Müfessirlerin naklettikleri kıssalara ancak ihtiyaç halinde yer verilmiş, nüzül sebepleri, kırat ihtilâfları, lugat, nahiv, nesih gibi konular üzerinde titizlikle durulmuş, makbul re'y tefsiriyle me'sûr (rivayete daya-

nan) tefsirin birlikte ele alınmasının güzel örnekleri ortaya konmuştur.

Âyetlerin ihtiva ettiği hüküm ve meseleler birinci mesele, ikinci mesele... şeklinde numaralanarak ayrıntılarıyla ele alınmış, bu sırada tefsir, hadis, fıkıh ve diğer ilimlere dair çok geniş kaynaklara başvurulmuş, bu eserlerdeki görüşler bazan aynen nakledilmekle yetinilirken bazan da tartışılmış, sebepleri zikredilerek tercihler yapılmıştır. Ehl-i sünnet dışındaki fırkaların ve özellikle Mu'tezile'nin görüşleri ele alınarak çürütülme-ye çalışılmıştır. Kurtubî bu titizliği yanında şer'î asıllara aykırı olmayan işâri tefsir*lere zaman zaman yer vermekte mahzur görmez. Kendisi Mâlikî olmakla beraber mezhep taassubu da gütmez. Delillerini kuvvetli bulduğu diğer mezheplerin bazı görüşlerini tercih ettiği olmuştur. Meselâ Bakara sûresinin 43. âyetinin tefsiri sırasında Mâlikîler'in aykırı görüşlerine rağmen, **kâri*** olan çoğunun imâmeti câizdir" ve aynı sûrenin 187. âyetinin tefsiri vesilesiyle, "Unutarak orucunu bozan kimsenin bunu kaza etmesi gerekmez" şeklindeki hükümleri benimsediği görülür. Muhâlifleriyle tartışmasında naziktir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'yi sertliği sebebiyle tenkit eder.

Endülü's âlimlerinin hâkim tutumunu takip eden Kurtubî belâgat nüktelerine pek temas etmez. Usulcüler kadar ayrıntılı olmasa da zaman zaman usûl-i fıkıh kaidelerine başvurur ve fûrûun bu kaidelere bina edilmesinin güzel örneklerini verir. Hadis ilmine vukufu sebebiyle rivayetleri değerlendirmeye tâbi tutan müfessirin, az da olsa zayıf ve nâdiren de mevzû hadislerle İsrâiliyat'a yer verip bunlar hakkında herhangi bir değerlendirmeye yapmadığı da olur. Bu yönüyle onun İbn Kesîr İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müfessirlere örnek teşkil ettiği söylenebilir.

Kurtubî'nin faydalandığı pek çok kaynak arasında İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 542/1148) *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinin ayrı bir yeri olduğunda ve özellikle Kurtubî'nin takip ettiği metot bakımından bu eserden etkilendiğinde şüphe yoksa da İbn Atıyye'nin bu eserini "büyük ölçüde Kurtubî'nin tefsirinin esası" olarak değerlendiren A. Jeffery'nin bu görüşünde mübalağa bulunduğunu kabul etmek gerekir (bk. *Mukaddimetân*, Giriş, s. 4). Zira bilhassa hadislerin kaynaklarına işaret edilerek bunların değerlendirilmesi, kıraat ihtilâflarıyla dil ve na-

hiv açısından meselelerin daha geniş şekilde ele alınması gibi pek çok husus göz önüne alınırsa Kurtubî'nin İbn Atıyye'yi gerilerde bıraktığını söylemek doğru olur.

Safedî, İbn Ferhûn ve Dâvûdî gibi âlimlerin kendisinden övgü ile söz ettikleri Kurtubî'nin bu eseri büyük hacmine rağmen ilim çevrelerinde, özellikle Doğu'da (Ortadoğu'da, bk. İbn Haldûn, III, 1032) büyük ilgi görmüş ve muhtelif baskıları yapılmıştır (I-IV, Kahire 1950; 1353-1369/1935-1950; 1380; I-XX, 1386-1387/1966-1967).

BİBLİYOGRAFYA :

Kurtubî, *el-Câmi'*; Safedî, *el-Vâfi*, II, 122-123; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhreb*, II, 308-309; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1032; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 65-66; *Mukaddimetân fi 'ulûmî'l-Kur'ân ve hüma: Mukaddimetü Kitâbî'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye* (nşr. A. Jeffery), Kahire 1954, nâşirin girişi, s. 4; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*, Kahire 1381/1961-62, III, 123-130; el-Kasbî Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr*, Kahire 1399/1979; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 380-381; Mustafa İbrâhim el-Meşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelûs*, Beyrut 1406/1986, s. 691-702; R. Arneldez, "al-Kurtubî", *EI²* (İng.), V, 512-513.



SUAT YILDIRIM

el-CÂMÎ'î - AHLÂKÎ'r - RÂVÎ

(الجامع لأخلاق الراوى)

Hatib el-Bağdâdî'nin
(ö. 463/1071)

hadis öğrenim ve
öğretim usullerine dair eseri.

Tam adı *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'* olan eserde hadis rivayetiyle meşgul olanların bu ilmin öğretimi sırasında uymaları ve uygulamaları gerekli olan kurallar tesbit edilmektedir. Eser on bölüme olup her biri farklı hacimlerde otuz üç bab ve 233 fasıldan meydana gelmektedir. Mukaddime Hz. Peygamber'in ve İslâm büyüklerinin ahlâk ve âdâbına uyarak hadis öğrenmek gerektiğinden söz edilmekte, daha sonraki bölümlerde hadis tâlibinin (sâmi') iyi niyet sahibi olması, hocalarını iyi seçmesi, derse giderken, hocanın huzuruna girerken, ders dinlerken, soru sorarken belli kaidelere riayet etmesi, hadisleri yazarken, yazdıktan sonra **mukabele*** ederken hata etmemeye çalışması gibi konular üzerinde durulmaktadır. Daha sonraki bölümlerde râvinin (hoca) ahlâkına temas edilmekte, onun talebelerine durumlarına uygun şekilde davranması, yöneticilerden menfaat beklemeye-

mesi, kılık kıyafetine dikkat etmesi, talebelerine ders verirken belli kaideleri gözetmesi gerektiği belirtilmekte ve kimselere hadis rivayet edebileceği anlatılmaktadır. Daha sonra muhaddisin rivayet sırasında hataya düşmemek için dikkat edeceği hususlar ele alınmakta, **imlâ*** meclisi ve imlâ âdâbı, hadis öğrenimi için yapılacak seyahatler ve âdâbı, öğrenilen hadisleri iyi muhafaza etmenin yolları ve unutmamanın çareleri zikredilmektedir.

Hatib el-Bağdâdî eserine aldığı her bilgiyi senedleriyle beraber nakletmekte ve hemen her konuyu hadislerle, sahâbî sözleri ve uygulamalarıyla, tâbiîn görüşleriyle ve nihayet konunun uzmanlarının tesbit ve tavsiyeleriyle delillendirmektedir. Farklı görüşler arasından benimsediklerini, "Bizim tercih ettiğimiz budur" diyerek değerlendirmekte, bazı- larını da tenkide tâbi tutmaktadır. Meselâ yürürken, ayakta dururken, yatar- ken ve abdestsizken hadis rivayet etme- yi hoş görmeyenlerin kanaatlerini naklettikten sonra, bu hallerde hadis rivayet etmeyi uygun bulmayanların asıl maksadının hadise saygı göstermek olduğunu, yoksa söz konusu hallerde hadis rivayet eden kimsenin günah işlemediği gibi yanlış bir iş de yapmış sayılmayacağını belirtir. Hürmete en lâyık olan Kur'ân-ı Kerim'in söz konusu hallerde okunması câiz olduğuna göre hadis rivayetinin de câiz olması gerektiğini söyler (I, 410).

el-Câmi', hemen hemen yarısı **merfû*** olan 1924 rivayeti ihtiva etmektedir. Bu rivayetlerin içinde güvenilemeyecek kadar zayıf olanlara rastlanmaktadır. Müellifin bunlara işaret etmemesinin sebebi, o devirde hadis senediyle zikrettiği sonra ayrıca sıhhat durumunu açıklamaya gerek duyulmayışı olabilir. Fakat Hatib el-Bağdâdî gibi bir otoritenin, üzerine hüküm bina etmek üzere zikrettiği delillerin durumunu açıklamaması yanımlara sebep olacağı için önemli bir kusur olarak değerlendirilebilir. Eserin bu eksikliği onu neşre hazırlayanlardan bilhassa Mahmûd et-Tahhân'ın tahkikiyle telâfi edilmiştir.

Eser ilk defa Muhammed Re'fet Saîd tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1401/1981). Bu neşrin müellifin hayatı, eserleri ve *el-Câmi'*in değerlendirilmesine dair 162 sayfalık mukaddimesiyle hâtmesi dışında pek önem arzetmediği ve metnin ilgili kayda değer bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Nitekim ese-

ri daha sonra tekrar yayımlayan (Riyad 1403/1983) Mahmûd et-Tahhân bu neşri ilmî usuller bakımından tenkit etmiş ve tesbit ettiği belli başlı hataları sıralamıştır (I, 7-11). Tahhân'ın neşri eserindeki rivayetlerin numaralanması, yer yer harekelenmesi, müellife ait değerlendirmelerin müstakil paragraflar halinde yıldız işaretleriyle belirlenmesi ve nihayet diğer **tahrîc*** ve tahkik esaslarının yerine getirilmesiyle önem kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmî'* (nşr. Muhammed Re'fet Saïd), Küveyt 1401/1981, I-II, ayrıca bk. Giriş ve Sonuç; a.e. (nşr. Mahmûd et-Tahhân), I-II, Riyad 1403/1983 I-II, ayrıca bk. Giriş.



İSMAİL L. ÇAKAN

CÂMÎ-i MİYÂNE

(bk. ORTA CAMÎ).

CAMÎ MÜSİKİSİ

Dinî Türk müsikisinin camide icra edilen kısmı.

Nitelik bakımından cami ve tekke (tasavvuf) müsikisi olmak üzere ikiye ayrılan dinî Türk müsikisinin camide icra edilen, gerek ibadet sırasında gerekse ibadet öncesi ve sonrasında ortaya çıkan ses müsikisinden ibarettir.

Camideki ibadetin esasını namaz teşkil ettiğinden cami müsikisi denince akla ilk gelen şey, namazın cemaatle kılınması sırasında imam ve müezzinin (müezzinlerin) çok defa irticâli olarak, yani hâfızalarındaki melodi kalıplarına belirli ibareleri döşemeleri şeklinde tanımlanabilecek bir ses müsikisine dayalı faaliyetleri olmaktadır. Bu faaliyet esnasında herhangi bir çalgı aleti kullanılmadığından ses en önemli unsurdur. İmam ve müezzinin birbirinin ardından okumalarında dikkat edilecek en mühim husus, aynı makamları icra etmeleri veya birbiriyle uyuşan makam ve dizileri kullanmalarındır.

Cami müsikisi müezzinin ezan okuması, ihlâs sûresinin kıraati, kâmet getirmesi, namazın cemaatle kılınması sırasında imamin ilk tekbirden selâm verinceye kadar geçen süredeki kıraati, selâmdan sonra müezzin tarafından okunan ibareler, tesbîhat, arada okunan **mahfel sürmesi***, dua ve mihrâbiyenin bütününe verilen isimdir. Ancak bu arada zaman zaman bu türler içine giren

temcîd, münâcât, salâ (salât), tardiye, tekbir, mevlid, mi'râciye, Muhammediye, tevşîh, cami na'tı ve ramazan ilâhileri de cami müsikisinin önemli birer formu olarak ortaya çıkmaktadır.

Cami müsikisinde güfteyi teşkil eden metinler çoğunlukla Arapça olup Türk din müsikisi özelliklerine göre bestelenmişlerdir. Bazı tasavvufî konuların da yer aldığı bu güftelerde zühd, takvâ, ubûdiyyet ve dua unsurları hâkimdir.

Cami müsikisine ait eserler genellikle tek kişinin icrasına dayanmaktaysa da bunlardan besteli olanlar bazan müezzinler tarafından koro halinde okunur. Bu toplu icraya "cumhur müezzinliği" adı verilmiştir. Din dışı Türk müsikisinin, örneği zamanımıza kadar ulaşmış hemen bütün makamlarının kullanıldığı cami müsikisinde acem, acem-aşiran, bayatî, bestenigâr, evic, hicaz, hüseyinî, hüzzam, irak, rast, sabâ, segâh, uşşak vb. makamlar daha çok kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ergun, *Antoloji*, I, 11-12, 13; II, 401; Nuri Özcan, *Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dinî Musikî* (doktora tezi, 1982), MÜ İlahiyat Fak., s. 10-11; Halil Can, "Dinî Musikî", *MM*, sy. 291 (1974), s. 11.



NURİ ÖZCAN

el-CÂMÎ' li-MÜFREDÂTÎ'li-EDVİYE ve'l-AĞZİYE

(bk. el-MÜFREDÂT).

CÂMÎ-i RÛMÎ

(جامی رومی)

XVI. yüzyıl divan şairi.

Gelibolulu Âlî'nin asıl adını Ahmed olarak bildirdiği şair, Molla Câmî (ö. 898/1492) ile karıştırılmaması için Câmî-i Rûmî, uzun süre Mısır'da bulunduğundan dolayı da Câmî-i Mısırî olarak anılmıştır. Latîfî, Molla Câmî'ye hizmet ettiğinden Câmî mahlasını aldığını belirtirse de (*Tezkire*, s. 116) yaşadıkları dönemler itibarıyla bu mümkün değildir. Latîfî'ye göre ise Kastamonulu, Riyâzî ve Âlî'ye göre ise Geliboluludur. Şuarâ tezkirelerinde (Kınalızâde, I, 245-246; Riyâzî, vr. 44^{a-b}) Davutpaşalı Câmî ile ve aynı mahlası taşıyan diğer bazı şairlerle karıştırılan Câmî-i Rûmî hakkında en doğru bilgi *Saâdetnâme* adlı kendi eserinin mukaddimesinde bulunmaktadır. Buna göre sipahi oğlanları zümresine mensup olan şair Kanûnî devrinde Mısır'da Hazine-i

Âmîre kâtipliği yapmıştır. Burada çıkan bir veba salgınında dört oğlunu birden kaybedince Kanûnî tarafından Kâbe'nin tamiri işine nezaret etmek üzere Mekke'ye gönderildi ve üç yıl süren tamir sırasında burada kaldı. Kanûnî zamanındaki bu ilk önemli tamirin 1551-1555 yılları arasında devam ettiği bilinmektedir. Görevinin sona ermesi üzerine İstanbul'a giden Câmî, padişah tarafından mükâfatlandırıldıktan sonra daha üst bir görevle Mısır'a döndü.

Bu dönemde Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin Kerbelâ Vak'ası'na dair *Ravzatü's-şühedâ'* isimli eserini *Saâdetnâme* adıyla tercüme ederek padişaha ithaf etti. Bu eseriyle İstanbul şairleri ve ulemâsı arasında daha iyi tanındığı gibi şöhreti de yayıldı. Belki de bu sebeple Mısır'da bir sancak beyliğine tayin edilerek mükâfatlandırıldı. Şair, Kınalızâde ve Riyâzî'nin verdiği bilgilere göre III. Murad zamanında da (1574-1595) bu görevi yürütmekteydi. Kaynaklarda ölüm tarihine rastlanmamakla beraber Mısır'da vefat ettiği bilinmektedir.

Mürettep bir divanı bulunmayan, şiirlerine çeşitli mecmualarda rastlanan Câmî'nin kaside, gazel ve müseddeslerinden güçlü bir şair olduğu ve divan şiiri-ne her yönüyle vâkıf bulunduğu anlaşılmaktadır. Bazı tezkirelerde yer almaması, İstanbul dışında yaşamasına ve divan tertip etmemesine bağlanabilir. Bir kısım şiirleri, Câmî mahlasını kullanan diğer şairlerin manzumeleriyle karışmıştır. Nitekim tezkirelerde örnek olarak kaydedilen şiirlerinden yalnız Riyâzî ve Kafzâde Fâizî'dekiler ona aittir. Şiirleri arasında "şem'" redifli kasidesiyle Habîbî'nin "dedim-dedi" redifli müseddesine yazdığı nazîre en tanınmış eserleri arasındadır. İlk olarak İsmail Hikmet Ertaylan onun bu nazîresini neşretmiş (*Hayat*, nr. 67, s. 5), daha sonra Sadeddin Nûzhet Ergun bu nazîre ile birlikte çeşitli mecmualardan derlediği bazı şiirlerini yayımlamıştır.

Câmî'nin en tanınmış eseri, *Saâdetnâme* adıyla yaptığı *Ravzatü's-şühedâ'* tercümesidir. Daha önce Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-süadâ'*da büyük ölçüde faydalandığı bu eserin tercümesinde gösterdiği başarı şaire asıl şöhretini sağlamıştır. Sade bir dille kaleme alınıp yer yer şairin duygularına tercüman olan manzum ve mensur ifadelerle süslenen *Saâdetnâme*, bazı Türk ve İran şairlerinin konuya uygun şiirleriyle de zenginleştirilmiştir. Eser aslına bağlı kalınarak on

bab halinde tercüme edilmiş, başında ve sonunda Kanûnî'yi öven parçalara yer verilmiştir. Kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eserin (TCYK, 455-458) bilinen en eski tarihli nüshası 986'da (1578) istinsah edilmiş olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Revan, nr. 1092). Ancak bu kütüphanedeki dört nüsha (Revan nr. 1092, 1361, 1497; Koğuşlar, nr. 1000) yanlış olarak Hacıhasanzâde Câmî'ye ait gösterilmiştir (Karatay, II, 77-78). Aynı şekilde Gölpınarlı da Mevlânâ Müzesi'nde mevcut bir *Saâdetnâme* nüshasını (nr. 5426) Hacıhasanzâde'nin eseri olarak zikretmiş (Katalog, III, 318), Karatay ise *Tercüme-i Ravzatü's-şühedâ* adıyla eserine aldığı bir başka nüshayı (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 290) Hasan Câmî-i Mısırî adına kaydetmiştir (Katalog, I, 367). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde de Câmî-i Mısırî adına kayıtlı üç yazma bulunmaktadır (TY, nr. 1702, 2374 [istinsah tarihi 999/1590-91], 3310). Ali Emîrî nüshası (Millet Ktp., nr. 326) yazı ve tezhip bakımından oldukça değerlidir. Eserin bir başka nüshası ise Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 3417).

BİBLİYOGRAFYA :

Latîfî, *Tezkire*, s. 116-117; Riyâzî, *Riyâzü's-suarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 44^{a-b}; Kınalızâde, *Tezkire*, I, 245-246; Muhammed Emin el-Mekkî, *Hulefâ-yı İzâm-ı Osmaniyye Hazretlerinin Haremeyn-i Şerifeyndeki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümâyunlarından Bâhis Târihi Bir Eserdir*, İstanbul 1318, s. 24; Köprülüzâde Fuad, "Habîbî", *DEFM*, VIII, nr. 5 (1932), s. 97; İsmail Hikmet [Ertaylan], "Habîbî", *Hayat*, nr. 67 (1928), s. 5; Ergun, *Türk Şairleri*, II, 900-902; TCYK, s. 455-458; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 367; II, 77-78; Gölpınarlı, *Katalog*, III, 318; TA, IX, 281; TDEA, II, 14.



MUSTAFA UZUN

CÂMİA

(bk. ÜNİVERSİTE).

CÂMIATÜ'd-DÜVELİ'İ-ARABİYYE

(bk. ARAP BİRLİĞİ).

el-CÂMIATÜ'İ-OSMÂNİYYE

Haydarâbâd'da 1918 yılında kurulan ve bugün de faaliyetini sürdüren üniversite.

Hindistan yarımadasında gittikçe yayılan Bâbürlü İmparatorluğu'nun yerine XIX. yüzyıl ortalarında İngiliz idaresinin hâkim olmaya başlamasıyla bir ta-

raftan İngilizce resmî dil olurken diğer taraftan İngiliz eğitim sistemi de uygulanmaya başlanmıştır. Fakat muhtar bir devlet olarak kalan Haydarâbâd Nizamlığı, kendi para birimi, gümrük, ulaşım, posta, ordu gibi müesseselerin yanı sıra resmî dili Farsça ile geleneksel eğitim sistemini de muhafaza etmiştir.

1856'da Başbakan Sir Sâlâr Cang, devletin en önemli eğitim müessesesi olan Dârülulûm'u kurdu. Burada düzenlenen imtihanlar sonunda kazanan öğrencilere bugünkü ilk, orta, lise, üniversite ve yüksek lisans dereceleri seviyesinde rüşdiye, münşî, mulvî, âlim, fâzıl ve kâmil derecelerinde diplomalar veriliyordu. 1884'te resmî dil Farsça'dan Urduca'ya çevrildi ve o tarihten itibaren halk arasında, Urduca eğitim yapan bir üniversitenin kurulması yolunda devamlı dile getirilen bir istek belirdi. 1911'de Nevvâb Mîr Osman Ali Han, Haydarâbâd nizamı olduğunda birtakım politik ve idarî reformlara girişti ve özellikle eğitime öncelik verdi. Bu arada Eğitim Bakanlığı himayesinde devletin en önemli şahsiyetlerinin katılmasıyla düzenlenen eğitim şûrasının 1 Mart 1915'te aldığı kararlarda sanat, bilim ve teknoloji alanlarında yüksek öğretimin Urdu dilinde yapılacağı belirtildi. Bu karar öğretmenler, öğrenciler ve bütün Haydarâbâd halkı tarafından desteklendi. Eğitim Bakanlığı tarafından Mîr Osman Ali Han'a sunulan bir dilekçe üzerine 26 Nisan 1917'de, nizamın adını taşıyacak olan Osmaniye Üniversitesi'nin temelini oluşturan bir karar yayımlandı.

Bundan sonra Eğitim Dairesi tasarına pratik bir şekil vermeye başladı. Öncelikle Urduca yüksek eğitim verebilmek için okul açmadan önce çeşitli konularla ve yeterli sayıda ders kitabına sahip olmak gerektiği konusu üzerinde duruldu ve bu amaç için iki yıllık bir hazırlık dönemi düşünüldü. İlk merhalede üniversitede okutulacak değişik konulardaki standart ders kitaplarının üstün nitelikli, konuyu öğretmeye yetenekli ve Urduca'ya hâkim bilim adamları tarafından tercüme edilmesine karar verildi ve 14 Ağustos 1917'de bir tercüme ve derleme bürosu kuruldu. 1950'ye kadar bu büroda 130 mütercim görev yapmış ve 400'den fazla kitap hazırlanmıştır. Mütercimler işe başladığında öncelikle ve önemli standart ilmi terimlerin hazırlanması problemi ele alındı. Bu noktada iyi düşünülmüş bir plan ve sistematik bir usul takip edildi. Matematik,

fizik, kimya, biyoloji, ekonomi gibi her bilim dalı için ayrı bir terim komisyonu oluşturuldu. Her komisyon o bilim dalının uzmanları ile dilcilerden meydana geliyordu. Bu komisyonlarda dile hâkimiyetlerinin yanı sıra konu hakkında da bilgi sahibi olan uzmanlar bu iki grup arasında köprü görevini üstlendiler. Böylece her birine önemli zaman ve çaba harcanarak 1917'den 1939 yılına kadar çeşitli konu ve bilim dallarında 55.000'e yakın Urduca teknik terim türetilti.

Urduca olarak yüksek öğretim 1918'de Dârülulûm Yüksek Okulu'nda hazırlık sınıfı ile başladı. O zamana kadar bir hükümet kuruluşu olan ve klasik eğitim metodu takip edilen okulda o yıl açılan hazırlık sınıfı Osmaniye Üniversitesi adı altında öğretime başladı. Hazırlık dönemi üç yıldır. Osmaniye Üniversitesi Koleji 28 Ağustos 1919'da 225 öğrenci ve yirmi beş öğretim üyesiyle sanat, bilim-fen ve dil alanlarında birkaç dalda sınıf açarak resmen öğretime başladı. 1919'da Hint yarımadasının tek gözlemevi olan Nizâmîye Rasathânesi de üniversiteye bağlandı. Üniversite daha sonraki yıllarda hızla gelişti. Başşehirdekilere ek olarak ülkenin diğer bölgelerinde de Osmaniye Üniversitesi'ne bağlı yüksek okul ve kolejler açıldı. Böylece Haydarâbâd Devleti, yarımada'nın diğer devlet ve eyaletlerindeki genel uygulamanın aksine bütün fakültelerin üniversitenin bir parçası olduğu Amerika ve Avrupa'nın "üniter" eğitim sistemini uygulamaya koydu. XIX. yüzyılda eğitime başlamış olan Dârülulûm, 1919'un başlarında üniversite ile birleştirilerek Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh gibi derslerin okutulduğu bir ilâhiyat fakültesi haline getirildi. Diğer fakültelerin öğrencilerine olduğu gibi İngilizce buranın öğrencileri için de mecburi ders haline getirildi. Derslerin standardı Hint yarımadasındaki diğer üniversitelerin üstünde tutulmuştu. Osmaniye Üniversitesi öğretim üyeleri mesleklerini sadece hayatlarını kazanmanın bir aracı olarak değil, bütün şevk ve enerjilerini adadıkları bir misyon olarak düşünen kişilerden oluşuyordu. Üniversite yönetimi de bütün yarımada'da bu vasıfları haiz elemanları bulabilmek için bir hayli çaba sarfetmiştir.

Osmaniye Üniversitesi 1943-1944 öğretim yılına kadar bütün birimleri ve personeliyle hükümete bağlı bir kuruluştu. Devletin en yüksek otoritesi olan nizam üniversitenin sahibi, başbakan rektörü, eğitim bakanı da rektör yardımcısı idi.

1943-1944 öğretim yılında rektör yardımcılığı bakanlıktan ayrıldı ve dünyanın diğer üniversitelerinde olduğu gibi öğretim üyeleri arasından müstakil bir yönetici seçilmeye başlandı.

Önceleri başşehir Haydarâbâd'da kiralanan birkaç binada eğitimini sürdüren üniversite, 1930'lu yıllarda şehrin banliyösündeki geniş bir arazide lojman ve öğrenci yurtlarıyla birlikte kurulan yeni kampüsüne taşındı. Organizasyonun tamamlanması ve ileri düzeyde çalışma ve araştırmaların gelişmesi bu dönemde gerçekleşti. Yine bu dönemde temel araştırmalar yapılan bir enstitü ile laboratuvarlar açıldı. Daha sonraki yıllarda, XIX. yüzyılda tesis edilmiş olan Dâiretül'-maârifin-nizâmîyye adlı yayın kuruluşu da üniversiteye bağlandı ve milletlerarası düzeyde faaliyete geçti. Zamanla Hint yarımadası ve diğer ülkelerdeki araştırmacı ve öğretim elemanları ile ilişkiler geliştirildi. Üniversite, eğitim dilinin Urduca olmasına rağmen dünya üniversiteleriyle eşit düzeyde kabul edildi; millî ve milletlerarası birçok konferansa ev sahipliği yaptı.

Osmaniye Üniversitesi kurulmadan önce Haydarâbâd'da Doğu bilimleri okutulan birkaç okul ve kolej ile İngilizce eğitim yapan bazı kurumlar bulunuyordu ve bu imkânlardan sadece belirli bir halk kesimi faydalanabiliyordu. Üniversite açılınca orta sınıf aileden birçok genç buradan mezun oldu; bunlar gazete ve dergilerde makaleler yazarak, kitaplar yayımlayarak ilmin ilerleyip gelişmesine katkıda bulundular. Ayrıca üniversitenin öğrenci ve mezunları okul dışında düzenlenen halk konferansları vasıtasıyla ekonomik, sosyal ve politik alanlarda ve ilmin her dalında topluma bilgi verdiler. Bu durum da halk arasında fikrî uyanışa ve çağdaşlaşmaya vesile oldu.

İngiliz yönetimi sırasında muhtar bir statüye sahip olan Haydarâbâd Nizamîliği, Pakistan ve Hindistan devletlerinin kuruluşu (14, 15 Ağustos 1947) sırasında da İngilizler'le yapılan özel bir anlaşmaya göre statüsünü muhafaza etti. Ancak Hindistan hükümeti bu durumu kabul etmeyip Haydarâbâd'a birleşme teklifinde bulundu. Teklifinin reddi üzerine de dört gün süren askerî bir harekâta yaklaşık 17 milyon nüfuslu bu devletin topraklarını ilhak etti. Ardından bölgenin yönetimini Hindistan ordusunun kumandanı üstlendi ve üniversitenin kanunu gereğince bu general rektörlüğe de getirilmiş oldu. Bu siyasî değişimin Os-

maniye Üniversitesi üzerindeki asıl etkisi ise devletin resmî dilinin Urduca'dan İngilizce'ye çevrilmesiyle birlikte üniversitenin ve ona bağlı bütün kuruluşların öğretim dilinin de İngilizce'ye dönürülmesi şeklinde kendini gösterdi. O tarihten itibaren üniversite aynı adla fakat eğitim dili İngilizce olarak öğretimi-ne devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Abul Hasan Ali Nadwi, *Muslims in India* (trc. Mohammad Asif Kidwai), Lucknow 1960, s. 97-98; W. C. Smith, *Modern Islam in India*, New Delhi 1979, s. 110-112; *Osmania University Administration Report 1948-49*, Hyderabad, ts., s. 66-67; A. Q. M. Shomsul Alam, "Urdu as the Medium of Instruction. A Cause Study of the Role of Osmania University, Hyderabad India", *Pakistan Journal of History and Culture*, IX/1, İslâmâbâd 1988, s. 27-35.



M. R. SİDDİQİ

CÂMIÜ'L-BEYÂN fi'l-KIRÂATI's-SEB'

(جامع البيان في القراءات السبع)

Ebû Amr ed-Dânî'nin
(ö. 444/1053)

kırâat-i seb'aya dair eseri.

Mukaddimesinde bazı kimselerin, bu ilme dair gereksiz tafsilât ve tekrarlardan uzak ve başka bir kaynağa ihtiyaç göstermeyecek kadar doyurucu bir eser yazmasını istemeleri üzerine bu kitabını telif ettiğini söyleyen Dâni eserinde kırâat ilminin usul ve fûrûu, rivayet ve tarikleri, sahih olan ve olmayan unsurları hakkında yeterli kadar bilgi verdiğini belirtmektedir.

Câmi'ü'l-beyân'ı rivayet eden Dâni'nin talebesi Ebû Dâvûd Süleyman b. Ne-câh, eseri hocasından Rebîülevvel 440'ta (Ağustos 1048) okuduğunu belirttiği-gine göre (*Câmi'ü'l-beyân*, s. 3) bu tarihten önce telif edildiği anlaşılan eser otuz üç babdan meydana gelmiştir. Bablar içindeki bölümler için "Zikr" başlığı kullanılmış, meselâ kıraat imamlarının adları, onlardan kıraat nakledenlerle ilgili bab incelenirken "Zikru Nâfi' el-Medenî", "Zikru ruvâtihi"... gibi alt başlıklara yer verilerek konunun anlaşılması kolaylaştırılmıştır. 1-31. bablarda el-ahru-fü's-seb'a*, kıraat imamlarının hal tercümeleri, onların hocaları, talebeleri, kıraat ilmindeki senedleri hakkında bilgiler verilmiş, *istiâze**, besmele ve Fâtiha sûresindeki kıraat farklılıkları, kıraat imamlarının genel başlıklar altında incelenebilecek usul ve ihtilâfları etraflıca ele alınmıştır. Eserde en geniş yeri alan 32. babda, her sürenin başına "Zikru ihtilâfihim fi sûreti..." başlığı konularak Bakara sûresinden Nâs sûresinin sonuna kadar, genel başlıklar altında incelenmesi mümkün olmayan kıraat ihtilâflarına ve bu ihtilâflarla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Farklı kıraatler açıklanırken de her bir ihtilâf konusu için "başka bir ihtilâf" anlamına "harf" kelimesi kullanılmıştır. 33. bab ise *kırâat-i seb'a** imamlarından İbn Kesîr'in (ö. 120/738) kıraatinde yer alan tekbir konusuna ve bu konudaki rivayetlerin incelenmesine ayrılmıştır.

İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a*'sından sonra bu konuda telif edilen kitaplar arasında önemli bir yeri olan

Câmi'ü'l-beyân
fi'l-kırâ'ati's-seb'in
ilk iki sayfası
(Nuruosmaniye Ktp.,
nr. 62)



ve daha sonraki müellifler için önemli bir kaynak olma vasfını kazanan Dâni'nin bu eserinde kıraat ihtilâflarıyla ilgili rivayetler Taberî'nin tefsir konusunda yaptığı gibi geniş şekilde bir araya getirilmiş ve bu ihtilâflar genelde sağlam ve **muttasıl*** senedlerle kıraat imamlarına kadar ulaştırılmıştır. Mukaddimede de belirtildiği üzere (*Câmi' u'l-beyân*, s. 4), kıraat imamlarının okuyuşlarıyla ilgili olarak çeşitli kaynaklarda mevcut bilgiler ve **semâ*** yoluyla gelen rivayetlerle yetinilmeyerek onların kıraatlerini tilâvet yoluyla kıraat eden ve aynı zamanda bunları uygulayan kurrânın rivayetleri esas alınmış ve kıraatin râvisi olarak yedi imamın her biri için bu vasıftaki kişiler seçilmiştir. İbnü'l-Cezerî ve Kâtib Çelebi eserde meşhur yedi imama dayanan 500'den fazla rivayet ve tarikin bulunduğunu zikretmekte ise de (*en-Neşr*, I, 61; *Keşfü'z-zunûn*, I, 538) bunların sürekli göz önünde bulundurulmuş ve dikkate alınanlar değil yer yer ve çok seyrek olarak zikredilen rivayet ve tarikler olduğu anlaşılmaktadır. Zira bizzat Dâni mukaddimesinde bu eserde kırk rivayetle 160 tarikin bir araya getirildiğini belirtmektedir (*Câmi' u'l-beyân*, s. 7).

Münkatı** bazı senedlerin de yer aldığı eserde (bk. a.e., Giriş [Atık], s. 69; a.e., s. 107) rivayet zincirinde mevcut zayıf râvilere dikkat çekilmiş, yanlışlara işaret edilmiş ve delilleri ortaya konulmuştur (meselâ bk. a.e., s. 443, 496, 515, 528, 534, 535-536, 622). Bu arada yer yer doğru veya yanlış olduğu belirtilmeden farklı okuyuşlar arasında tercihler yapılmıştır (meselâ bk. a.e., s. 514).

Eserde Dâvud b. Ebû Tayyibe'nin (ö. 223/838) *Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ'*, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbü'l-Me'ânî* ve yirmi beş imamın kıraatini ihtivâ eden *Kitâbü'l-Kırâ'ât*'i, İbn Sa'dân'ın (ö. 231/845) *Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ'*, el-Câmi' ve el-Mücerred'i, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Kırâ'ât*'i, Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ömer'in (ö. 349/960) *el-Faşl ve el-Beyân*'ı gibi zamanımıza ulaşmayan pek çok kaynaktan faydalanılmış ve iktibaslar yapılmış olması esere ayrı bir önem kazandırmıştır (bk. *Câmi' u'l-beyân*, s. 200, 224, 356, 444, 537, 548, 549, 592). Dâni bu eserlerde mevcut bilgi ve rivayetleri bize aktarmakla kalmamış, zaman zaman onları tenkit etmiş, tercihlerde bulunmuştur. İbnü'l-Cezerî'nin "bir benzeri telif edilmemiştir" dediği (*en-Neşr*, I, 61) ve Arap şirinden

bazı örneklerin şahid olarak kullanıldığı eserde (meselâ bk. *Câmi' u'l-beyân*, s. 55, 662), kıraat ihtilâflarının tesbitine esas olmak üzere, kıraat imamlarından gelen rivayetlerle bu konuda telif edilmiş kitaplar ve Hz. Osman'ın muhtelif şehirlerine gönderdiği mushaflar yanında zaman zaman İbn İsâ el-Küfî (ö. 130/747), Muhammed b. Seb'ün (ö. 212/827) ve Yahyâ b. Muhammed el-Uleymî (ö. 243/857) gibi bazı âlimlerin özel mushaflarından da faydalanılmış olması onun orijinalliğini daha da arttırmıştır (meselâ bk. a.e., s. 623).

Geniş muhtevası sebebiyle daha çok bir müracaat kitabı vasfını taşıyan eser üzerinde M. Kemal Atık Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir doktora çalışması yapmıştır. Atık Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 62) mevcut en eski yazma nüshayı esas alıp bu nüshadan istinsah edilmiş olan Kahire (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, I, 94) ve Bankipûr (Patna, I, 13, 110) nüshalarından da faydalanarak eserin edisyon kritiğini yapmış, buna Dâni'nin hayatı ve eserine dair 88 sayfalık bir de mukaddime eklemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Dâni, *Câmi' u'l-beyân* (doktora tezi, 1982, haz. M. Kemal Atık), EAÜİF Ktp., Giriş, s. 69, tür.yer.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 61; *Keşfü'z-zunûn*, I, 538; Brockelmann, *GAL*, I, 517; *Suppl.*, I, 719.



M. KEMAL ATIK

CÂMI'U'L-BEYÂN fî TEFİRİ'İ-KUR'ÂN

(جامع البيان في تفسير القرآن)

Muñnuddin el-İcî'nin

(ö. 905/1500)

Kur'an tefsiri

(bk. İCİ, Muñnuddin).

CÂMI'U'L-BEYÂN an TE'VİLİ ÂYİ'İ-KUR'ÂN

(جامع البيان عن تأويل آي القرآن)

İbn Cerîr et-Taberî'nin

(ö. 310/923)

Kur'an-ı Kerim tefsiri.

Zengin tefsir malzemesini bir araya toplayan eser, gerek daha sonraki tefsir çalışmaları gerekse ilmi ve tarihî tetkikler için çok değerli bir kaynak niteliğinde olup *Câmi' u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* ve *Tefsiru İbn Cerîr*, *Tefsirü't-Taberî* adlarıyla da bilinmektedir.

Talebelerinden Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil, Taberî'nin bu tefsirini kendileri-

ne 270 (883) yılında yazdığını söylediğine göre (Yâkût, XVIII, 62) eserin bu tarihten önce telif edildiği anlaşılmaktadır. Ebû Bekir b. Bâlûye, onun bu eserini talebelerine 283-290 (896-903) yılları arasında yazdığını söylemekte ise de (Hatîb, II, 164; Yâkût, XVIII, 42) bunun ayrı bir talebe topluluğu olduğu tahmin edilmektedir. Taberî, tefsirine yazdığı uzunca mukaddimede Kur'an-ı Kerim'in diğer sözlere olan üstünlüğü, Kur'an'ın Arap diliyle nâzil olduğunu, Kur'an'ın tefsiri ve te'vili, yedi harf (el-ahrufü's-seb'a**), Kur'an'ın re'y* ile tefsiri, Kur'an'ı tefsir eden sahâbîler, Kur'an'ın tefsir edilmesini hoş görenler ve görmeyenler, Kur'an ve sûrelerin isimleri, sûre ve âyetin mânaları gibi konuları işlemekte, özellikle Kur'an-ı Kerim'in indirildiği dil üzerinde durarak Kur'an'da Arapça'dan başka kelimeler bulunduğunu iddia edenlerin görüşlerini reddetmektedir. Taberî'ye göre Kur'an'da mevcut olduğu ileri sürülen yabancı kelimeler lafız ve mâna itibarıyla Arapça ile uyumuş, Kur'an'ın nüzlünden önce Arapçalaştırılmış kelimeler olup sayıları da çok azdır ve Kur'an'ın Arap diliyle nâzil olduğu gerçeğini zayıflatacak şeyler değildir.

Taberî eserinde önce Hz. Peygamber'den gelen haberleri, sonra sahâbe ve tâbiîlerin görüşlerine dayanır. Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde, Hasan-ı Basrî, İbn Cüreyc, Süddî, Abdürrezzâk, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ali b. Ebû Talha ve daha pek çok kişinin nakillerinden ve tefsirlerinden faydalanır. Kisâi, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ali el-Kutrub gibi Basra ve Kûfe lugatçı ve nahivcilerinin görüşlerine yer verir. Tarih kitaplarından da faydalanarak Vehb b. Münebbih, İbn İshak ve diğerlerinden nakillerde bulunur. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, Mukâtil b. Süleyman ve Vâkidî'den meşhur tarihinde istifade ettiği halde hadis tenkitçileri tarafından itham edilmeleri sebebiyle bunların rivayetlerini tefsirine almamıştır.

Tefsir etmek istediği âyete "el-kavlü fî te'vili kavlihî teâlâ" diye başlar ve daha sonra âyetin tefsirini yapar. O âyet hakkında Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîlerden gelen haberleri nakleder; bu rivayetleri kendi aralarında birbirine uygun olup olmama açısından tasnif eder. Âyeti âyetle ve sünnetle, eğer bunlar yoksa Arap dili kaideleriyle açıklamaya çalışır. Bu bakımdan onun bu eseri naklî (rivayete dayalı) tefsirler türüne girer-

se de tenkit ve tercihlere yer verilmiş olması ona ayrı bir özellik kazandırır.

Taberî Kur'an âyetlerini sadece re'y ile açıklamaktan kaçınmış ve bu şekilde hareket edenlere karşı çıkmıştır. Bir kimşenin Hz. Peygamber'den gelen bir nas veya ona delâlet edecek bir husus bulunmadıkça Kur'an'ı tefsir etmesini doğru bulmaz. Bu kişinin re'yinde isabet de etse hata etmiş olacağını söyler. Taberî bu görüşünü, Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve hadisçiler tarafından **garîb*** olarak değerlendirilen, "Kim Kur'an hakkında kendi re'yiyle söz söylerse, isabet etmiş de olsa, hata yapmış olur" (Ebû Dâvûd, "İlm", 5; Tirmizî, "Tefsîr", 1) hadisiyle teyit etmeye çalışır.

Hadis ilmine vâkıf olan ve hadis tenkitçilerince de güvenilir bir âlim sayılan Taberî, tefsirinde yer verdiği rivayetlerin isnadlarını genellikle tam olarak ve titizlikle zikreder; hatta bazı râviler hakkında bilgiler verir ve râvinin adını unutmuşsa bunu da açıkça söyler (meselâ bk. *Câmi' u'l-beyân*, I, 32). Ancak zaman zaman ilk şeyhinin adını zikretmeden, "had-desenî ba'zu ashâbinâ" diyerek rivayette bulunduğu da olur. Dil yönünden kelimelerin sözlük anlamları üzerinde durur ve onların Arap dilindeki kullanışlarını inceler. Sarf ve nahiv meselelerinde Basra ve Küfe âlimlerine dayanır. Ancak genelde Küfe nahivcilerinin görüşlerini tercih eder. Zaman zaman kelimelerin i'rabları üzerinde önemle durur ve nahivcilerin mânâyı açıklayıcı mahiyeteki görüşlerine yer verir. Kelimelerden kastedilen mânâyı açıklamak için bazan şairin adını zikrederek, bazan da zikretmeden eski Arap şiirlerinden bol miktarda örnekler (şevâhid) getirir.

Aynı zamanda bir kıraat âlimi olan Taberî, yeri geldikçe kıraat ihtilâflarına işaret eder ve bunlar arasında tercihler yapar. Bu tercihlerinde genellikle Küfe kurâsının okuyuşlarını dikkate aldığı görülür. Bazan da her iki kıraati uygun bulunduğundan tercihi okuyuculara bırakır (meselâ bk. *Câmi' u'l-beyân*, IV, 328-329; VIII, 351). Zaman zaman "cedelciler" diye adlandırdığı kelâmcıların görüşlerini ele alıp tartışan Taberî esas olarak Selefiyye görüşünü benimser (el-Hüfî, s. 140). Fıkıhta ise müstakil bir mezhep sahibi olup (Abdülhalim Mahmûd, s. 39) bu sahada ayrı eserler vermiş olmasına rağmen tefsirinde bilhassa ahkâm âyetlerinde fikhî görüşlere yer verir. Burada önce âlimler ve mezhepler arasındaki tartışmaları nakleder, sonra bunlardan

tercih ettiğine işaret eder; bu görüşlerden hiçbirini beğenmiyorsa kendi görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koyar.

Taberî, tefsirinde pek fazla olmasa da İsrâiliyat'a yer vermiştir. Genellikle bu gibi haberlerin isnadı Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc, İbn İshak ve Süddî'ye dayanmaktadır. Tarihinde daha çok olan bu tür rivayetleri Taberî sadece bir haber olarak nakletmiş, isnadlarını vererek bunları değerlendirmeyi genellikle okuyucuya bırakmıştır.

Taberî'nin eseri, gerek ilk devirlere ait olan ve günümüze intikal etmemiş bulunan tefsirlere ulaşmak, gerekse lûgat, tarih, fıkıh, kıraat, kelâm, nahiv ve eski Arap şiiri konularında araştırma yapmak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynaktır. Eserin önemi sadece bu devirlere ait bilgi ve haberleri toplayıp daha sonraki nesillere aktarmasında değil, aynı zamanda değerli bir âlim olan müellifinin görüş ve tercihleriyle daha da zengin bir kaynak haline gelmiş olmasındadır. Bu bakımdan onun naklî tefsirin en mükemmel ve hacimli örneğini teşkil ettiğini söylemek gerekir. Nitekim İbnü'l-Kiftî bu eserden daha büyük ve faydalı bir tefsir görülmeyişi söyler. Süyûtî de bunu tefsirlerin en değerlisi olarak nitelendirir (*İnbâhû'r-ruvât*, III, 89; *el-İtkân*, IV, 212; *el-Hüfî*, s. 157).

Noeldeke'nin 1860'lı yıllara kadar tam bir yazma nüshasının bulunmadığına işaret ederek, "Bu kitap elimizde olsaydı daha sonra yazılmış tefsir kaynaklarının hepsinden müstağni olurduk" (bk. Goldziher, s. 108) dediği Taberî tefsiri, nâşir Mustafa b. Muhammed el-Bâbî el-Halebî'nin anlattığına göre (bk. *Fihrist*, s. 2), Necid emîrlerine ait özel bir nüsha esas alınarak Mısır'daki Hidiv ve Halep'teki Ahmedîyye kütüphanelerinde mevcut nüshalarla karşılaştırılmış ve eser Ezher âlimlerinden bir heyet tarafından tashih edilerek kenarında Nizâmeddin Hasan b. Muhammed en-Nisâbü'rî'nin (ö. 850/1446) *Tefsîru garâ'ibi'l-Kur'ân ve reğâ'ibi'l-furkân* adlı eseri olduğu halde fihristle birlikte otuz bir cüz olarak basılmıştır (Kahire 1321). Daha sonra bu matbu nüsha Hidiv Kütüphanesi'nde mevcut yazma nüsha ile tekrar karşılaştırılıp gerekli tashihler yapıldıktan sonra Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi Paşa'nın himaye ve desteğiyle otuz cüz olarak tekrar basılmıştır (Kahire 1323-1330). Eser için Hermann Haussleiter *Register zum Qur'ânkommentar des Tabarî* adıyla

bir fihrist hazırlamıştır (Strassbourg 1912). *Câmi' u'l-beyân* Mustafa es-Sekkân'ın tahkikiyle Mustafa el-Bâbî el-Halebî müessesesi tarafından otuz cüz halinde iki defa daha basılmıştır (Kahire 1373-1376/1954-1957). Son olarak Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir kardeşler, eserin matbu ve Kahire'de mevcut yazma nüshalarını, ayrıca daha sonraki tefsir kaynaklarında Taberî'den nakledilen metinleri karşılaştırarak eserin yaklaşık üçte birini (Enfâl sûresinin 47. âyetine kadar) tahkik ve tahrîc edip on üç cilt halinde basmışlardır (Kahire 1955-1958) bu ortak çalışma Ahmed Muhammed Şâkir'in 1958'de ölümü üzerine Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından tek başına sürdürülmüş, o tarihten bu yana üç cilt daha (İbrâhîm sûresinin 27. âyetinin sonuna kadar) neşredilmiştir (Kahire 1958-1969).

Muhtasarları ve Tercümeleri. *Câmi' u'l-beyân*, Ebû Yahyâ Muhammed b. Sumâdih et-Tücbî (ö. 419/1028) tarafından *Muhtasar min Tefsiri'l-İmâm et-Taberî* adıyla ve eserdeki **garîbü'l-Kur'ân*** la ilgili metin ve açıklamaların bir araya getirilmesi suretiyle ihtisar edilmiştir. Yazma bir nüshası San'a'da (Mütevekkiliyye Ktp., nr. 107, 242 varak) bulunan eserin birinci cüzü Muhammed Hasan ez-Zeffî'nin tahkikiyle el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme tarafından Kahire'de neşredilmiştir (bk. Muhammed Abdülganî Hasan, s. 5). Fuat Sezgin bu muhtasarın bir heyet tarafından Farsça'ya tercüme edildiğini söylerse de (GAS, I, 328) Farsça'ya tercüme edilen eserin Tücbî'ye ait olan bu eser değil Sezgin'in müellifi meçhul olarak kaydettiği aşağıdaki muhtasar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eser Mansûr b. Nûh es-Sâmânî'nin (ö. 366/977) emriyle kurulan bir heyet tarafından senedleri, bazı rivayet ve haberleri çıkarılarak Farsça'ya tercüme edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan ve *Terceme-i Tefsîr-i Taberî* adını taşıyan eser Habîb Yağmâî tarafından yedi cilt olarak neşredilmiştir (Tahran 1339 hş./1960). İşte Fuat Sezgin bu eseri müellifi bilinmeyen bir muhtasarın tercümesi olarak zikretmekte ise de bu Farsça eserin Arapça muhtasar bir aslından söz etmenin doğru olmadığı, *Câmi' u'l-beyân*'ın Bağdat'tan getirilen Arapça nüshasının bir heyet tarafından ihtisar edilerek doğrudan Farsça'ya tercüme suretiyle meydana getiril-

diği anlaşılmaktadır (bk. Kerâmet Ra'nâ Hüseyinî, s. 646-650). Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Sâlih Ahmed Rızâ'nın birlikte yaptıkları ihtisar çalışması ise *Muhtaşaru Tefsîri't-Taberî* adıyla iki cilt olarak basılmıştır (Beyrut 1403/1983).

Câmi'u'l-beyân J. Cooper tarafından giriş ve notlar ilâvesiyle İngilizce'ye de muhtasar olarak tercüme edilmiştir. W. F. Madelung ve A. Jones tarafından *The Commentary on the Qur'an, Being an Abridged Translation of Jami' al-Bayan 'an ta'wil al-Qur'an* adıyla neşredilmekte olan bu tercüme, *Câmi'u'l-beyân*'ın Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir baskısına dayanılarak yapılmış, Kur'an âyetlerinin tercümesinde genellikle Arbery, bazan da M. Pickthall'ın İngilizce Kur'an tercüme-leri esas alınmıştır. Tamamı beş cilt olarak planlanan bu çalışmanın Bakara sûresinin 103. âyetine kadar gelen birinci cildi yayımlanmıştır (Oxford 1987). *Câmi'u'l-beyân*'ın Pierre Godé tarafından yapılan ve ilk cildi Paris'te 1983 yılında basılan muhtasar Fransızca tercümesinin de (*Commentaire du Coran, Abrégé, traduit et annoté*) şimdiye kadar üç cildi basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Dâvûd, "İlm", 5; Tirmizî, "Tefsîr", 1; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 291-293; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 162-168; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, VI, 170; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XVIII, 40-94; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 89-90; Zehebî, *Tezkiretül-huffâz*, II, 710-716; a.mif., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 498-499; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 106-108; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 100-103; Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 212; Keşfü'z-zunûn, I, 437; Mustafa b. Muhammed el-Bâbî el-Halebî, *Fihrist*, Kahire 1321, s. 2; Serkis, *Mu'cem*, II, 1231; Brockelmann, *GAL*, I, 149; *Suppl.*, I, 217; Sezgin, *GAS*, I, 323-328; E. Montet, *Le Coran (Introduction)*, Paris 1949, s. 59; I. Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsîri'l-İslâmî* (trc. Abdülhalim Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 107-120; M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire 1381/1961-62, I, 205-224; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *et-Taberî*, Kahire 1390/1970, s. 85-172; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, I, 363-368; M. Abdülhalim Mahmûd, *Menâhicü'l-müfessirîn*, Kahire 1978, s. 39-46; Ma'a'l-Mektebe, s. 372-374; Kerâmet Ra'nâ Hüseyinî, "Nüs-şa-i Kühen ez Terceme-i Tefsîr-i Taberî", *Yagma*, XX/12, Tahrân 1346 hş., s. 646-650; Muhammed Abdülğani Hasan, "Ahdeşi mâ nü-şire fi'l-mahtûâtü'l-'Arabîyye", *Mecelletü'l-Kitâbi'l-'Arabî/Arabic Book Journal*, sy. 53, Kahire 1971, s. 5; Ahmed Hattâb el-Ömer, "et-Taberî en-Nahvî el-Kûfî min hilâli tefsîrih", *Âdâbü'r-râfidîn*, IX, Musul 1978, s. 235-263; Fikret İşıtan "Taberî", *İA*, XI, 595.



İSMAİL CERRAHOĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CÂMIU BEYÂN'I-İLM

(جامع بيان العلم)

İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî'nin
(ö. 463/1071)
ilim, ilim tahsili ve
eğitim öğretim konularına dair
rivayetleri toplayan eseri.

Tam adı *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlîhî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*'dir. Müellif mukaddimesinde belirttiğine göre kendisinden, ilmin mâna ve ehemmiyeti, ilim yolunda sarfedilen çabaların değeri, tartışmanın ilmîliği, Allah'ın dini hakkında bilmeden konuşmanın uygun olmadığı, delilsiz hüküm vermenin haram olduğu, tartışmanın âdâbı, taklidin câiz görüleni ve haram olanı gibi konularda bir kitap yazması istenmiş, o da öncelikle ilim öğrenmenin âdâbını inceleyerek bu eserini kaleme almıştır.

Bir mukaddimeden sonra altmış dokuz bab ve on bir faslın yer aldığı eserde her ne kadar temel konular ana başlık halinde gösterilmemişse de müellifin bazan "câmi" başlığı altında zikrettiği belli başlı bölümler şunlardır: İlimin her müslümana farz oluşu, ilmin ve âlimin fazileti, ilim tahsilinde dikkat edilmesi gereken noktalar, ilmi yayma, eğitim ve öğretimde hoca ve talebenin dikkat etmesi gereken prensipler, ilimle amel etme, ulemânın ihtilâflarında dikkate alınacak hususlar. *Câmi'u beyânî'l-ilm*'de Hz. Peygamber başta olmak üzere ashap, tâbiîn ve daha sonraki İslâm büyüklerinin ilim, ilim tahsili, eğitim ve öğretim konuları etrafındaki tavsiye ve tecrübeleri senedleriyle birlikte tesbit edilmiştir.

İlim konusu öteden beri gerek hadis kitaplarının bir bölümü olarak gerekse müstakil eserler halinde işlenegelmştir. Nitekim çeşitli hadis kitaplarında bu konu "Kitâbü'l-ilm" başlığı altında ele alındığı gibi Ebû Hayseme Züheyr b. Harb tarafından *Kitâbü'l-ilm* adıyla müstakil bir eserde de işlenmiştir (nşr. ve trc. Salih Tuğ, İstanbul 1984). Hatîb el-Bağdâdî de *Takyîdü'l-ilm*, *Şerefü aşhâbî'l-hadis* ve *el-Câmi' li-ahlâkür-râvî* adlarını taşıyan üç eserinde bu konuları daha geniş bir şekilde ele almıştır. Bu dönemde eserlerin bölüm başlıklarında ve ayrıca kitap isimleri arasında geçen "ilim" kelimesinin genellikle "hadis" mânasında kullanıldığı dikkati çekmektedir. Yine bu eserlerde "er-rihle fi tale-

bi'l-ilm" ifadesi, genel anlamda yapılan ilim yolculuklarından ziyade hadis tahsil etmek maksadıyla yapılan seyahatler için kullanılmıştır.

Ahmed b. Ömer el-Mahmesânî el-Beyrûtî tarafından önce *Muhtaşaru Câmi'i beyânî'l-ilm* adıyla senedleri zikredilmeksizin (Kahire 1320), daha sonra da senedleriyle birlikte (I-II, Kahire 1346, 1368) yayımlanan eserin başka neşirleri de vardır (I-II, Kahire 1388/1968 [nşr. Abdurrahman Muhammed Osman]; I-II, Kahire 1978 [nşr. Abdülkerîm el-Hatîb]; I-II, Beyrut, ts.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, Kahire 1368/1948; Serkis, *Mu'cem*, I, 159-160; II, 1702.



ALİ YARDIM

CÂMIU'L-ELHÂN

(جامع الالحان)

Abdülkâdir-i Merâgî'nin

(ö. 838/1435)

mûsiki nazariyatına dair temel eseri.

Hepsi mûsiki konusunda altı eseri bulunan Abdülkâdir-i Merâgî kitaplarını, H. G. Farmer'in bildirdiğine göre, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Or., nr. 1175) Türkçe *Kitâbü'l-Edvâr* dışında (IA, I, 84) dönemin ilim dili olan Farsça ile yazmıştır. Ancak bu eser incelendiğinde Merâgî'nin diğer kitaplarından tamamen farklı bir üslup ve muhteva ile karşılaşmakta, bu da kitabın Merâgî'ye ait olduğu görüşünü oldukça zayıflatmaktadır. Gittikçe olgunlaşmak üzere birbirlerini tamamlayan bu eserlerin en meşhurları *Câmi'u'l-elhân* ve *Maķâşidü'l-elhân* olup *Maķâşidü'l-elhân* diğerlerinin özeti sayılabilir.

Merâgî, mûsiki nazariyatının en değerli eserleri arasında yer alan *Câmi'u'l-elhân*'ı 1405 yılında Semerkant'ta yazmış ve oğlu Nûreddin Abdurrahman'a ithaf etmiştir. Eser yazıldıktan sekiz yıl sonra müellif tarafından yeniden gözden geçirilerek bazı ilâvelerle 1415'te Timurlular Devleti'nin üçüncü hükümdarı Sultan Şâhruh'a, 1418'de de onun oğlu Gıyâseddin Baysungur'a ayrı ayrı ithaflarla sunulmuştur.

Eser bir mukaddime, on iki bab ve bir hâtmeden oluşmaktadır. Müellifin, küçük yaşta çeşitli ilimler tahsil ettikten sonra mûsikiye yöneldiğini, kendisinden önce bu konuda yapılan çalışmaları inceleyerek bilgisini ilerlettiğini, eserini oğulları Nûreddin Abdurrahman ve Ni-

zâmeddin Abdürrahim'e mûsiki ilmini öğretmek maksadıyla kaleme aldığını ifade ettiği giriş kısmından sonra beş fasıldan meydana gelen mukaddime yer alır. Mukaddimede mûsikinın tarifi, ortaya çıkışı, konusu ve gayesi ele alınmıştır. Mûsiki nazariyatının ana konularını işleyen on iki bablık asıl kısım ise toplam kırk üç fasıldan meydana gelir. Burada incelenen konular şu şekilde özetlenebilir: Savt ile nağmenin tarifi ve meydana gelmesi, nağmenin işitilmesi, tesiri ve ondaki tizlik ve pestlik sebepleri; desâtînin (mûsiki aletindeki teller üzerinde parmak ucunun yerleri) taksimi; Safiyyüddin Abdülmü'min'in sistemine ve bir başka sisteme göre on sekiz sesin elde edilmesi; mûsiki aletlerinde perdeleri meydana getiren telin boyu ve en az iki ses arasındaki tizlik ve pestlik farkını gösteren buutların nisbetleri, birleştirilmesi, cinsleri, sayıları ve tasnifi; dörtlü ve beşlilerin uyumlu şekilleri; birinci ve ikinci tabakadaki kısımların birleştirilmesinden meydana gelen devirler. Daha sonra iki, üç, dört ve beş telin pozisyonları ile meşhur devirler (on iki makam), devirlerin tabakaları, Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Safiyyüddin'e ve Abdülkâdir'in her ikisine cevapları ile bazı itirazları yer almaktadır. Ardından meşhur devirlerin topluca gösterilmesi, uyumlu nağmelerin Arapça ve Yunanca isimleri, âvâze ve şubelerle perdelerin münasebetleri, udda güç pozisyonlar ve udla icranın kaideleri, hânende olacıkların ses eğitimi, yakın ve uzak anlamlı terkipler, altı parmağı kullanma yolları ve mûsiki form-

ları gibi konular işlenmiştir. Mûsiki usullerine ait bilgilerin yer aldığı on birinci babda müellifin yaşadığı devirde ve daha önceki dönemlerde kullanılan usullerle kendi buluşu olan usuller açıklanmıştır. Hâtimede ise mûsikide şed konusu, mûsiki öğrenmeye başlayanların uyması gereken meclis âdâbı, mûsikide meleke kazanma yolları, kökler (Türk, Moğol ve Hitaylar tarafından çalınan mûsiki parçaları), meşhur mûsikişinaslar ele alınmıştır.

Câmi' u'l-elhân'ın üçü İstanbul'da, üçü de Avrupa kütüphanelerinde olmak üzere altı nüshası tesbit edilmiştir. İstanbul'daki nüshalardan ikisi Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3644, 3645). İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı olan (Belediye Yazmaları, nr. 0.57) nüshanın XX. yüzyılın başlarında Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki nüshadan (nr. 3645) istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Avrupa'daki nüshalar ise Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde kayıtlı iki nüsha ile (biri Marsh, nr. 282) Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (Supplément, nr. 1774) yazmalardır. Bunlar arasında Nuruosmaniye (nr. 3644) ve Oxford Bodleian (Marsh, nr. 282) kütüphanelerinde bulunan nüshalar müellif hattı olup Safer 818 (Nisan 1415) tarihini taşıyan ilkinin Merâgî Sultan Şâhrûh'a, diğerini Muharrem 808'de (Temmuz 1405) kendi oğlu Nûreddin Abdurrahman'a ithaf etmiştir. Daha sonra gözden geçirdiği bu nüshaya bazı ilâveler yapmıştır. Oxford Bodleian'deki ikinci nüsha ise (bk. Ahmed Münzevî, s. 3892, kütüphane numarası ve-

rilmemiştir) Sultan Şâhrûh'un oğlu Bay-sungur Mirza'ya ithaf edilmiştir. *Câmi' u'l-elhân*'ın Paris nüshası, 16 Rebîülevvel 1067 (2 Ocak 1657) tarihinde Ali b. Lâçin Mahmûdî Muhammedî tarafından İsfahan'da istinsah edilen, ilk üç babı eksik bir yazmadır. Baron Rodophe D'erlanger, Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 828) bir *Câmi' u'l-elhân* nüshasından söz ediyorsa da bu eserin yukarıda belirtilen aynı bölümdeki (nr. 282) nüsha olduğu ve bir dizgi hatası sonucu numarasının yanlış verildiği anlaşılmaktadır.

Câmi' u'l-elhân, Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalardan biri (nr. 3644) esas alınarak bazı açıklamalarla birlikte Takî Bîniş tarafından neşredilmişse de (Tahran 1366 hş./1987) eserin tenkitli yeni bir neşrine ihtiyaç vardır.

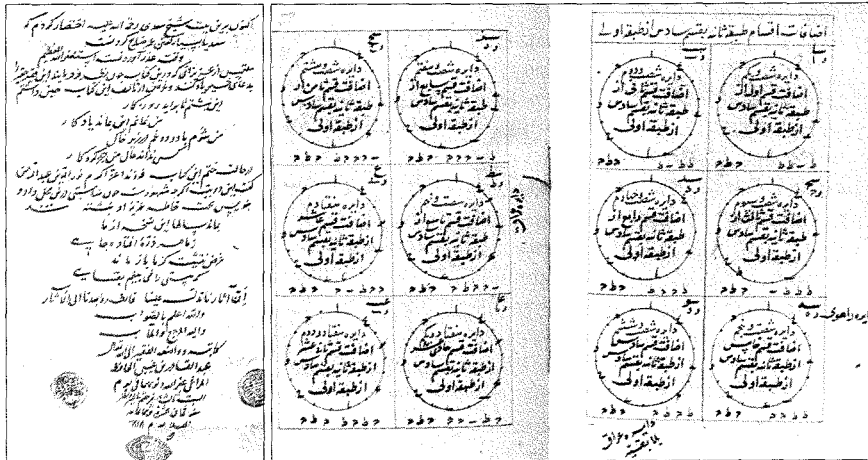
BİBLİYOGRAFYA:

Abdülkâdir el-Merâgî, *Câmi' u'l-elhân* (nşr. Takî Bîniş), Tahran 1366 hş./1987; Ethé, *Catalogue*, I, 1058-1060; Blochet, *Catalogue*, IV, 336-337; Baron Rodolphe D'erlanger, *La Musique Arabe*, Paris 1949, V, 398; M. Kemal Özergin, "Hâce Abdülkâdir Marâgî'nin Manzum Bir Arzihâlî", *Kemal Çığ'a Armağan*, İstanbul 1984, s. 133, 139; Muhammed Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Mikrofilmhâ-yi Kütübhâne-i Merkezi-i Dânişgâh-ı Tahrân*, Tahran 1348 hş., s. 261; a.mlf., "Mûsikî-nâmehâ -4-", *Hüner u Merdum*, sy. 148, Tahran 1353 hş., s. 72-73; Münzevî, *Fihrist*, s. 3892; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900)*, München 1979, s. 171-172; Murat Bardakçı, *Marağalı Abdülkâdir*, İstanbul 1986, s. 139-142; Henry George Farmer, "The Organ of the Ancients", *Studies in Oriental Music*, II, Frankfurt 1986, s. 416-417; a.mlf., "Abdalqâdir Ibn Gaibî on Instruments of Music", a.e., s. 605-607; a.mlf., "Abdülkâdir", *İA*, I, 83-84.



NURİ ÖZCAN

Câmi' u'l-elhân'ın müellif hattı nüshasının son sayfası ile diğer bir nüshasının iki sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3644 ve 3645, vr. 58^r-59^r)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CÂMIU'İ - EZHER

(bk. EZHER).

CÂMIU'İ - FUSÜLEYN

(جامع الفصولين)

Bedreddin Simâvî'nin
(ö. 823/1420)
İslâm hukukuna dair
Arapça eseri.

Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin (ö. 632/1235) *el-Fuşûl'ü* ile Zeynüddin el-Mergînânî'nin (ö. 670/1271) *Fuşûlül-ihkâm fî uşûlil-ahkâm* adlı eserinin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Müellif bu iki eseri özetlerken bunlarda bulunan

tekrar ve ayrıntıları, ayrıca Merginânî'nin *Fuṣūlū'l-ihkâm*'ındaki "Ferâiz" bölümünü eserine almamış, gerekli gördüğü yerlerde ise ilâvelerle bulunarak kendi görüşünü belirtmiştir. *Câmi' u'l-fuṣūleyn* bu iki eserin dörtte bir hacminde olup kırk fasıldan ibarettir.

Hem muamelât hem de yargılama hukukuyla ilgili önemli konulara yer veren *Câmi' u'l-fuṣūleyn*, özellikle kazâ ve fetva ile ilgili meseleleri ele alması sebebiyle uzun süre müftü ve kadıların müracaat kitabı olmuş, *Mecelle*'nin de kaynakları arasında yer almıştır. Hanefî mezhebinden olan müellifin hukukî meseleleri serbestçe tartışması ve otorite kabul edilen klasik müelliflerin bazı görüşlerine itiraz etmesi dikkatleri üzerinde toplamış, sonraki devirlerde yazılan bazı eserlerde müellifin bu itirazları tartışma konusu olmuştur. Bunlardan Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin (ö. 924/1518) *el-Es' ile ve'l-ecvibetü'l-müte'allika bi-Câmi' i'l-fuṣūleyn* (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 97), Zeynüddin b. Nüceym'in (ö. 970/1563) *Câmi' u'l-fuṣūleyn*'e yaptığı hâşiye (Brockelmann, II, 402) ve Nişancızâde Muhyiddin Mehmed'in (ö. 1031/1622) *Nûrû'l-ayn fi ıslâhi Câmi' i'l-fuṣūleyn* adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 127) önemli olanlardır. *Câmi' u'l-fuṣūleyn*'de ele alınan konuları yeniden tertip eden Nişancızâde, ayrıntılı bulduğu bilgileri çıkararak bazı yeni ilâveler yapmıştır. Necmeddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1670) *Câmi' u'l-fuṣūleyn*'in kenarına kaydettiği hâşiyeyi temize çekerek ayrı bir eser haline getirmiş ve kitabına *el-Le'âli'd-dürriyye fi'l-fevâ'id-i-Hayriyye* adını vermiştir.

Câmi' u'l-fuṣūleyn, Üsrüşenî'nin *Câmi' u's-şığâr* (*Ahkâmü's-şığâr*), Zenbilli Ali Efendi'nin *Âdâbü'l-evsryâ* adlı eserleri ve Necmeddin er-Remlî'nin *el-Le'âli'd-dürriyye*'siyle birlikte iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1300). Eserde kaynaklara işaret için kullanılan harflerle hangi kitapların kastedildiğini gösteren bir cetvel I. cildin baş tarafına konmuştur. Bulak 1301 baskısının kenarında da Remlî'nin hâşiyesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Bedreddin Simâvî, *Câmi' u'l-fuṣūleyn*, Kahire 1300, I-II; *Keşfü'z-zunûn*, I, 566-567; Serkis, *Mu'cem*, I, 210; Brockelmann, *GAL*, II, 290-291, 402; *Suppl.*, II, 315.



ALİ BARDAKOĞLU

el-CÂMI'U'L-KEBİR

(bk. el-HAVÎ).

el-CÂMI'U'L-KEBİR

(الجامع الكبير)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin

(ö. 189/805)

"zâhirü'r-rivâye" diye bilinen
ve Hanefî mezhebinin
ana kaynaklarını oluşturan
altı eserinden biri.

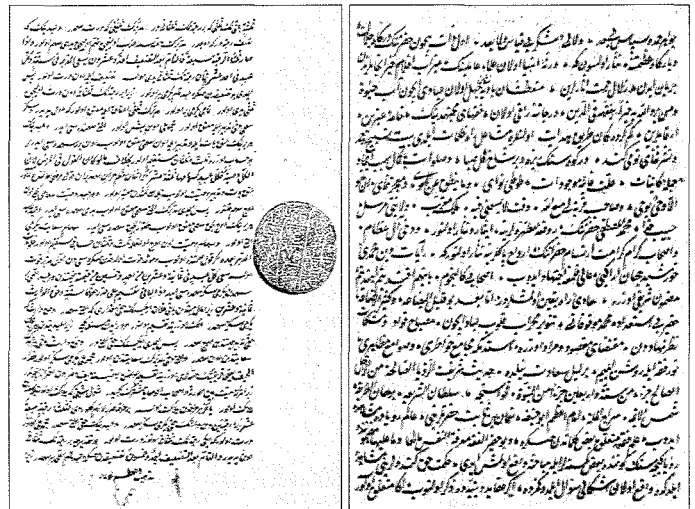
el-Câmi' u's-şâgîr'de sadece hocası Ebû Hanîfe'den Ebû Yûsuf vasıtasıyla gelen görüşleri bir araya getiren Şeybânî, *el-Câmi' u'l-kebîr*'i bizzat kendisi telif etmiştir. Eseri yazdıktan sonra tekrar gözden geçirmiş, bazı bablar ve meseleler ilâve ederek daha hacimli ve kapsamlı hale getirmiştir. Ebû Hafs el-Kebîr, Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî, İbn Semâa ve diğer bazı talebeleri tarafından rivayet edilen *el-Câmi' u'l-kebîr*'de müellif meseleyi ve hükmünü söylemekle yetinir, hükmün dayandığı delillere yer vermez. Eseri şerhedenlerden Cemâleddin el-Hasîrî (ö. 1238), *et-Taḥrîr* adlı şerhinde her konu başlığından sonra o konuda Şeybânî'nin dikkate aldığı ana prensibi zikretmektedir. Eserde delillere yer verilmemesine karşılık Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasında görüş ayrılığı bulunan konulara işaret edilmiştir. Ayrıca meselelerin özet halinde bile olsa bütün yönleriyle ele alınmadığı, konuyla ilgili sadece bazı meselelere yer verildiği dikkati çekmektedir. Meselâ "Bâbü's-salât" ile başlayan kitapta bu başlık altında sadece üç meselenin hükmü zikre-

dilmiştir. Eserde genel olarak ibadet konuları çok kısa tutulmuş, buna karşılık muamelât nisbeten genişçe ele alınmıştır.

el-Câmi' u'l-kebîr üzerinde şerh ve ihtisar mahiyetinde birçok çalışma yapılmış, ayrıca eser manzum hale de getirilmiştir. Kâtib Çelebi bu kitaba şerh yazan kırktan fazla kişinin adını sayar (*Keşfü'z-zunûn*, I, 568-570). Yazma nüshaları bugüne ulaşan başlıca şerhlerin müellifleri şunlardır: Ebû Bekir el-Cesâs, Ahmed b. Mansûr el-İsbicâbî, Şemsüleimme es-Serahsî, Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz, Hâherzâde, Rükneddin el-Kirmânî, Alâeddin el-Üsmendî, Ebû Nasr el-Attâbî ve Cemâleddin el-Hasîrî. Ahmed b. Ebû'l-Müeyyed en-Nesefî tarafından manzum hale getirilen *el-Câmi' u'l-kebîr*'i Ebû Nasr el-Attâbî ve Muhammed b. Abbâd Hilâtî de ihtisar etmişlerdir. Hilâtî'nin meşhur muhtasarına yapılan ve yazmaları bugüne ulaşan önemli şerhler arasında İbn Balabân el-Fârisî, Mes'ûd b. Muhammed el-Gucduvânî, Ekmeleddin el-Bâbertî ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin şerhleri zikredilebilir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 423-428). Hilâtî'nin muhtasarının bir kısmı Mevkûfâtî Muhammed Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilerek şerhedilmiş olup bir nüshası *Kitâbü Tercemei Telhîsi'l-Câmi' i'l-kebîr* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 719).

Haydarâbâd'da neşredilen kitabın (1356) Beyrut'ta ofset baskısı yapılmıştır (1399). Eseri neşre hazırlayan Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul'da Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi), Kahire'de Dârü'l-kütübü'l-Misriyye ve Tonk'ta Abdürrahim Sâhib-

Hilâtî'nin
el-Câmi' u'l-kebîr
muhtasarının
Mevkûfâtî
tarafından
yapılmış
Türkçe
tercüme ve
şerhinin
ilk ve son
sayfaları
(Süleymaniye Ktp.,
Şehid
Ali Paşa,
nr. 719)



zâde kütüphanelerinde bulunan nüshalarla Hasîrî ve Ebû Nasr el-Attâbî'nin şerhlerinden faydalanmış, bu neşirde İstanbul nüshasını esas alarak diğer nüshalardaki farklara işaret etmiştir. İstanbul ve Tonk nüshalarında, başta Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî'si* olmak üzere İmam Muhammed'in *el-Aşl (el-Mebsût)* ve ez-Ziyâdât'ı ile İbn Semâa ve Hişâm b. Ubeydullah'ın *Nevâdir*'lerinden yapılan ilâvelere de bu baskıda metinden ayrı olarak yer verilmiştir. Bunlar muhtemelen kitabı rivayet edenler tarafından konuyla ilgileri dolayısıyla konulmuş notlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi' u'l-kebir* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1356; ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 3-7; *Keşfü'z-zunûn*, I, 567-570; İbn Âbidîn, *Resâ'il*, Beyrut, ts. (Dâru l-hyâit-türâsî'l-Arabî), I, 18-19; Brockelmann, *GAL*, I, 178-179; *Suppl.*, I, 289-290; M. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1369/1947, s. 211-213; Sezgin, *GAS*, I, 423-428; M. Zâhid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, Humus 1969, s. 79-80; Mustafa eş-Şek'a, *el-İmâmü'l-A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, Kahire 1403/1983, s. 228-230.



YUNUS VEHBİ YAVUZ

CÂMIU KERÂMATÎ'İ-EVLİYÂ

(جامع کرامات الاولیاء)

Yûsuf b. İsmâîl en-Nebhânî'nin
(ö. 1932)

sûfilerin hayatı, menkıbe ve
kerâmetlerine dair eseri.

Müellif eserin mukaddimesinden önceki sayfalarında (I, 1-7) kaynakları hakkında bilgi vermiştir. Kaynak olarak sıralanan elli eserin müellifleri arasında Kuşeyrî, İbnü'l-Arabî, Şârânî, Nablusî, Yâfîî, İskenderî gibi sûfî müellifler yanında Fahreddin er-Râzî gibi âlimler de vardır. Nebhânî kaynakları konusunda bilgi verirken İbn Hanbel'in *Kitâbü'z-Züh'dü* Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ'* adlı eseri, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Şıfatü's-şafve'si* gibi bazı eserlerdeki bilgilerin daha sonra yazılan eserlerde aktarılmış olduğunu, bundan dolayı söz konusu ilk kaynakları okumaya gerek görmediğini belirtir. Kaynaklarda kendilerine dair bilgi bulunmayan veya hakkında müstakil eserler yazılan sûfilere eserde daha az yer ayırdığını söyler. Osmanlı dönemi sûfîleri hakkında sadece eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye'nin kullanılmış olması bu dönemle ilgili bir eksiklik olarak görülmektedir.

Eserin mukaddimesi (I, 7-55) dört bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölüme

lümde kerâmet-mûcize-istidrâc meseleleri, ikinci bölümde tayy-i zamân, tayy-i mekân, ölümleri diriltmek, su üzerinde yürümek vb. yirmi beş kerâmet çeşidi söz konusu edilmiştir. Üçüncü bölümde ibadetin önemi ve gereği vurgulanarak kerâmetlerin ancak ibadet ve taatlerin neticesinde ortaya çıkabileceği konusu işlenmiştir. Dördüncü bölüm ise velîlerin mertebe ve sınıfları hakkındaki bilgileri ihtiva eder. Burada velîler başlıca üç grupta ele alınmıştır. Birinci grup aktâb, abdâl, nûkabâ, nücebâ, havâriyyûn, recebiyyûn gibi sayıları belli olanlar; ikinci grup melâmîler, fakirler, sûfiler, ubbâd, zühhâd, kurrâ, ahhâb, muhaddesûn gibi sayıları bilinmeyenlerdir. Üçüncü grupta ise sayıları belli olan ve olmayan velîler vardır; nebîler, resulîler, siddîklar, şehidler, sâlihler gibi. Nebhânî velîlere ait kerâmetlerin aslında Hz. Peygamber'in mucizesi olduğunu söyleyerek bu eserin *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn fî mu'ci-zâtı seyyidi'l-mürselîn* adlı kitabının bir devamı olarak değerlendirilmesini ister.

Eserin ilk sayfalarında müellif Hz. Peygamber'in mucizeleriyle ilgili 100 hadis metnini iktibas etmiş, daha sonra elli dört sahâbîden nakledilen kerâmetleri bunların adlarına göre alfabe sırasıyla vermiştir (I, 75-97).

Nebhânî Hz. Peygamber'e hürmeten adı Muhammed olan sûfileri öne almış, daha sonra harf sırasını takip ederek 1450 kadar sûfîyi hayat ve kerâmetleriyle birlikte tanıtmıştır. Şeyhi Ali el-Ömerî eş-Şâzelî et-Trablusî (ö. 1904) hakkında geniş bilgi veren müellif (II, 202-216), "Hâtimetü'l-kitâb" bölümünde (II, 297-330) kaynaklarda zikredilen, fakat belli bir şahsa nisbet edilmeyen kerâmetleri sıralamıştır.

Nebhânî eserin sonunda yer alan "Kitâbü Esbâbi't-te'lîf" adlı risâlesinde (II, 331-394) kendi eserleri ve bu eserleri kaleme alırken dikkat ettiği hususlar hakkında bilgi vermiş ve kitaplarına dair meşhur kişilerin yazdıkları takrizleri iktibas etmiştir.

Câmi' u kerâmâtî'l-evliyâ', başlangıçtan XX. yüzyıla kadar yaşayan pek çok sûfîyi kısaca da olsa konu edinmesi, özellikle son asırda yaşayan bazı sûfileri tanıtmaması, ayrıca müellifin, mürşidi başta olmak üzere görüştüğü ve tanıştığı sûfilerin yanı sıra özellikle Yemenli Bâ Alevî ailesine mensup metasavvıflar hakkında geniş bilgi vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Eser, önce hâmişinde Yâfîî'nin *Neşr-ü'l-meâsini'l-gâliye fî fazlî meşâyihî's-sûfiyye* adlı eseriyle birlikte (I-II, Kahire 1329), daha sonra da müstakil olarak (I-II, Kahire 1394/1974) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Nebhânî, *Câmi' u kerâmâtî'l-evliyâ'*, Kahire 1394/1974, I-II; Serkis, *Mu'cem*, II, 1838; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 764; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethullah), VIII, 218.



MUSTAFA KARA

CÂMIU'İ-MEÂNÎ

(جامع المعانی)

XII-XVI. yüzyıllarda yaşayan
çeşitli şair ve müelliflerin Türkçe ve
Farsça manzum - mensur eserlerinden
seçmelerin yer aldığı mecmua.

Kimin tarafından tertip edildiği bilinmeyen eser, sonundaki istinsah kaydından anlaşıldığına göre 940 yılı Şaban ayının başlarında (Şubat 1534) İstanbul'da tamamlanmıştır. Mecmuayı hazırlayanın Farsça ve Türkçe'yi iyi bilen, kültürlü, devrine göre iyi bir hattat, zevk sahibi ve bilgili bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Derleyicisinin hattıyla yazıldığı kabul edilen mecmuanın bilinen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 4904).

Câmiu'l-meânî, çeşitli şairlerin eserlerini bir araya getirmesi bakımından nazîre mecmualarına benzemekteyse de daha çok bir antoloji mahiyetindedir. Yer yer şiir ve eserlerinden örnekler kaydettiği şair ve yazarların hemen hemen bütün eserlerini toplamakta, bu sebeple bilhassa Türkçe manzumeler bakımından, bazı XIV-XVI. yüzyıl şairlerinin şiirlerine geniş bir şekilde yer veren tek veya en eski kaynak olma niteliğini taşımaktadır. Başta M. Fuad Köprülü olmak üzere Abdülbaki Gölpinarlı ve S. Nüzhet Ergun gibi araştırmacılar, Yunus Emre ve Kaygusuz'un eserleri üzerinde ilk çalışmaları yaparken bu yazmayı kullanmışlardır.

Farsça, Türkiye Türkçesi ve Çağatay Türkçesi'yle yazılmış hemen hepsi dinî ve tasavvufî metinlerden ibaret olan mecmua, Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (ö. 868/1463-64) Farsça dokuz risâlesıyla başlanmaktadır. Ahmet Ateş'in mecmuadaki bütün Farsça eserlerle beraber geniş bir şekilde tavsif edip fihristini verdiği bu külliyyat, Halvetîlîğin ikinci pîri kabul edilen Seyyid Yahyâ'nın eserlerinin İstanbul kütüphanelerinde bulunan en iyi nüshası durumundadır (*FME*, s. 371-373). Da-

ha sonra Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) Meşnevî'sinden seçmeler gelmekte, ardından sırasıyla Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Seyyid Hüseyinî (Emîr Hüseyin Hüseyinî, ö. 729/1329 [?]), Ni'metullah Velî (ö. 834/1431), Nâsir-ı Hüsrev (ö. 481/1088) ve XV. yüzyıl şairlerinden Edhemî-i Şarkî'nin eserlerinden derlenmiş bölümlerle mecmuanın Farsça olan ilk kısmı tamamlanmaktadır.

Bundan sonra gelen Türkçe kısmında, XIV-XVI. yüzyıllar arasında yetişmiş birçok şairin Türkçe eserlerinden geniş bölümler ve seçilmiş manzumeler bulunmaktadır. Halvetiyye'den Gülşenî'nin tekkesini Kahire'de tesis eden Pîri İbrâhîm Gülşenî (ö. 940/1533) ve onun şeyhi, Rüşenî'nin kurucusu Dede Ömer Rüşenî ile (ö. 892/1487) Fâtih devri şairlerinden Cemâlî, Kaygusuz Vizeli Alâeddin (ö. 970/1563 [?]) ve Kemâl Ümmî (ö. 880/1475) gibi şairlerin eserleri de bu bölümde yer alır. Dede Ömer Rüşenî'nin, Türkiye kütüphanelerinde mevcut en eski tarihli yazma külliyyatı bu mecmuada bulunmaktadır (Uzun, s. 68). Aynı yerde Mahmûd-ı Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) Farsça *Gülşen-i Râz*'ının özeti de kaydedilmiştir (vr. 218-219). Daha sonra devam eden Türkçe kısımda Nesîmî (ö. 821/1418 [?]), Halîfî (ö. 890/1485) ve Câferî'nin gazelleri yer almaktadır. Mecmuanın en değerli eserlerinden birini teşkil eden Yûnus Emre'nin 219 ilâhisi ve *Risâle-tü'n-nushiyye*'sinin ardından Kul Ubeydî mahlasıyla Çağatayca şiirler yazan Şeybânî Hükümdârî Ubeydullah Han'ın (ö. 946/1539) külliyyatından seçmeler bulunmaktadır. Dinî-didaktik mahiyette bazı mesnevîlerle terciibend ve gazellerden meydana gelen bu manzumeler, Bu-hara'da yaşayan Ubeydullah Han'ın henüz hayatta iken şiirlerinin İstanbul'da sevilerek okunduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kaygusuz'un şiirlerinden seçmelerle sona eren ikinci kısım Attâr, Nizâmî-i Gencevî, Hâcû-yî Kirmânî, Mevlânâ, Kâsım-ı Envâr, Ahmed-i Câmî ve Hâfız-ı Şîrâzî'den yapılan derlemelerin yer aldığı Farsça bölümle sona ermektedir.

Mecmuanın başında, farklı bir yazı ile olduğu için sonradan yapıldığı kabul edilen bir fihrist bulunmaktadır. Daha geniş bir fihrist ise Halîfî, Câferî ve Kâsım'ın mecmuadaki şiirlerini neşreden Muharrem Ergin'in makalesinde verilmiştir (bk. bibli.).

Câmiu'l-meânî'nin özelliklerinden biri, eserlerini derlediği şairler kadrosu

içinde, Osmanlı ülkesi sınırları dışındaki belli başlı kültür merkezlerinde yaşayan mutasavvîf ve şairlere de yer vermesi ile bunların eserlerine İstanbul'da duyulan ilgiyi, dolayısıyla da şöhretlerinin yaygınlığını göstermiş olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhakî Gölpinarlı, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1933, s. 8; Ergun, *Türk Şairleri*, III, 981; TCYK, I, 6-7; FME, s. 17, 99, 122, 139, 218-219, 228, 323, 371-373; Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rüşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevîsi* (doktora tezi, 1982), MÜ İlahiyat Fakültesi, s. 65-68; Muharrem Ergin, "Câmiü'l-Meânî'deki Türkçe Şiirler", *TDED*, III/3-4 (1949), s. 539-544.



MUSTAFA UZUN

CÂMIU'n-NEZÂİR

(جامع النظائر)

Eğridirli Hacı Kemal tarafından
918'de (1512) hazırlanan
şiir mecmuası.

Eserde, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın başlarına kadar Anadolu'da yaşayan şairlerden bir kısmının şiirlerinden örneklerle bunlara yapılan bazı nazîreler yer almaktadır.

Hayatı hakkında Eğridirli olduğundan başka hemen hiçbir şey bilinmeyen şair Hacı Kemal, bu mecmuada 266 şairle birlikte kendisinin de bazı manzumelerine yer vermiştir. Ömer b. Mezîd'in 840'ta (1437) tamamladığı *Mecmûatü'n-nezâir*'inden sonra düzenlenmiş ikinci nazîre mecmuası olan ve ondan çok daha hacimli bulunan eserin yakın zamana kadar bilinen tek nüshası, Beyazıt Dev-

let Kütüphanesi'ndeki (nr. 5782) 496 varaklık nüsha idi. Daha sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi yazmaları arasında (İsmail Saib, I, nr. 804-805) iki çift halinde biraz eksik yeni bir nüshası bulunmuştur.

Hacı Kemal, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüshanın iki sayfalık mukaddimesinde eserle ilgili olarak, "İsmi Câmîu'n-nezâir koydum. 496 varak birle mücelled bir kitap eyledim" dedikten sonra eser hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Buna göre mecmua 29.461 beyitten meydana gelmektedir. Mecmua-da mevcut 232 kasidenin otuz üçü tevhid, on beşi na't, on ikisi terciibend, dördü mersiye, ikisi feleknâme, otuz dördü murabba, dokuzu muhammes, biri müseddes, on üçü müstezad, dördü bahr-i tavîl, ikisi muaşşer, on üçü münâcattır. Bunlardan başka eserde 2832 gazel yer almakta, bunların içinde de müveşşahlar, müfettahlar, mülemma'lar, muammalar ve ilâhiler bulunmaktadır. "Müellif Hacı Kemal'in bu kitap içinde ebyât ve eş'ârı vardır" demek suretiyle de son kısımlarda kendi şiirlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Mecmua bu mukaddimeden sonra klasik manzum eserlerdeki sıraya göre (tevhid, na't, kasideler, gazeller vb.) düzenlenmiştir.

Ahmed Fakih, Şeyyad Hamza, Gülşeh-rî gibi Anadolu'daki Türk edebiyatının başlangıç dönemini temsil eden şairlerin eserlerinin de yer aldığı *Câmiu'n-nezâir*, birçok şair ve eser için tek kaynak olması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Ahmed Fakih'in *Çarhnâ-*

Câmiu'n-nezâir'in
ilk ve son
sayfaları
(Beyazıt
Devlet Ktp.,
nr. 5782)



me adlı mesnevisinin bilinen tek nüshası da bu mecmuadaki manzumeler arasında bulunmaktadır (vr. 289^a-291^b). Ayrıca eserde, Ömer b. Mezîd'in *Mecmûatü'n-nezâir*'inde yer vermediği Yûnus Emre'nin şiirlerinin bulunması ve ilâhî tarzında yazılan başka şiirlerin de isabetli olarak Yûnus Emre'ye nazîre olarak gösterilmesi dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra mecmuada bazı İran şairlerinin şiirlerine de yer verilmiştir.

Bugüne kadar eserin tamamının ilmi neşri yapılmadığından ve divan edebiyatının başlangıç dönemiyle ilgili olarak tam bir kronoloji de bulunmadığından *Câmiu'n-nezâir*'de zaman zaman, daha sonra yaşayan şairlere daha önce yaşayanların nazîre yazmış gibi gösterildiği yolundaki eleştiriler (meselâ bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 263) tam bir açıklığa kavuşmamıştır.

Fuat Köprülü, Hammâmîzâde İhsan'ın yaptığı bir fihristten faydalananarak eserde yer alan şairleri Arap harflerine göre alfabetik sıra ile vermişse de (*Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri*, s. 61-62) bazı şairlerin adının iki defa yazılması, bazılarının iki ayrı yerde farklı şekillerde gösterilmesi sebebiyle (Avnî-Sultan Muhammed Han, Ahmed-i Dâî-Dâî, Sultan Cem-Cem, Ahîzâde — İbn Ahî vb.) liste bir hayli kabarmıştır. Bu liste tekrarlardan arındırıldığında Hacı Kemal'in belirttiği gibi mecmuada 266 şairin yer aldığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA :

Eğridirli Hacı Kemâl, *Câmiu'n-nezâir*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5782; *Osmanlı Müellifleri*, II, 132; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 236, 263, 282, 289, 291, 339; a.mlf., *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri*, İstanbul 1928, s. 61-62; Banarlı, *RTET*, I, 618; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 168; Mehmed Hâlid [Bayn], "Câmiu'n-nezâir", *Millî Mecmua*, VIII/89, İstanbul 1927.



MUSTAFA CANPOLAT

el-CÂMI'U's-SAGİR

(الجامع الصغير)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin
(ö. 189/805)

"zâhirü'r-rivâye" diye bilinen
ve Hanefî mezhebinin
ana kaynaklarını oluşturan
altı eserinden biri.

Hanefî fıkhnın ilk yazılı kaynaklarından olup İmam Muhammed'in, hocası Ebû Hanîfe'den Ebû Yûsuf vasıtasıyla kendisine ulaşan görüşleri bir araya ge-

tirerek telif ettiği bir eserdir. Kaynaklarda Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-şagîr*'i Ebû Yûsuf'un isteği üzerine kaleme aldığı belirtilmektedir. Tamamlanmasından sonra eserini Ebû Yûsuf'a okuyan İmam Muhammed onun iltifatına mazhar olmuştur. Bazı kaynaklarda *el-Câmi'u's-şagîr*'in İmam Muhammed'le Ebû Yûsuf'un müştereken kaleme aldıkları bir kitap olduğu ileri sürülmekteyse de gerek eserin Ebû Yûsuf'un isteği üzerine yazıldığı ve onun tarafından takdir edildiği rivayeti, gerekse her bölümün başında "Muhammed, Ya'kûb'dan (Ebû Yûsuf), o da Ebû Hanîfe'den rivayet etmektedir ki" ifadesi, *el-Câmi'u's-şagîr*'in tek başına Şeybânî tarafından telif edildiği görüşünü kuvvetlendirmektedir. Eseri İmam Muhammed'den İsâ b. Ebân ve İbn Semâa rivayet etmişlerdir.

Furû'a ait olan *el-Câmi'u's-şagîr* 1532 fikhî meseleyi ele almakta ve bunlar hakkındaki hükümleri delillerini belirtmeksizin nakletmektedir. Şeybânî eserini, muhtemelen muhtasar oluşu sebebiyle bölüm ve alt bölümlere ayırmadan kaleme almışsa da daha sonra Ebû Tâhir ed-Debbâs kitabı bablar halinde tertip ve tasnif etmiştir. Hasan b. Ahmed ez-Za'ferânî tarafından ayrı bir tasnifinin daha yapıldığı bilinmektedir. Debbâs'ın tasnifinin baş tarafında İmam Muhammed'in eseri kırk kitap halinde kaleme aldığı belirtilmekte, ancak onun tasnifi otuz üç kitabı ihtiva etmektedir. Bu farklılığa, birbirine yakın konuları işleyen bazı kitapların Debbâs tarafından birleştirilmesi yol açmış olmalıdır.

Şeybânî'nin daha önce telif etmiş olduğu *el-Mebsû't*'un aksine, bu eserde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve kendisinin görüş birliği içinde oldukları meseleleri bir araya getirmek istediği ileri sürülmüşse de (Desûkî, s. 152) 170 kadar meselede ihtilâfların da zikredilmiş olması, bu hedefin her zaman göz önünde bulundurulmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bazı bölümlerde İmam Züfer'in görüşlerinin de belirtilmesi bir tarafa bırakılacak olursa eserin esas olarak Ebû Hanîfe ile iki talebesinin fikhî görüşlerini ihtiva ettiği görülmektedir.

Ebû Yûsuf'un *el-Câmi'u's-şagîr*'i yanından hiç ayırmadığı belirtilmekte, özellikle ilk dönemlerde kadı ve müftü olmak isteyenlerin bu eseri ezberlemeleri gerektiği bilinmektedir. *el-Câmi'u's-şagîr* küçük hacmine rağmen Hanefî fi-

kîh literatürü içerisinde önemli bir yer tutmuş, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Leknevî bunlardan otuz üç kadarını zikretmektedir (*en-Nâfi'u'l-kebir*, s. 46-60). Bu şerhlerden, özellikle günümüze ulaşmış bulunan Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed el-İsbicâbî, Ebû Tâhir ed-Debbâs, Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülaziz, Ebû'l-Mefâhîr Tâceddin el-Kerdî, Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Ebû Nasr el-Ahtâbî, Kâdîhan, Cemâleddin el-Hasîrî, Zahirüddin Ahmed b. İsmâil et-Timurtaşî (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 179; *Suppl.*, I, 290-291; Sezgin, I, 429-430) ve Abdülhay el-Leknevî'nin eserleri sayılabilir (şârihlerin geniş bir listesi için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 562-564; Leknevî, s. 46-60). Öte yandan *el-Câmi'u's-şagîr* Necmeddin en-Nesefî, Mahmûd b. Ebû Bekir el-Ferâhî ve Şam müftüsü Mahmûd Hamza tarafından manzum hale getirilmiştir (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 430; eseri nazma çevirenlerin geniş bir listesi için ayrıca bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 564).

el-Câmi'u's-şagîr Leknevî (1291, 1294, 1328), Bulak (1302, Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ının kenarında) ve Beyrut'ta (1406/1986) basılmıştır. Beyrut baskısında Abdülhay el-Leknevî'nin şerhi ve bu şerhin başında mukaddime mahiyetinde onun, Hanefî fakihlerinin tabakaları, önemli metin kitapları, *el-Câmi'u's-şagîr* ve şerhleri hakkında bilgi veren *en-Nâfi'u'l-kebir li-men yu'tâli'u'l-Câmi'a's-şagîr* adlı risâlesi de yer almaktadır. *el-Câmi'u's-şagîr*'in bir bölümü I. Dimitroff tarafından Almanca'ya çevrilmiştir ("Asch-Schaibani und sein corpus juris al-ğâmi as-sagîr", *MSOS*, XI [1908], s. 60-206).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-şagîr*, Beyrut 1406/1986; *Keşfü'z-zunûn*, I, 561-564; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* (Kahire), I, 170; a.mlf., *Resâ'il*, Beyrut, ts. (Dâru l-hyâit-türâsî'l-Arabî), I, 16, 18; Muhammed es-Senûsî, *er-Rihletü'l-Hicâziyye* (nşr. Ali eş-Şennûfî), Tunus 1396-98/1976-78, III, 226; *Serkîs*, *Mu'cem*, II, 1163; Brockelmann, *GAL*, I, 179; *Suppl.*, I, 290-291; M. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, Kahire 1369/1947, s. 212-213; M. Zâhid Kevserî, *Bulâğu'l-emânî*, Humus 1969, s. 78-79; J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Mehmet Dağ — Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 239; Sezgin, *GAS*, I, 428-430; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir* (*el-Câmi'u's-şagîr* içinde), Beyrut 1406/1986, s. 32-33, 46-60, 67-69; Muhammed ed-Desûkî, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eşeruhâ fi'l-fikhî'l-İslâmî*, Devha 1407/1987, s. 151-154; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 23.



YUNUS VEHBİ YAVUZ

el-CÂMIU's-SAGİR

(الجامع الصغير)

Süyûti'nin

(ö. 911/1505)

derlediği kısa hadisleri
ihtiva eden eseri.

Süyûti yetmiş bir hadis kitabını *Cem' u'l-Cevâmi'* adıyla bir araya toplamaya başlamış, fakat buna ömrü yetmemiştir. *el-Câmi' u's-şagîr*, tamamlanamayan bu büyük eserin bir çeşit muhtasarıdır. Müellifin 28 Rebîülevvel 907'de (11 Ekim 1501) bitirdiği ve *el-Câmi' u's-şagîr min hadîsi'l-beşîrî'n-nezîr* adını verdiği eser alfabetik olup hadisler genellikle kelimenin ilk iki harfine göre sıralanmış ve takip edilen metodun gereği olarak senedler alınmamıştır. Eserde kavli hadisler bulunmakla beraber fiili hadislerle de küçük bir bölüm ayrılmıştır. Hz. Peygamber'in yasakladığı şeylere ayrılan bir bölümde ise "nehâ" fiiliyle başlayan hadisler nakledilmiştir. Umumiyetle bir veya birkaç cümlelik kısa hadislerden meydana gelen eser daha çok akaid, âdâb, tıp, tergiib ve terhiib, ilim, dua ve zikir, tövbe ve istiğfar, şemâil ve fezâil konularına dairdir. Ahkâm hadisleri yok denecek kadar azdır. Hadislerin kimler tarafından rivayet edildiği ve hangi kaynaklarda yer aldığı, hadislerin sonuna konan bazı rumuzlarla belirtilmiştir.

Eserin başlıca kaynakları şunlardır: *Kütüb-i Sitte*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, oğlu Abdullah'ın *el-Müsned* üzerine *Zevâ'id*'i, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *el-Müstedrek*'i, Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred* ve *et-Târihu'l-kebir*'i, İbn Hibbân'ın *Şaḥîḥ*'i, Taberânî'nin üç *Mu'cem*'i, Saîd b. Mansûr'un *es-Sünen*'i, İbn Ebû Şeybe ve Abdürrezzâk'ın *el-Muşannef* adlı eserleri, Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin *el-Müsnedü'l-kebir*'i, Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i, Deylemî'nin *Müsnedü'l-firdevs*'i, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ'* adlı eseri, Ebû Bekir el-Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sı* ve *Şu'abü'l-îmân*'i, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i, Ukaylî'nin *ed-Du'a-fâ'*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd*'i, Ahmed b. Ali el-Mevhibî'nin *Kitâbü'l-İlm*'i, Ebû Mûsâ el-Medî'nî'nin *Kitâbü'z-Zeyl*'i, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-İlelül-mütenâhiye*'si, Karrâb'ın *Kitâbü Fazl'r-remy*'i, Müstağfirî'nin *Kitâbü't-Ṭıbb*'i, İbn Abdülber en-Nemerî'nin *Câmi' u beyânî'l-ilm*'i. Süyûti kaynak verirken çok faydalandığı eser-

ler için birer rumuz kullanmış, daha az faydalandığı eserlerin ise adını yazmıştır.

Süyûti, hadis uydurmakla tanınmış veya yalancılıkla itham edilmiş râvilerden eserine hadis almadığını, hadislerin sağlamlık derecesini farklı bir usulle ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Buna göre Buhârî, Müslim, İbn Hibbân, Hâkim ve Ziyâeddin el-Makdisî'den aldığı bütün hadisleri sahih kabul etmiştir. *el-Müstedrek*'ten nakledilen hadisler arasında tenkide uğrayanlar varsa bunları zikretmiştir. İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*'ından, İbn Huzeyme'nin *Şaḥîḥ*'inden, Ebû Avâne el-Vâsıtî'nin *el-Müsnedü'l-muḥrec*'inden ve İbnü's-Seken'in *Şaḥîḥ*'i ile İbnü'l-Cârûd'un *el-Müntekâ*'sından naklettiği rivayetleri ve Ebû Dâvûd'un, hakkında herhangi bir tenkidde bulunmadan *es-Sünen*'ine aldığı hadisleri de sahih kabul etmiştir. Buna karşılık Tirmizî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel, Abdürrezzâk, Saîd b. Mansûr, İbn Ebû Şeybe, Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin eserleri, Taberânî'nin *Mu'cemü'l-kebir* ve *Evsat*'ı, Dârekutnî, Ebû Nuaym ve Beyhakî'nin kitaplarında sahihle birlikte hasen ve zayıf hadisler de bulunduğu için bunlardan naklettiği hadislerle ilgili hükümlere ayrıca işaret etmiştir. Ukaylî, İbn Adî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Asâkir, Hâkim et-Tirmizî'nin eserleri, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Târihu Nisâbü'r*'u, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin *Zeylû Târihi Bağdâd*'i ve Deylemî'nin *Müsnedü'l-firdevs*'inden aldığı hadisleri ise zayıf olarak nitelendirmiştir. Hadisleri sahih, hasen ve zayıf diye değerlendirirken (صح، ح، ض) rumuzlarını kullanmış olmakla beraber bu rumuzlar müstensihlerin veya nâşirlerin dikkatsizliği yüzünden bazan yanlış yazılmıştır. Bu sebeple Abdürraûf el-Münâvî'nin de belirttiği gibi sadece rumuzlara güvenmek doğru değildir. Ahmed b. Mekki el-Hamevî el-Hasenî'nin bu eserde kullanılan rumuzları, 1056 (1646) yılında otuz altı beyit halinde topladığı "Dav'ü'l-ḳabesi'l-münîr li-rumûzi ricâli'l-Câmi' i's-şagîr" adlı manzumesi, Muhammed Bâkir Ulvân tarafından *Mecelletü Ma'hedi'l-maḥtûṭâtü'l-Arabiyye*'de (Kahire 1975, XXI, s. 142-147) yayımlanmıştır. Ulvân aynı dergide daha önce de "Şelâşü erâci fî rumûzi'l-Câmi' i's-şagîr" adlı bir makale yayımlamıştı (1972, XVIII, s. 151-152).

el-Câmi' u's-şagîr'in ihtiva ettiği hadisler Süyûti'ye göre genelde sahih ve

hasen olmakla birlikte zayıfları da vardır. Bazı âlimlere göre ise eserde mevzû rivayetler de bulunmaktadır. Nâsirüddin el-Elbânî, *el-Le'âli'l-maşnû'a* ve zeylinde bizzat Süyûti tarafından mevzû olarak nitelendirilen bazı hadislerin *el-Câmi' u's-şagîr*'de yer almasını müellifin onları değerlendirmeye fırsat bulamaması ile açıklamaktadır (*Şaḥîḥu'l-Câmi' i's-şagîr*, I, 28). Eserdeki hadislerin sayısı bazı kaynaklarda 10.031 ve 10.934 olarak gösterilmekle beraber Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, yaptığı dikkatli bir sayım sonucunda doğru rakamın 10.010 olduğunu söylemektedir.

Süyûti daha sonra 4440 hadis ilâve ederek eserine *Ziyâdetü'l-Câmi'* adıyla bir zeyil yazmış, bu hadisler Yûsuf en-Nebhânî tarafından alfabe sırasına göre ait oldukları yerlere konularak bu şekilde genişletilmiş olan eser *el-Fethu'l-kebir fi zammî'z-ziyâdeti ile'l-Câmi' i's-şagîr* adıyla üç cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1351/1932). Müttakî el-Hindî de *el-Câmi' u's-şagîr* ile *Ziyâdetü'l-Câmi' i's-şagîr*'deki hadisleri fıkıh bablarına göre tertip ederek meydana getirdiği esere *Menhecü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl* adını vermiştir.

el-Câmi' u's-şagîr ilk defa 1286'da Kahire'de basılmış, daha sonra baskısı birçok defa tekrarlanmıştır. Ayrıca *Feyzü'l-ḳadîr* ile birlikte yapılan Kahire baskısı da güvenilir bir neşirdir. Hadis metinlerinin kısa ve eserin alfabetik oluşu, kaynaklarının rumuzlarla kısaca zikredilmesi ve diğer bazı özellikleri eseri çok kullanışlı hale getirmiştir. Osmanlı âlimleri bu esere büyük önem vermişler, yaptıkları hadis derlemelerinde onu belli başlı kaynaklar arasına almışlardır. Nitekim Mehmed Ârif Bey 1001 *Hadis* adlı eserinin bir tanesi hariç bütün hadislerini *el-Câmi' u's-şagîr*'den seçmiştir. Mehmed Zihni Efendi de *el-Hakâ'ik mimmâ fi'l-Câmi' i's-şagîr ve'l-Meşâriḳ min hadîsi ḥayri'l-ḥalâ'ik* adlı eserinde *el-Câmi' u's-şagîr*'de râvi olarak zikredilen sahâbîlerin hal tercümelerini yazmış (İstanbul 1311), fakat eserin "ض" harfinden sonrası neşredilmemiştir.

el-Câmi' u's-şagîr'de bulunan hadislerin sağlamlık derecesini tesbit etmek için müstakil eserler kaleme alınmıştır. Münâvî *Feyzü'l-ḳadîr*'de bu hadisleri şerh ederken onların ne ölçüde güvenilir olduğunu da belirtmiştir. Bâ Sabreyn diye tanınan Ali b. Ahmed b. Saîd 1266 (1850) yılında tamamladığı *İthâfün-nâḳidî'l-başîr bi-ḥuşûşi şaḥîḥi* (*bi-ḳaviy-*

cer el-Askalânî, *Taghtûku't-ta'lik*, V, 421) iki rek'at namaz kıldıktan sonra yazmıştır. Bazı kaynaklarda ise *el-Câmi*'nin her babını Hz. Peygamber'in kabriyle minberi arasında ve her bab için iki rek'at namaz kıldıktan sonra yazdığı rivayet edilmektedir (bk. Zehebî, XII, 40).

İbnü'l-Kayserânî Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'i Buhara'da, bazıları ise Mekke'de yazdığını söylemektedirler. Telifinin on altı yıl sürdüğünü ve Buhârî'nin Mekke'de bu kadar kalmadığı dikkate alınınca eserini Mekke'de yazmaya başladığı, daha sonra Buhara'da ve uzun süre kaldığı Medine ve Basra'da yazıp tamamladığı anlaşılar. Eserin bab başlıklarını Hz. Peygamber'in kabriyle minberi arasında yazdığına dair rivayet de böyle yorumlanabilir.

Hadis Sayısı. *el-Câmi'u's-şahîh*'i Firebrî'den rivayet edenlerden Abdullah b. Ahmed el-Hamevî'nin sayımına göre eserde 108 kitâb, Kâtib Çelebi'ye göre ise 100 küsur kitâb, 3450 kadar bab bulunmaktadır. Muhammed Şerif Tokadî kitâb sayısının 68, bab sayısının 3730, Muhammed Fuâd Abdülbâkî ise kitâb sayısının 97, bab sayısının 3889 olduğunu söylemektedir. Eser üzerinde geniş bir fihrist hazırlayan Abdullah b. Muhammed Guneymân'a göre eserde 91 kitâb, 3867 bab bulunmaktadır. İbnü's-Salâh'a göre eserde mükerrerleriyle birlikte 7275 hadis olup tekrarsız rivayetlerin sayısı 4000, bunların içinde muttasıl senedle rivayet edilenler ise 2602'dir. Ta'likler arasında bulunan merfû rivayetleri de hesaba katınca tekrarsız muttasıl hadislerin sayısı 2761'i bulur. İbn Hacer'e göre ise eserde **muallak*** ve **mütâbî*** lerin dışında mükerrerleriyle birlikte 7397 hadis, 1341 muallak rivayet, 431 adet de mütâbî bulunmakta, böylece hadislerin toplamı 9082'ye ulaşmaktadır. Bu rakama sahâbî ve tâbiî sözleri dahil değildir. Cevzakî eserde 25.480 isnad zinciri bulunduğunu tesbit etmiştir. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'te kendilerinden hadis rivayet ettiği hocalarının sayısı 289'dur. Eserdeki kitâb ve bablarla hadis sayısının değişik rakamlarla tesbiti bazı babların kitâb kabul edilmesinden, bir hadisin bazan uzun bazan kısa olarak birkaç yerde geçmesi sebebiyle bunların farklı sayımından ve iki ayrı isnadla rivayet edilen hadislerin kimine göre bir, kimine göre iki rivayet kabul edilmesinden kaynaklandığı gibi bazı nüshalar arasındaki farklar da bu değişik tesbitlere yol açmıştır.

Bab Başlıkları. *el-Câmi'u's-şahîh*'in "terceme" adı verilen bab başlıkları ve bu babların muhtevaları öteki hadis kitaplarından farklı özellikler taşımaktadır. Buhârî, bir hadisin ihtiva ettiği hükümlerin her birini göstermek maksadıyla bazan aynı hadisi -değişik senedlerle- birbirini takip eden bablarda zikretmekten kaçınmamıştır. Şartlarına uygun yeteri kadar hadis bulamadığı bir babda veya fikhî görüşünü özellikle belirtmek istediği bir konuda ilgili âyetleri, ta'lik yoluyla rivayet ettiği hadisleri, sahâbe, tâbiîn ve meşhur imamların sözlerini tercemede zikreder. Herhangi bir mezhebe bağlı olmayan Buhârî bir fıkıh kitabı görüntüsü veren bu gibi yerlerde (meselâ bk. "Şehâdât", 8) daha çok kendi kanaatini destekleyen görüşleri nakleder. Şartlarına uymamakla beraber delil olmaya elverişli hadisleri de burada ya aynen veya meâlen zikreder. Nitekim "Bâbü'l-ümera' min Kureys" adlı terceme, Hz. Ali tarafından rivayet edilen bir hadis ile ilgili metinden ibarettir. Bu hadis Buhârî'nin şartlarına uymadığı için onu tercemede mâna olarak zikretmiş, konuyu daha farklı şekilde ele alan ve şartlarına uyan bir başka hadisi ise bu tercemenin altında senediyle birlikte vermiştir. Tercemelerde kesinlik ifade eden kalıplarla (cezmi sigalarıyla) zikrettiği rivayetlerin güvenilir olduğu, kesinlik ifade etmeyen meçhul fiil kalıplarıyla (temrîz sigalarıyla) zikrettiği rivayetlerin ise zayıf olduğu anlaşılır. Bu sebeple bab başlıklarında görülen bir rivayet kaynak olarak verilmek istendiğinde onun *el-Câmi'u's-şahîh*'te bulunduğu mutlak bir ifadeyle söylenmemeli, rivayetin tercemede yer aldığı özellikle belirtilmelidir. Buhârî fikhî kanaatlerini bab başlıklarında aksettirdiği için, "Buhârî'nin fikhî tercemelerinde bulunur" sözü şöret bulmuştur. Tercemeleri bazan bir âyet, bazan kısa bir hadis, bazan da hadisin bir bölümü veya muhtevası oluşturur. Buhârî burada fikhî bir hükmü kesin bir ifadeyle anlatma imkânı bulamadığı zaman tercemeyi soru şeklinde verir. Böylece okuyucuya bu konuda çeşitli rivayetler bulunduğunu, meselenin farklı cepheleri olduğunu anlatmak ister. Çokça ihtilâf edilen bir konuyu da "bâbü mâ yüzkerrü fi..." şeklinde müphem bir ifade ile vermeyi uygun görür. Buhârî konuları âyetle, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle ve eserinin bir başka yerinde muttasıl senedle yer almış bir hadisin bir bölümünü senedsiz olarak vermek

suretiyle destekler. Bu nevi başlıklara bakarak Buhârî'nin eserini temize çekmeye fırsat bulamadığını zannedenleri dikkatsizlikle suçlayan İbn Hacer, bu metotla onun söz konusu meselede şartlarına uygun hadis bulamadığını anlatmak istediğini söyler. Bazı bab başlıklarının altında hiçbir hadis zikretmeyen Buhârî bununla eserinde yer almasa bile o konuda güvenilir hadislerin bulunduğu işaret etmiş olur. Bu duruma dikkat çekken Müstemlî, Firebrî nüshasını istinsah ederken orada bazı bab başlıklarının altında herhangi bir hadis bulunmadığını, bazı hadislerle de bab başlığı konulmadığını belirttiğinden sonra kendilerinin bunları bir bab başlığı altında topladıklarını haber verir. Bu husus, aynı **asıl*** dan yazıldıkları halde bazı nüshalar arasında görülen farklılıkların nereden kaynaklandığı hakkında da fikir vermektedir.

Şemseddin el-Kirmânî, tercemelerde Buhârî'nin hocalarını taklit ettiğini ileri sürmekteyse de İbn Hacer el-Askalânî daha önce hiç kimsenin böyle bir iddia da bulunmadığını söyleyerek bu görüşü reddetmektedir. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmada Kirmânî'nin görüşü doğrultusunda deliller bulmaya gayret etmiştir (bu konudaki bazı çalışmalar için aş. bk.).

Ta'likleri. Bir senedin baş tarafından bir veya birden çok râvinin adını zikretmeyip sadece ilk râvisinin adını vermek (ta'lik) suretiyle yapılan nakiller *el-Câmi'u's-şahîh*'in bab başlıklarında çokça görülür. Ta'lik bir isnad kusuru kabul edildiği için Buhârî bazı âlimlerin tenkidine uğramış, ancak o, eserini mümkün olduğu kadar kısa ve özlü telif etmek düşüncesiyle bu yola başvurmuştur. Hadislerin kusursuz bir isnadla nakledilmesinde aşırı titizliğiyle bilinen Buhârî, bir başka babda muttasıl senedle verdiği veya güvendiği bir muhaddisin kitabında muntazam bir senedle nakledildiğini bildiği ve o devirde âlimlerin delil olarak kullandığı bazı rivayetleri, kanaatini desteklemek üzere bab başlıklarında zikretmek istediğinde bu şekilde nakletmeyi uygun görmüştür. Sayıları 1341'i bulan bu hadislerden 160'ı dışındakilerin senedlerini başka bablarda muttasıl olarak zikretmiştir. Bunlardan cezmi sigasıyla rivayet ettikleri, kendi şartlarına uygun olup hocalarından bizzat duyduğu hadislerdir. Temrîz sigasıyla rivayet ettikleri ise kendi şartlarının bütün özelliklerini taşımamakla beraber diğer tanınmış muhaddislerin

şartlarına uyan ve onların kitaplarında yer alan rivayetlerdir. İbn Hacer, *el-Câmi'u's-şahîh*'teki bütün muallak rivayetlerin muttasıl senedlerini *Tağlîku't-ta'lik* adlı eserinde toplamıştır. Beş ciltlik bu hacimli eserde *el-Câmi*'in tertibi üzere mefû, mevkuf ve maktû bütün ta'likler ile Buhârî'nin "Tâbeahü fülân" veya "Revâhü fülân" diyerek bir kısmını verdiği senedlerin muttasıl rivayetlerini tesbit etmiş ve bunların sahih, hasen veya zayıf olduklarını da belirtmiştir. Sahasının bu en önemli kitabını yine İbn Hacer önce *et-Teşvîk ilâ vaşli'l-mühim mine't-ta'lik* adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bunu da *et-Tevfîk li-vaşli'l-mühim mine't-ta'lik* adıyla ikinci defa ihtisar etmiştir. Bu sonuncu eserde Buhârî'nin *el-Câmi*'in herhangi bir yerinde senedini vermediği adı geçen 160 hadisin tam senedlerini zikretmiştir. Bu eseri *Hedy'us-sârî*'nin dördüncü faslında da (s. 22-76) özetlemiştir.

Tekrarları. Birden fazla hüküm ihtiva eden bir hadisi ilgili olduğu konuların her birinde değişik isnadlarla rivayet etmek ve böylece aynı hadisten âzami surette faydalanmaya imkân sağlamak Buhârî'nin sıkça başvurduğu bir metottur. Hadisten elde edilmesi mümkün olan bütün fikhî hükümleri göstermek istediği zaman sahâbî râvisi aynı olmakla beraber hadisin muhtelif tariklerle gelen rivayetlerini bazan aynı kitap içinde alt alta sıralar. Meselâ "Kitâbü'l-İstiskâ" da böyle bir hadisi on bir ayrı bab başlığı altında tekrarlamıştır (bab 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 24). Hz. Peygamber'in bir yahudiye zırhını rehin bırakarak ondan yiyecek satın almasını on yerde, Hz. Âişe'nin Berîre'yi satın alıp kölelikten kurtarması olayını, ihtiva ettiği çeşitli hükümler sebebiyle, muhtelif bölümlerde yirmi ikiden fazla yerde zikretmiştir. En fazla tekrarladığı rivayet bu Berîre hadisidir. Bir hadisi aynı senedle iki yerde rivayet etmesi ise pek nâdir olup bunların sayısı yirmi üçtür. Her ne kadar Buhârî'nin bu usulü tekrara meydan verdiği gerekçesiyle tenkide uğramışsa da faydaları dikkate alınarak bu tekrarların hadis rivayetine kazandırdığı zenginliği takdirle karşılamak gerekir. Hadislerdeki farklı bilgi ve hükümlerin öğrenilmesi, onların birden fazla sahâbî tarafından rivayet edildiğinin anlaşılması, birbirine zıt gibi görünen bazı hadislerin sağlam isnad zincirlerinin ortaya çıkması, bazan kısaca rivayet edilen bir hadisin uzun bir metni olduğunun görül-

mesi bu yolla mümkün olmaktadır. Esasen farklı bilgiler ihtiva eden rivayetlerin her biri ayrı birer hadis sayıldığına göre bunları tekrar olarak kabul etmek de doğru değildir. Ayrıca muhtelif hükümler ihtiva eden bir hadisin bu hükümler sayısınca tekrar edilmesi, rivayetin sadece bir bölümünü hatırlayan okuyucuya hadisi daha kolay bir şekilde bulma imkânı sağlayacağı da muhakkaktır.

el-Câmi'u's-şahîh'teki tekrarların gereksiz olmadığını en iyi gösteren husus, Buhârî'nin metin ve senedlerle ilgili birçok meseleyi en kısa yoldan anlatma konusundaki titizliğidir. Bir babda naklettiği hadisin aynı veya benzeri, onun zengin hadis koleksiyonu arasında farklı bir senedle bulunuyor ve bu senedi zikretmeye ihtiyaç hissediyorsa metni tekrarlamaz; "bi-hâzâ" diyerek hadisin aynı metinle veya "bi-nahvihi" diyerek benzeri bir metinle rivayet edildiğini gösterir. Aynı metne dört farklı senedle sahip olduğu ve bu senedleri okuyucuya göstermek istediği zaman metni bir defa verir, senedleri ise aralarına "tahvil işareti" (hâ) koyarak tekrarlar (bk. "Büyü", 2). Bu durumda metinler arasındaki önemli bir farkı belirtmek istediğinde sadece o kelimeyi zikreder (bk. "Umre", 17).

Şartları. Buhârî, kendi hocasından sahâbî râviye varıncaya kadar son derece güvenilir muhaddisler tarafından muttasıl bir isnad ile nakledilen rivayetleri kitabına almayı prensip edinmiştir. Bazılarının ileri sürdüğü gibi her tabakada birden fazla râvinin bulunmasını gerekli görmemiştir. Yalnız seneddeki her bir hoca ile talebesinin uzun süre görüşmüş olması esastır. **An'ane*** yoluyla gelen rivayetlerde talebelerden birinin hocasından hadisi bizzat duymadığı halde duymuş gibi rivayet ettiği (bk. TEDLİS) ihtimali hatıra gelebilir. Bu gibi durumlarda Buhârî'ye göre seneddeki râvilerin en az bir defa birbirleriyle görüştükleri bilinmelidir. Buna lüzum görmeyen Müslim ise râvilerin aynı asırda yaşamış olmasını ve görüşmelerinin imkân dahilinde bulunmasını yeterli sayar. Şu halde Buhârî bu konuda Müslim'den çok daha titizdir. Hadisi Buhârî tarafından an'ane yoluyla rivayet edilen bir râvinin hocası ile görüşmediği iddiası varsa, Buhârî bu kişinin hadisini rivayet ettiği yerde, sırf bu iddiayı çürütmek maksadıyla, konu ile ilgili olmasa bile, o râvinin hocası ile görüştüğünü açıkça belirten bir hadisi naklettiği de olur. Bu husus,

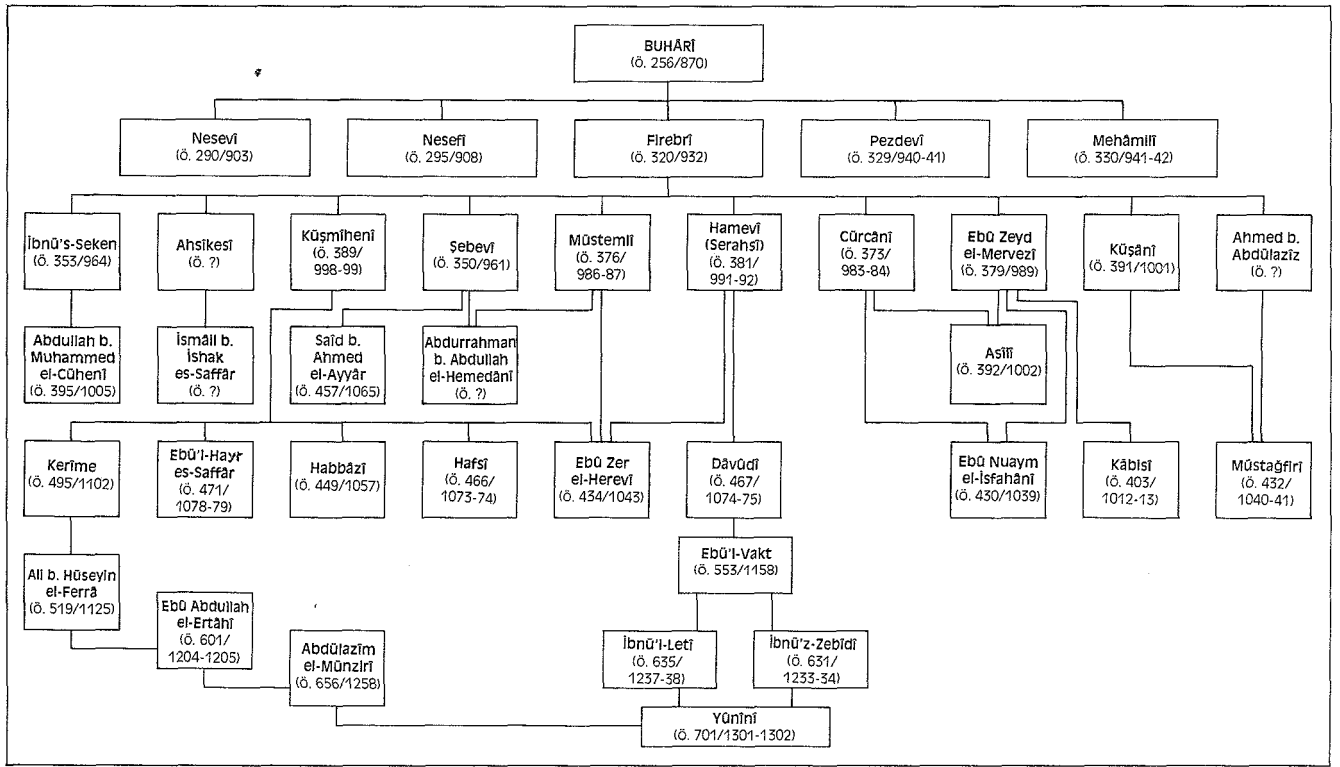
konu içindeki mâna birliğinin bozulması pahasına Buhârî'nin rivayet tekniğini ön planda tuttuğunu göstermektedir.

Diğer *Kütüb-i Sitte* imamları gibi Buhârî de eserine aldığı hadisleri hangi şartlara göre seçtiğini zikretmemiştir. Ona nisbet edilen şartlar eseri incelenmek suretiyle tesbit edilmiş olmakla beraber bu konuda çalışma yapanların verdiği sonuçlar aynı değildir.

Rivayeti. *el-Câmi'u's-şahîh*'i Buhârî'den 90.000 kişi dinlemiş olmakla beraber (Hatîb, II, 9) onu daha sonraki nesillere aktaran râvilerin sayısı oldukça azdır. Bunların başında *el-Câmi'u's-şahîh*'i, biri Firebr'de (248/862), diğeri Buhara'da (252/866) olmak üzere hocasından iki defa dinleyen Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Matar el-Firebrî gelir. Diğerleri, eserin son kısmından bir bölümünü Buhârî'den dinleme imkânı bulamayan Hammâd b. Şâkir en-Nesevî, "Kitâbü'l-Ahkâm"dan sonrasını bizat duymadığı için bu kısımları Buhârî'den **icâzet*** yoluyla alan İbrâhim b. Ma'kil en-Nesevî ve Buhârî'den *el-Câmi*'i en son rivayet eden Ebû Talha Mansûr b. Muhammed el-Bezdevî'dir. Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmîlî'nin rivayeti ise eseri **semâ*** yoluyla almayıp Buhârî'nin Bağdat'taki **imlâ*** meclislerinde yazdıklarıyla çok hatalı bir nüsha meydana getirdiği için pek itibar görmemiştir. Firebrî nüshası dışındaki diğer üç nüshanın zamanla şöhretlerini kaybettiği ve yerlerini bugün elimizde bulunan Buhârî metninin yegâne rivayeti olan Firebrî nüshasına bıraktığı anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin meşhur talebesi Firebrî'den *el-Câmi*'i rivayet edenlerin en tanınmış olanları şunlardır: İbnü's-Seken diye tanınan Ebû Ali Saîd b. Osman el-Misrî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed el-Cürcânî, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Müstemlî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Hammûye el-Hamevî (es-Serahsî), Ebû Ali Muhammed b. Ömer b. Şebbûye eş-Şebevî (eş-Şebbûvî), Ebû'l-Heysem Muhammed b. Mekki el-Küşmîhenî ve Firebrî'den *el-Câmi*'i en son dinleyen Ebû Ali İsmâil b. Muhammed el-Küşânî ile Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Ahsîkesî.

Firebrî nüshasını üçüncü kademede devam ettirenler arasında yer alanlardan Ebû Zer el-Herevî ile hayatını hadise adanmış olan kadın muhaddis Kerîme bint Ahmed öğretim faaliyetlerini Mekte'de devam ettirdikleri için eserin İs-



Buhârî hatmi yapıldığını haber veren Mısırlı tarihçi İbn İyâs, daha önceki tarihlerde eserin sarayda okunduğunu, hatim merasiminin büyük sarayda yapıldığını, bu esnada kadılara ve ileri gelen âlimlere hil'atlar giydirilip keselerle bahşişler verildiğini, fakat sonraları hatmin Kale Camii'nde okunup sultanın huzurunda yapılan kısa bir merasimle bitirildiğini söylemektedir (*Bedâ'î'ü'z-zühûr*, IV, 88). 1581'de Osmanlı ordusundan korkarak Merakeş'teki tahtını bırakıp Fas'a kaçan Sultan Ahmed el-Mansûr, III. Murad'ın kendisini bağışlaması üzerine tekrar tahtına dönerken Faslılar tarafından -halifelere yapıldığı gibi- *Şa-hîh-i Buhârî* okunarak uğurlandı. O devirlerde Mağrib'de düşmana karşı zafer kazanıldığı zaman yapılan merasimlerde Kur'an-ı Kerim ile birlikte *Şa-hîh-i Buhârî* hatimleri yapıldığı, hatta yemin merasimlerinde Kur'an-ı Kerim üzerine olduğu kadar *Şa-hîhayn* üzerine de yemin edildiği bilinmektedir (İfrenî, s. 72, 100). Fas Sultanı İsmâil b. Şerîf (1646-1727), zenci kölelerden oluşan "Abîdül-Buhârî" (Buhârî'nin hizmetkârları) adında bir muhafız alayı kurdu. *Şa-hîh-i Buhârî* üzerine yemin ettirerek onlardan sadakat sözü aldı ve kendilerine bir *Şa-hîh-i Buhârî* nüshası teslim edip onu titizlikle korumalarını, ata bindikleri zaman yanlarından ayırmamalarını ve İsrâilîloğularının *ahid sandığı**'nı taşıdıkları gibi onu savaşlarda en önde taşımalarını emretti. Fas'ta yaşamakta olan bir inanışa göre bir velînin kabrini ziyaret ederken *Şa-hîh-i Buhârî*'nin herhangi bir sayfasını açıp gözüne ilk ilişen hadisi okuyan, sened zincirindeki râviler ve Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah'tan muradının hâsıl olmasını isteyen bir kimsenin dileği çok geçmeden yerine gelir (E. Lèvi-Provençal, s. 212-213; *İA*, V/2, s. 1112). 1798'de Ezher Camii'nde Napolyon Bonapart'ın şehre girmemesi dileğiyle, 12 Eylül 1902'de yine aynı yerde kolera tehlikesi sebebiyle *Şa-hîh-i Buhârî* hatmedildi (I. Goldziher, VI/2, s. 214). Balkan Savaşı'nın başladığı günlerde Ezher şeyhi, Osmanlı ordularının zaferini niyaz etmek maksadıyla ileri gelen âlimlerden kibleye yönelerek *Şa-hîh-i Buhârî* okumalarını istemiştir (*el-Menâr*, XVII/2, s. 112). Önemli işlere başlarken de *Şa-hîh-i Buhârî*'yi hatmetme geleneği vardır. Mağrib'de yapılan büyük hatim merasimleri için reccab ayının ilk günü *Şa-hîh-i Buhârî* okunmaya başlanır, rama-

zanın 27. gecesini okuma işi sona ererdi. Eserin son hadisi olan "Sübhânallâhi ve bi-hamdihî sübhânallâhi'l-azîm"e gelince herkes ayağa kalkar ve bu hadisi 101 defa tekrar ederdi. Daha sonra Bûsîrî'nin *Kaşidetül-bürde* ve *el-Kaşidetül-hemziyye*'sinden muhtelif beyitler toplu halde okunurdu. Bu merasim hükümdarın sarayında da tekrarlandığı gibi ramazan bayramının 1. ve 7. günlerinde hükümdarın bulunduğu şehir merkezlerinde tekrarlanırdı. Türkiye'de Birinci Büyük Millet Meclisi açılacağı zaman ülkenin her yerinde *Şa-hîh-i Buhârî* hatimleri yapılmıştır. 21 Nisan 1920'de Hey'et-i Temsiliyye adına Mustafa Kemal imzasıyla 61. fırka kumandanı Refet Bey'e çekilen telgrafta, "Bi-mennihî'l-kerîm Nisan'ın 23. Cuma günü cuma namazını müteakip Ankara'da Büyük Millet Meclisi küşâd edilecektir" dendikten sonra, "yevm-i mezkûrun te'yîd-i kudsiyyeti için bugünden itibaren merkez-i vilâyet-te vali beyefendi hazretlerinin tertibiyle hatim ve Buhârî-i Şerîf tilâvetine bed' olunacağı... mukaddes ve mecruh vatanımızın her köşesinde aynı suretle bugünden itibaren Buhârî ve hatemât-i şerîfe kiraatine şûrû edileceği" bildirilmektedir (Gazi Mustafa Kemal, s. 272-273). Eserin dua niyetiyle hatminin, Kur'an-ı Kerim cüzlerinin ayrı ayrı şahıslar tarafından okunması gibi muhtelif celselerde tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Baskıları. *Şa-hîh-i Buhârî* İstanbul, Kahire, Bulak, Hindistan ve Avrupa'da birçok defa basılmıştır. Bunların içinde en mükemmeli, Yûnî'nî nüshası esas alınarak kenarında diğer nüsha farkları gösterilmek suretiyle II. Abdülhamid'nin emriyle yapılan neşirdir (I-IX, Bulak 1313-1315). Bunu Hacı Zihni Efendi'nin tasahihiyle yapılan baskısı takip eder (I-VIII, İstanbul 1315). L. Krehl'in (I-III, Leiden 1862-1868) ve Theodor W. Juynboll'un (I-IV, Leiden 1908) baskıları iyi birer neşir değildir. E. Lèvi-Provençal *Şa-hîh-i Buhârî*'yi Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (I-IV, Paris 1928). Octave Houdas ile W. Marçais'in Fransızca tercümelerindeki (I-IV, Paris 1903-1914) hataları göstermek üzere Muhammed Hamîdullah bu kitapların dörtte biri hacminde bir çalışma yapmak zorunda kalmıştır (*el-Bokhari, Les tradition Islamiques* [Tome-5] *Introduction et notes correctives de la traduction française de Octave Houdas et William Marçais*, Paris 1401/1981). Bu arada Muhammed Es'ad We-

is'in notlarla birlikte İngilizce neşri (Srinagar 1935), Reinfried'in kısmen yaptığı Almanca tercümesi de (Um 1913) zikredilebilir. Bazı müsteşrikler eserin muhtelif bölümlerini Batı dillerine tercüme ederek yayımlamışlardır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 261). Serkis eserin diğer baskılarını da tesbit etmiştir (*Mu'cem*, I, 535-536).

Şerhleri. *el-Câmi'ü's-şahîh*'i şerh etmenin İslâm ümmetinin boynuna borç olduğunu söyleyen İbn Haldûn'un sözü gerçekleşmiş ve eser üzerinde en iyi şekilde anlaşılması ve bütün problemlerinin çözülmesi için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kâtib Çelebi çoğu şerh olmak üzere *Şa-hîh-i Buhârî* etrafında yapılan çalışmalardan seksen ikisinin adını vermektedir. Daha sonra yazılan şerhler ve benzeri çalışmalar dikkate alınınca bu rakamın çok artacağı muhakkaktır. Eserin tanınmış şerhleri şunlardır: 1. *İ'lâ-mû's-sünen*. İlk *Şa-hîh-i Buhârî* şerhi olarak bilinen eser Hattâbî (ö. 388/998) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inin şerhi olan *Me'âlimü's-Sünen*'i tamamladıktan sonra yakınlarının isteği üzerine bu kitabı yazmıştır. Eserde, sahasında yazılan diğer büyük kitaplarda olduğu gibi her müşkülü çözmek yerine bilgi verilmesi zaruri görülen bazı önemli hususlara kısaca temas edilmekle yetinilmiştir. Şerhin Süleymaniye (Ayasofya, nr. 687), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 261, 262, 437) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 393) kütüphaneleriyle diğer bazı kütüphanelerde yazmaları mevcuttur. 2. İbn Battâl el-Kurtubî'nin (ö. 449/1057) adı bilinmeyen şerhi daha sonraki şârihlerin faydalandığı önemli bir eserdir. Bu şerh, hadis meselelerinden çok Mâlikî fıkına ağırlık vermekle tenkit edilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshası (Medine, nr. 230) eksik olmakla beraber diğer İslâm ülkeleri kütüphanelerinde tamamı bulunmaktadır (Sezgin, *GAS*, I, 118). 3. *el-Bedrül-münîri's-sârî fi'l-ke-lâm 'ale'l-Buhârî*. Kutbüddin el-Halebî diye tanınan Abdülkerîm b. Abdünnûr'un (ö. 735/1334-35) bu eseri, Kâtib Çelebi'nin söylediğine göre on cilt olup *el-Câmi'*in ancak yarısının şerhinden ibarettir (bazı bölümleri için bk. Sezgin, *GAS*, I, 119). 4. *et-Telviḥ şerḥu'l-Câmi'î's-şahîh*. Türk âlimi Moğoltay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) yirmi cilt olduğu söylenen (İbn Hacer el-Askalânî, *Li-sânü'l-Mizân*, VI, 72) bu eserinin nerede

bulunduğu bilinmemektedir. 5. *el-Kevâ-kibû'd-derârî*. Eserin müellifi olan Türk âlimi Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî (ö. 786/1384), muhtelif ülkeleri dolaştığı halde *el-Câmi'u's-şâhih*'in bütün problemlerini çözecek tarzda muhtevalı bir şerhine rastlamadığını söylemekte, İbn Battâl'in şerhini Mâlikî fıkına ağırlık verdiği için, Hattâbî ile Moğoltay b. Kılıç'ın şerhlerini ise eserin tamamını ele almadıkları için yeterli bulmadığını belirtmektedir. Kendisi ise hadislerdeki **müşkil**'leri açıklamakta, gramer, hadis usulüne, fıkha, râvilere ve onların çeşitli durumlarına dair bilgiler vermekte, birbirine zıt gibi görünen hadislerin arasını telif etmektedir. Kirmânî, *Şâhih-i Buḥârî* şerhleri arasında önemli bir yere sahip olan orta büyüklükteki eserini 1373 yılında Mekke'de tamamlamıştır. Bedreddin el-Aynî bu eserden faydalanmış, İbn Hacer ise onu faydalı bulmakla beraber daha çok tenkit etmek maksadıyla söz konusu etmiştir. Yazma nüshalarının çoğu Türkiye kütüphanelerinde bulunan eser Kahire'de yirmi beş cilt halinde basılmıştır (1935-1945). 6. *et-Tenkih li-elfâzî'l-Câmi'i's-şâhih*. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) bir ciltten ibaret olan bu eseri, *el-Câmi'u's-şâhih*'teki **garîb*** kelimeleri, müşkil'ırabları, yanlış okunabilecek isim ve nisbeleri belirgin hale getirdiği ve kolayca anlaşılabilen bazı kısımları açıkladığı için faydalı ve yeterli bir şerh olarak kabul edilmiştir. Yazmalarının büyük bir kısmı Türkiye kütüphanelerindedir (bk. Sezgin, GAS, I, 120). 7. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câ-*

mi'i's-şâhih. İbnü'l-Mülâkkın'a (ö. 804/1401-1402) ait bu eserden söz ederken Kâtib Çelebi adının *Şevâhidü't-tavzîh* olduğunu ve yirmi ciltten ibaret bulunduğunu söylemektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 547). Şârih, hocası Moğoltay b. Kılıç ile Kutbüddin el-Halebî'nin eserlerinden büyük ölçüde faydalanmıştır. İbn Hacer eserin ilk yarısının daha faydalı olduğunu söylemektedir. Şerhin on altı cildi Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 377-392), X ve XI. ciltleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 396/10, 396/11) bulunmaktadır. Ayrıca diğer kütüphanelerde de nüshaları mevcuttur (bk. Sezgin, GAS, I, 120). 8. *el-Lâmi'u's-şâbiḥ'ale'l-Câmi'i's-şâhih*. Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî'nin (ö. 831/1428), Kirmânî ve Zerkeşî şerhleriyle İbn Hacer'in *Hedyü's-sârî*'sinden faydalanarak yazdığı dört cilt hacmindeki bu eserin hemen hemen bütün nüshaları İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. Sezgin, GAS, I, 121). 9. *Mecma'u'l-bahreyn ve cevâhirü'l-habreyn*. İbnü'l-Kirmânî diye tanınan Yahyâ b. Muhammed b. Yûsuf'un (ö. 833/1430) bu eseri, babası Kirmânî ile İbnü'l-Mülâkkın'ın *Şâhih-i Buḥârî* şerhlerini birleştirmektedir. Bilindiği kadarıyla sekiz ciltlik müellif hattı yegâne nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 402/1-8). 10. *et-Telkih li-fehmü'kârî'i's-Şâhih*. Sibt İbnü'l-Acemî'ye (ö. 841/1438) ait olan bu şerhin yazmalarının I ve II. ciltleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 392/1-2), bir cildi

Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 435), bir cildi de Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 689) bulunmaktadır.

11. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şâhihi'l-Buḥârî*. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) bu eseri, *Şâhih-i Buḥârî* şerhlerinin en mükemmeli olarak kabul edilmektedir. İbn Hacer *Şâhih-i Buḥârî* üzerindeki çalışmalarına, önce bu eserdeki muallak hadisleri konu alan beş ciltlik *Taghliku't-ta'lik*'i ile başlamış ve onu 1401'de tamamlamıştır. Daha sonra büyük şerhinin mukaddimesi olan müstakil bir cilt halinde *Hedyü's-sârî*'yi kaleme almış ve bunu da 1410'da bitirmiştir. *Şâhih-i Buḥârî* hakkında bilinmesi zaruri bilgileri ihtiva eden *Hedyü's-sârî*, daha ziyade *el-Câmi'u's-şâhih*'te hadislerin neden bölünerek (taktî*), ihtisar edilerek ve muhtelif bahislerde tekrarlanarak verildiği, tercemelerdeki hadislerin neden senedsiz zikredildiği (ta'lik), eserdeki nâdir (garîb) kelimelerle yazılış ay- nı okunuşu farklı isim, künye, lakap ve nisbelerin hangileri olduğu, ayrı bir vasıf söylemeden Buḥârî'nin müphem bir şekilde zikrettiği isimlerle kimleri kastettiği, Dârekutnî ile diğer münek- kitlerin Buḥârî'yi tenkit etmek maksadı- la ileri sürdükleri bütün görüşlerin mahiyeti ve geçerliliği, tenkit edilen Buḥârî râvileri için söylenenler ile bunların isabet derecesi hakkında on ayrı bölüm- de geniş bilgiler vermekte, eserin sonun- da *Şâhih-i Buḥârî*'nin diğer özellikleri- ni tanıtarak Buḥârî'nin hayatını da ge- niş bir şekilde anlatmaktadır. İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'yi 1414 yılında yazmaya baş- lamış, hadis metinlerinde büyük ölçüde *el-Câmi'u's-şâhih*'in Ebû Zer nüsha- sına bağlı kalmıştır. Esere yeni başladığı sıralarda hadisleri oldukça geniş bir şekilde şerhetmiş, fakat daha sonra or- ta bir yol tutmayı tercih etmiştir. Kiti- bini 1438'de bitirmekle beraber vefa- tından bir müddet öncesine kadar çeşit- li ilâveler yapmaya devam etmiştir. Ese- rin muhtelif nüshaları arasındaki fark- ların en önemli sebebi budur. İbn Hacer, açıklamaya gerek gördüğü kelimelerin lugat mânasını, i'rabını, hadisteki edebî incelikleri, fikhî hükümleri ve bu konu- larda âlimler arasında mevcut olan gö- rüş farklılıklarını ayrıntılı bir şekilde or- taya koymaktadır. Özellikle şerhettiği hadisin diğer rivayetlerini tesbit etmek ve bunların sağlamlık derecesini belirt- mek suretiyle hadis etrafındaki görüş ayrılıklarının kaynağına inmektedir. Mü-

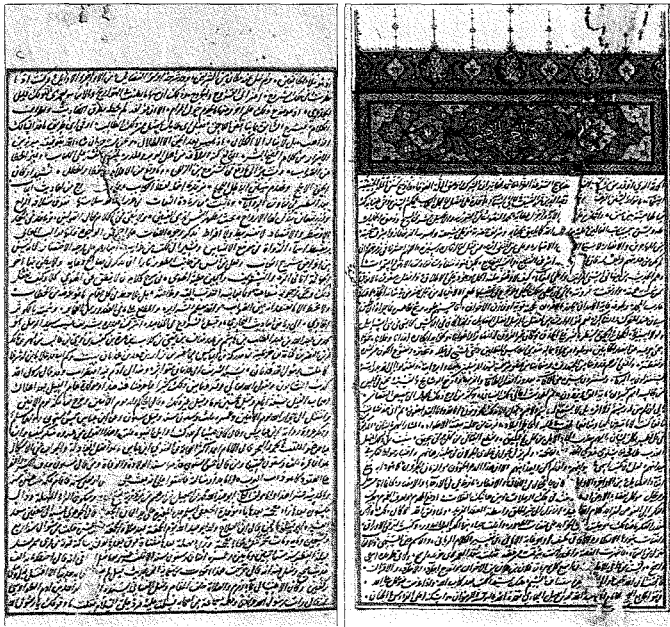
İbnü'l-Kirmânî'nin *Mecma'u'l-bahreyn ve cevâhirü'l-habreyn* adlı eserinin müellif hattıyla olan nüshasından üç sayfa (TSMK. III. Ahmed, nr. 402/1, vr. 1^a, 2^a, 966^a)



kerrer hadislerin her birini şerh ederken bulunduğu konu ile ilgisi nisbetinde bilgi vermekte, ihtiva ettiği diğer hususlar için rivayetin geçtiği diğer konulara gönderme yapmaktadır. Eserin en önemli özelliği, rivayetleri hadis tekniği açısından değerlendirmeye tâbi tutmasıdır. Şerhettiği hadisin ve onu takviye eden diğer rivayetlerin senedlerini ve metinleri arasındaki farkları çeşitli açılardan incelemesi, *Şahîh-i Buḥârî*'nin en önemli özelliklerinden biri olan tercemelerdeki muallak rivayetlerin muttasıl senedlerini tesbite gayret etmesi ve esere yöneltilen çeşitli tenkidleri cevaplandırması diğer şerhlerde görülmeyen meziyetleridir. *Fethu'l-bârî* daha sonra yazılan bütün şerhlere kaynak olmuştur. Şevkānî'den *el-Câmi'u's-şahîh*'e bir şerh yazması istendiği zaman "Lâ hicrete ba'de'l-feth = Mekke fethinden sonra artık hicret yoktur" hadisiyle tevriye yaparak İbn Hacer'in bu değerli eserinden sonra başka bir *Şahîh-i Buḥârî* şerhi yazmaya gerek olmadığını anlatmak istemiştir. *Fethu'l-bârî*'nin Ebü'l-Feth Muhammed b. Hüseyin el-Merâgî (ö. 859/1455) tarafından yapılan bir muhtasarı bulunmaktadır (Kastallânî, I, 42). Fuat Sezgin, eserin bizzat İbn Hacer tarafından *en-Nüket 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî* adıyla ihtisar edildiğini söylüyorsa da (GAS, I, 121) bu doğru değildir. Zira İbn Hacer *en-Nüket*'i Zerkeşî'nin *et-Tenkih li-elâzi'l-Câmi'i's-şahîh* adlı eserini tenkit etmek maksadıyla yazmaya başlamış, ancak tamamlayamamıştır. İbn Hacer eserinde

gereksiz bilgi bulunmadığını söylediğine göre onu ihtisar etmeyi herhalde düşünmemiştir. *Hedyü's-sârî*'nin çeşitli İslâm ülkelerinde gördüğü kabul *Fethu'l-bârî*'ye duyulan ilgiyi arttırmış, Timurlenk'in dindar oğlu Şâhruh Mirza ülkesindeki âlimlerin isteği üzerine, tıpkı diğer melikler gibi, kurduğu muhteşem kütüphane için İbn Hacer'den *Fethu'l-bârî*'nin bir nüshasını getirtmiştir. İbn Hacer, sayılan özelliklerinden başka, *Hedyü's-sârî* gibi önemli ve hacimli bir eseri şerhine mukaddime olarak yazması, eserinin baştan sona kadar mükemmel bir insicam içinde bulunması, her bölümün sonunda âdeta bir döküm yaparak orada ne kadar merfû, mevkuf, muallak ve mükerrer rivayet bulunduğunu ve bu rivayetlerden hangilerinin *Şahîh-i Müslim*'de yer aldığını söylemesi vb. hususlarla eserini diğer şerhlerden daha üstün hale getirmiştir. *Fethu'l-bârî* 1890 yılında Delhi'de taş baskısı olarak yayımlanmıştır. *Hedyü's-sârî*'nin ayrı bir cilt halinde basıldığı on üç ciltlik Bulak baskısı (1300-1301) eserinin en iyi neşri kabul edilmekle beraber yine de baskı hataları bulunmaktadır. Bu hatalar daha sonra Hindistan'da yapılan neşrinde Siddık Hasan Han tarafından gösterilmiştir. Eser 1348'de de Muhibbuddin el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kusay Muhibbuddin el-Hatîb tarafından hadislerin eserde geçtiği yerler gösterilmek suretiyle yayımlanmıştır (I-XIII, Kahire 1407/1986-87). *Hedyü's-sârî* bu baskıların her birinde "Mukaddime" adıyla müstakil olarak basılmıştır.

12. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. Büyük Türk âlimi Aynî'nin (ö. 855/1451) bu eseri, *Fethu'l-bârî* ile birlikte *Şahîh-i Buḥârî* şerhleri içinde en fazla itibar görenidir. Aynî şerhini 1418 yılında yazmaya başlamış ve 1443'te tamamlamıştır. Firebrî'nin talebelerinden Küşmihenî, Şebevî ve Hamevî nüshalarına sahip olduğu bilinmekle beraber belli bir nüshayı esas almadığı anlaşılmaktadır. Ebû Zer nüshası ile Yüninî nüshasından hiç bahsetmemesi ise dikkat çekicidir. Zaten Aynî, İbn Hacer ve Kastallânî'nin aksine nüsha farklarından pek az söz etmektedir. İlk hadisin şerhinde takip ettiği, hadisi otuz değişik açıdan inceleme metodunu ikinci hadisten itibaren azaltarak terketmiş, daha sonra rivayetleri beş altı yünden ele almakla yetinmiştir. Babların birbiriyle ve hadislerin ait oldukları babla ilgisini belirterek şerhe başlayan Aynî, genellikle "Beyânü ricâlihi" başlığı altında hadisin senedinde bulunan râvileri ilk geçtikleri yerde haklarında yeterli bilgi vererek tanıtır ve ne derece güvenilir olduklarını belirtir. "Beyânü letâifi isnâdihî" başlığı ile senedin özelliklerini söz konusu ederek isnad zincirinde kullanılan sigaları, râvilerin birbiriyle olan ilgisini, memleketlerini, hangi nesle mensup olduklarını zikreder. "Beyânü ta'addüdi mevzi'ihî ve men ahreçehû gayrühû" kısmında hadisin *Şahîh-i Buḥârî*'de başka hangi bölümlerde nasıl bir isnadla tekrarlandığını ve *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden kimlerin onu kitaplarına aldığını söyler. "Beyânü'l-lugât ve'l-irâbihi" kısmında aladiste geçen kelimeleri birer birer ele alarak onların mânalarını ve gramer açısından durumlarını açıklar. "Beyânü istinbâtihî-l-ahkâm" başlığı altında ise hadisten elde edilen fikhî neticeleri sayar. Önemli gördüğü bazı bahislerin sonunda ve daha çok "el-Es'ile ve'l-ecvibe" başlığı altında hadisin ihtiva ettiği diğer önemli konuları ele alır. Eserini böyle düzenlemekle Aynî okuyucularının karşılaşılabileceği çeşitli problemleri halletmiş, râvilerin hal tercümesi, metinde geçen kelimelerin izahı ve edebî incelikleri gibi hususlarda doyurucu bilgiler vermiştir. İbn Hacer el-Askalânî'ye, hadislerdeki edebî incelikleri ve benzeri hususları ele alması sebebiyle *'Umdetü'l-kârî*'yi kendi eserine tercih edenler bulunduğu söylenmiş, o da Aynî'nin bu hususları Hamevî âlimi Rükneddin Ahmed b. Muhammed b. Abdülmü'min el-Kırîmî'nin ta-



Molla
Gürânî'ye ait
el-Keuserü'l-câri
ilâ riyâzi'l-Buḥârî
adlı eserin
ilk iki sayfası
(Murad
Molla Ktp.,
nr. 514)

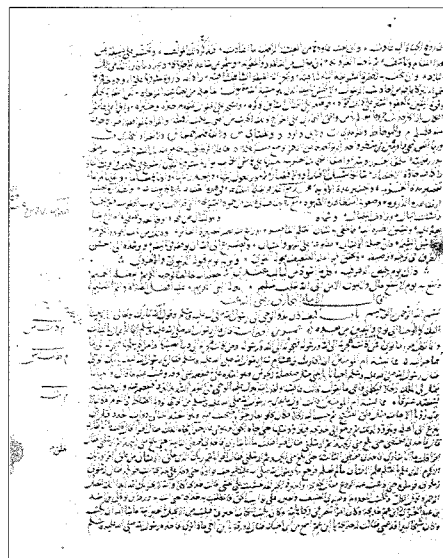
mamlanmamış *Şahîh-i Buḥârî* şerhinden iktibas ettiğini, kendisi ise eksik olması sebebiyle bu eseri kaynakları arasına almadığını söylemiştir. Aynı'nin en çok faydalandığı eserlerin başında *Fethu'l-bârî* gelmektedir. Şerhini yazmaya ara verdiği zamanlarda bile İbn Hacer'in çalışmalarını -onun yakın talebesi Burhâneddin b. Hızır'ın yardımıyla- devamlı surette takip etmiş ve bazan bu eserin uzun bir bölümünün isim vermeden iktibas etmekte mahzur görmemiştir. Bunun yanında Şâfiî olan İbn Hacer'in Hanefî mezhebinin görüşlerine ters düşen fikirlerini isim vermemiş, "kâle ba'zu-hum" diyerek ağır bir dille tenkit etmekten de geri durmamıştır. İbn Hacer, eserin hükümdarlar tarafından takdir edilmesinin Aynı'yi kışkırdığını söyleyerek onun tenkitlerinin bir kısmını *İntikâdül-i-tirâz* adlı risâlesinde cevaplandırmaya çalışmışsa da eserini tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Fuat Sezgin'in, bu eseri tanıtırken tam tersine kitabın *Fethu'l-bârî*'deki itirazlara Aynı'nin verdiği cevaplardan meydana geldiğini söylemesi (GAS, I, 121) bir zühul olmalıdır. *Umdetü'l-kârî* on bir cilt halinde İstanbul'da (1308-1311), yirmi beş cilt olarak da Kahire'de (1348) yayımlanmıştır.

13. *el-Kevşerü'l-cârî ilâ riyâzî'l-Buḥârî*. Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) Kirmânî ve İbn Hacer'e yer yer itirazlar yönelttiği ve garîb kelimelerle müşkil isimleri açıkladığı bu orta büyüklükteki şerhinin nüshaları, bulunduğu kadarıyla sadece Türkiye'de Süleymaniye (Ayasofya, nr. 686; Hamidiye, nr. 300), Râgıb Paşa (nr. 297), Murad Molla (nr. 514) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 390) kütüphanelerinde mevcuttur. 14. *et-Tevşîḡ 'ale'l-Câmi 'i's-şahîh*. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) bu kısa ve özlü eserinin günümüze kadar gelmiş nüshalarının çoğu Türkiye kütüphanelerinde bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshanın (Medine, nr. 262) müellif hattıyla olduğu tahmin edilmektedir. Eserin Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî (ed-Dimentî) el-Bücum'avî (ö. 1306/1888) tarafından yapılan muhtasarı yayımlanmıştır (Kahire 1298). 15. *İrşâdüs-sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. Kastallânî'nin (ö. 923/1517) ölümünden yedi yıl önce tamamladığı bu eser, daha önceki şerhlerin aksine her kelimeyi tekrardan kaçınmadan kısa ve özlü bir şekilde açıklaması sebebiyle her seviyedeki okuyucunun kolayca faydalanabileceği mahiyet-

te olup *Fethu'l-bârî* ve *Umdetü'l-kârî*'den sonra üçüncü sırada anılagelmıştır. Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olan Kastallânî eserini yazarken en çok *Fethu'l-bârî*'den faydalanmış, hatta bir bakıma onu özetlemiştir. *İrşâdüs-sârî*'nin kırk beş sayfalık mukaddimesi, hadislerle meşgul olanların faziletine, hadisleri ilk tedvin edenlere, önemli hadis istihlâhlarına, Buḥârî ve el-Câmi' u's-şahîh'ine dair değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu mukaddime Abdülhâdî el-Ebyârî (ö. 1305/1888) tarafından Neylül-emânî fi tavzihi muḳaddimetü'l-Ḳastallânî adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1325-1326). Kastallânî'nin hadis metinlerine esas aldığı kendi nüshasını Yünî'nî nüshası ile karşılaştırdığı bilinmektedir. Bununla beraber Yünî'nî nüshasına da bağlı kalmamış, zikrettiği çeşitli nüshalar arasında kendine göre tercihler yapmıştır. Onun nüsha farklarına dair verdiği bilgiler İbn Hacer'in verdiği bilgilerden daha çoktur. Bu husus eserin en önemli özelliğini teşkil eder. Âzâd-ı Bilgrâmî (ö. 1200/1786), *İrşâdüs-sârî*'yi "Kitâbü'z-Zekât"ın sonuna kadar ihtisar etmiş ve çalışmasına *Ḍav'ü'd-derârî* adını vermiştir. *İrşâdüs-sârî*, kenarında Nevevî'nin *Şahîh-i Müslim* şerhiyle birlikte on cilt halinde Bulak'ta (1267, 1275, 1276, 1285, 1288, 1292, 1304-1306) ve Kahire'de (1276, 1306, 1307, 1325-26), Neylül-emânî ve Zekeriyâ el-Ensârî'nin *Tuḥfetü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî* adlı şer-

hiyle birlikte on iki cilt halinde yine Kahire'de (1307), ayrıca Leknev'de (1876) ve Nevalkışor'da (1284) yayımlanmıştır. 16. *Tuḥfetü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*. Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) tarafından kaleme alınan şerh, on iki cilt halinde yayımlanan *İrşâdüs-sârî*'nin kenarında Kahire'de basılmıştır (1307, 1326). Eser Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726) tarafından ihtisar edilmiştir (Kahire 1300). 17. *Me'ânetü'l-kârî li-Şahîhi'l-Buḥârî*. Ali b. Muhammed el-Menüfî'nin (ö. 939/1532) 921 (1515) yılında tamamladığı bu hayli hacimli tek ciltlik eserinden başka *Şiyânetü'l-kârî 'ani'l-ḥaṭa'î ve'l-laḥni fi'l-Buḥârî* adlı bir başka kitabı daha bulunmaktadır (Zirikli, V, 11). 18. *Şerhu 'iddeti eḥâdisi Şahîhi'l-Buḥârî*. Muhammed b. Ömer b. Ahmed es-Sefîrî'nin (ö. 956/1549) iki ciltlik eserinin dünya kütüphanelerinde muhtelif yazmaları vardır (bk. Sezgin, GAS, I, 124). 19. *Feyzü'l-bârî fi şerhi garîbi Şahîhi'l-Buḥârî*. Abdurrahim b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî'nin (ö. 963/1556) bu eserinin Âtîf Efendi Kütüphanesi ile (nr. 529) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 391) nüshaları müellif hattıyladır. Eserin Râgıp Paşa Kütüphanesi (nr. 298, 299) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hamidiye, nr. 298) birer nüshası daha bulunmaktadır. 20. *Teysirü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. Nûrülhak b. Abdülhak el-Buḥârî eş-Şahcihanâbâdî'nin (ö. 1073/

Abdurrahim el-Abbâsî'ye ait *Feyzü'l-bârî fi şerhi garîbi Şahîhi'l-Buḥârî* adlı eserin ilk iki sayfası (Âtîf Efendi, Ktp., nr. 529)



1663) Farsça olan bu şerhi basılmıştır (I-V, Leknev 1305). **21. ez-Ziyâ'ü's-sârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî.** Abdullah b. Sâlim b. Muhammed el-Basrî'nin (ö. 1135/1722-23) üç ciltlik şerhinin Nuruosmaniye nüshasının (nr. 581-583) müellif hattı olduğu tahmin edilmektedir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde de (Veliyyüddin Efendi, nr. 596-598) bir nüshası bulunmaktadır. **22. el-Feyzü'l-cârî li-şerhi Şahîhi'l-Buhârî.** Aclûnî İsmâil b. Muhammed'in (ö. 1162/1749) yarım kalmış bu şerhinin altı büyük cilt halinde yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Medine, nr. 220-225) ve Medine Mahmûdiyye Kütüphanesi'nde (nr. 140) bulunmaktadır. **23. Necâhu'l-kârî li-Şahîhi'l-Buhârî.** Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi'nin (ö. 1167/1754) daha önceki şerhlerden derleyerek kaleme aldığı otuz cilt hacmindeki bu şerhinin Süleymaniye (Fâtih, nr. 844-873; Ayasofya, nr. 685 nüshaları müellif hattı; Yahyâ Efendi, nr. 54-64; Hamidiye, nr. 267-275, 279-284; Hacı Mahmud, nr. 456/1, 456/2; Hasan Hüsnü Pa-

şa, nr. 229), Nuruosmaniye (nr. 894-922, 923-932) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 627, 628, 630-632) kütüphaneleriyle Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 384) nüshaları bulunmaktadır. MÜ İlahiyat Fakültesi öğretim görevlisi Ahmet Tobay eser üzerinde "Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri" adlı bir doktora çalışması yapmıştır (1991). **24. Zâdül-müccidî's-sârî li-me'âli'i'l-Buhârî.** et-Tâvûdî diye de bilinen Mâlikî fakihî İbn Süde el-Fâsî'nin (ö. 1209/1795) bu eseri Fas'ın Fes şehrinde 1307'de taşbaskı olarak, 1327-1330'da da *el-Hâşiye 'alâ Şahîhi'l-Buhârî* adıyla dört cilt halinde basılmıştır. **25. en-Nûrû's-sârî min feyzî Şahîhi'l-Buhârî.** İdvî diye tanınan Mısırlı Mâlikî âlim Hasan el-Hamzavî'nin (ö. 1303/1886) şerhi *el-Câmi'u's-şahîh*'in kenarında basılmıştır (I-V, Kahire 1279). **26. Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî.** Keşmîrî Muhammed Enversah'ın (ö. 1352/1933) bu eseri dört cilt halinde Kahire'de yayımlanmıştır

(1357/1938). **27. Kevşerü'l-me'âni'd-derârî fi keşfi habâyâ Şahîhi'l-Buhârî.** Muhammed Hıdır eş-Şinkitî (ö. 1354/1936) tarafından kaleme alınan eserin yayımlanan ilk iki cildinde baştan itibaren elli bir hadisin şerhi bulunmaktadır (Amman 1408-1409/1988-1989).

el-Câmi'u's-şahîh'e şerh yazmaya başlayan, fakat eserleri yarım kalmış olan Nevevî, İbn Kesîr, İbn Receb el-Hanbelî, Firûzâbâdî gibi önemli kişiler vardır. Firûzâbâdî kırk cilt olarak düşündüğü çalışmasının yirmi cildini yazabilmiş, sahası hadis olmadığı için de eseri fazla itibar görmemiştir. Hindistanlı âlimlerin de *Şahîh-i Buhârî* üzerinde çoğu şerh olmak üzere muhtelif çalışmaları vardır (bk. Abdülhay el-Hasenî, s. 150-151).

Muhtasarlari. *el-Câmi'u's-şahîh*'ten seçmeler yaparak meydana getirilen çalışmalar arasında şu eserler kredilebilir: **1. Cem'u'n-nihâye*.** İbn Ebû Cemre'nin (ö. 699/1300) bu eseri (Kahire 1286), başta kendisi olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. **2. et-Tecridü's-şarih*.** Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin (ö. 893/1488) bu meşhur eseri Bulak'ta (1287) ve Kahire'de (1312) basılmış, üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmış, Babanzâde Ahmed Naim Bey (I-II. cilt 1346/1928, III. cilt 1984, 8. baskı) ile Kâmil Miras (IV-XII. cilt 1984, 8. baskı) tarafından Türkçe'ye çevrilerek şerhedilmiştir. **3. Zübdetü'l-Buhârî.** Ömer Ziyâeddin Dâğıstânî (ö. 1920) tarafından *Şahîh-i Buhârî*'deki Peygamber buyruklarının (kavîî hadislerin) tamamını derlemek maksadıyla yapılan bu çalışma 1524 hadisi ihtiva etmektedir. Eser Kahire'de (1330), daha sonra yine Dâğıstânî'nin Türkçe tercümesiyle birlikte üç cilt halinde İstanbul'da (1341) yayımlanmıştır. **4. Cevâhirü'l-Buhârî.** Mustafa Muhammed Umâre tarafından *Şahîh-i Buhârî*'den seçilerek kısaca şerhedilen 850 hadisi ihtiva eden eser Kahire'de basılmış (1341), Hasan Alioğlu tarafından Türkçe'ye çevrilerek aynı adla İstanbul'da yayımlanmıştır (1988) (*el-Câmi'u's-şahîh*'in diğer muhtasarlari için bk. Sezgin, GAS, I, 126-128).

Diğer Çalışmalar. *el-Câmi'u's-şahîh*'teki bazı müşkil kelimelere dair müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. *el-Elfiyye* yazarı İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) Yûnî'nin ile birlikte *Şahîh-i Buhârî*'deki yetmiş bir adet dil problemini hallettiği *Şevâhidü't-tavzih ve't-tašhih li-müşkilât-il-Câmi'i's-şahîh* adlı eseri önce Hin-

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'inin Yûsufefendizâde tarafından yazılan *Necâhu'l-kârî li-Şahîhi'l-Buhârî* adlı şerhinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 685)



distan'da (1319), daha sonra Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin yeniden tertibi ve tahkiikiyle Kahire'de (1957) yayımlanmıştır. Zerkeşî'nin de (ö. 794/1392) bu konuda *et-Tenkih li-elfâzi'l-Câmi 'i's-şahih* adlı bir çalışması bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî'nin *et-Tenkih* üzerine yazdığı *en-Nüket 'alâ Tenkihî'z-Zerkeşî* adlı eseri yarım kalmıştır. Bulkinî'nin (ö. 824/1421) bazı kaynaklarda *Şerhu'l-Buhârî* adıyla zikredilen *el-İlhâm limâ fi'l-Buhârî mine'l-ibhâm* adlı eserinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 679).

el-Câmi 'u's-şahih'te üç râvi ile rivayet edilen yirmi iki kadar hadis, muhtelif kimseler tarafından "eş-Şülaşiyât" adıyla bir araya getirilmiş ve şerhedilmiştir. Bu çalışmaların yazmaları Sezgin tarafından tesbit edilmiştir (GAS, I, 128-129).

Buhârî'nin bab başlıkları da müstakil çalışmalara konu olmuştur. Bunların en önemlileri şunlardır: 1. *Kitâbü'l-Mütevârî 'alâ terâcimi'l-Buhârî*. Kâtib Çelebi'nin *Şahih-i Buhârî*'yi on cilt halinde şerhettiğini söylediği İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 1115) bir yazma nüshası bulunan bu eseri Selâhaddin Makbûlî Ahmed tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1407/1987). 2. *Taghliku't-ta'lik*. İbn Hacer tarafından kaleme alınan sahasının bu en önemli eseri *el-Câmi 'u's-şahih*'in ta'likleri kısmında tanıtılmıştır. 3. *el-Fevâ'idü'l-müte'allika bi-Şahihî'l-Buhârî*. Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726) tarafından yazılan eserin yazma nüshası Kahire'de bulunmaktadır (bk. Sezgin, GAS, I, 129). 4. *Şerhu terâcimi ebvâbi Şahihî'l-Buhârî*. Şah Velîyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) bu eseri yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1321; nşr. Şerefeddin Osman, Haydarâbâd 1402/1982). 5. *Fıkhu'l-İmâmî'l-Buhârî*. Bu çalışmada *Şahih-i Buhârî*'deki 1290 bab başlığı Muhammed Abdülkâdir Ebû Fâris tarafından derlenerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (Amman 1409/1989).

el-Câmi 'u's-şahih'i okumaya başlarken, okuma sırasında ve bitirirken riayet edilecek hususlara dair kitaplar yazılmıştır. *Ĥatmü'l-Buhârî* adıyla yazılanların çoğunda ise eserin son hadisi şerhedilmektedir. Bu nevi eserlerin ilki, Ebû Hâmid Muhammed el-Kudsî'nin (ö. 888/1483) *Tuĥfetü'l-kârî 'inde ĥatmü'l-Buhârî*'si olup eserin bir nüshası Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüp-

hanesi'nde bulunmaktadır (Saib Sencer, nr. 3732; diğer nüshalar için bk. Sezgin, GAS, I, 129-130).

el-Câmi 'u's-şahih'in râvilerine dair de muhtelif eserler kaleme alınmıştır (bk. a.g.e., I, 130-132). Bu çalışmaların ilk örneklerinden biri olan Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin (ö. 398/1007-1008) *Ricâlü Şahihî'l-Buhârî* adlı eseri Abdullah el-Leysî tarafından basılmıştır (I-II, Beyrut 1407/1987). Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men ĥarrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi 'i's-şahih*'ini Ebû Lübâbe Hüseyin neşretmiştir (I-III, Riyad 1406/1986). *el-Câmi 'u's-şahih* Mehmet Sofuoğlu tarafından *Sahih-i Buhârî ve Tecemesi* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır (I-XVI, İstanbul 1987-1989; Buhârî ile Müslim'in *el-Câmi 'u's-şahih*'leri üzerindeki ortak çalışmalar için bk. el-CEM' BEYNE'S-SAHİHAYN; SAHİHAYN).

el-Câmi 'u's-şahih'le ilgili olarak yapılan fihristler içinde zikre değer iki çalışmadan biri Muhammed Şerif Tokadî'nin *Miftâhu Şahihî'l-Buhârî* sidir (İstanbul 1313). Müellif önce *Şahih-i Buhârî*'deki her bir kitâbda kaç bab ve kaç hadis bulunduğunu, ayrıca adlarını alfabe sırasına koyduğu sahâbîlerin eserde kaç rivayeti olduğunu tesbit etmiş ve daha sonra kavli hadisleri alfabetik sıraya dizerek bunların *el-Câmi 'u's-şahih*'te (Kahire 1296) hangi kitâb, bab, cilt ve sayfada bulunduğunu, *İrşâdû's-sârî* (Kahire 1293), *Fethu'l-bârî* (Kahire 1301) ve *'Umdetü'l-kârî*'de (İstanbul 1309) hangi cilt ve sayfada yer aldığını göstermiştir. Diğer çalışma ise Abdullah b. Muhammed Guneyman tarafından hazırlanan *Delîlül-kârî ilâ mevâzi 'l-hadis fi Şahihî'l-Buhârî*'dir. Mektebetü'n-Nehza tarafından yayımlanan *Şahih-i Buhârî*'yi esas alan müellif, eserdeki kitâb ve babları numaraladıktan sonra hadisin merfû veya mevkuf, kavli veya fiili olduğunu dikkate almaksızın bütün rivayetleri alfabetik olarak sıralamış, râvisini, hangi kitâb ve bablarda bulunduğunu göstermiştir. Eser el-Câmiatü'l-İslâmiyye tarafından yayımlanmıştır (Medine, ts.). Bunlardan başka Muhammed Şukrî el-Ankaravî'nin *Miftâhu'l-Buhârî* (İstanbul 1313, taşbaskı), Hindistanlı muhadis Abdülazîz el-Fencâbî'nin *Nibrâsü's-sârî fi etrâfi'l-Buhârî* (Lahor 1345), Mustafa b. Alî el-Beyyûmî'nin *Delîlü fehârisi'l-Buhârî li'l-kütübi ve'l-ebvâbi'l-esâsiyye* (Kahire 1352), Ridvân Muhammed Ridvân'ın *Fehârisü'l-Buhârî* (Kahire 1368)

adlı eserleri birbirinden farklı faydalı çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *el-Câmi 'u's-şahih*, İstanbul 1315, I-VIII; Hatib, *Târîhu Bağdad*, II, 4-36; İbnü'l-Kayserânî, *Şurâtü'l-e'immeti's-sitte*, Beyrut 1405/1984, s. 17-19, 22-24; Hâzîmî, *Şurâtü'l-e'immeti'l-ĥamse*, Beyrut 1405/1984, s. 31-76; Nevevî, *Mâ Temessü ileĥi ĥacetü'l-kâr li-Şahihî'l-Buhârî* (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye); Zehebî, *A'lamün-nübelâ*, XII, 40; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâr ft şerhi Şahihî'l-Buhârî*, Beyrut 1401/1981; İrakî, *Fethu'l-muĥiş* (nşr. Mahmûd Rebî), Kahire 1355/1937, I, 15-19; İbn Hacer el-Askalânî, *Taghliku't-ta'lik* (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî), Amman 1405/1985, V, 419-435; a.mlf., *Hedyü's-sârî muĥaddimetü Fethi'l-bârî* (nşr. Muhibbuddin el-Hatib v.dğr.), Kahire 1407/1986-87; a.mlf., *Fethu'l-bârî* (Hatib); a.mlf., *Lisânü'l-Mizân*, VI, 72; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972; Sehâvî, *ed-Ġau'ül-lâmî*, II, 38; X, 259-261; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 91-98; Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, Kahire 1327; İfrenî, *Nüzhetü'l-ĥadî bi-ahbârî mülâki'l-kamî'l-ĥadî* (nşr. O. Houdas), Paris 1888, s. 55, 72, 100; İbn İyâs, *Bedâ'i'uz-zuhâr*, IV, 88; Keşfü'z-zunûn, I, 541-555; Sıddık Hasan Han, *el-Ĥıttâ ft zikri's-şahihî's-sitte*, Beyrut 1405/1985, s. 168-197; Tokadî, *Miftâhu's-Şahihayn*, İstanbul 1313 — Beyrut 1395/1975, s. 6; Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara 1928, s. 272-273; Brockelmann, *GAL*, I, 163, 165-166; *Suppl.*, I, 260-265; Mübarekfürî, *Muĥaddimetü Tuĥfetü'l-aĥvezi*, Kahire 1386/1967, I, 111-115, 251-257; Serkîs, *Mu'cem*, I, 535-536; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethullah), V, 11; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul 1956; a.mlf., GAS, I, 116-132; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *İbn Hacer el-Askalânî*, Bağdad 1978, I, 306-323; Rifat Fevzi Abdülmuttalib, *Kütübü's-sünne*, Kahire 1399/1979, I, 53-179; Hüseyin Abdülmecid Hâşim, *el-İmâmü'l-Buhârî muĥaddişen ve fakihen*, Kahire 1982; Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (nşr. Ebû'l-Hasan Âli en-Nedvî), Dimaşk 1403/1983, s. 150-151; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-baĥşî'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 209-217; Yûsuf el-Kettânî, *Rubâ'ıyyâtü'l-İlmâmi'l-Buhârî*, Rabat 1404/1984; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *Bedrûddîn el-Aynî ve eşeruhü ft 'ilmî'l-ĥadis*, Beyrut 1407/1987, s. 210-251; M. Fuâd Abdülbâkî, *Teystrü'l-menfa'a*, Kahire 1409/1988, I. Kitap, s. 1-70; a.mlf., "el-Buhârî", *DMİ*, III, 424-425; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Fehârisü Süneni'n-Nesâ'i*, Beyrut 1409/1988, s. 5-8; Abdullah b. Muhammed Guneymân, *Delîlü'l-kârî ilâ mevâzi 'l-hadis ft Şahihî'l-Buhârî*, Cidde, ts. (Dârü'l-İsfahânî); *el-Menâr*, XVII/2, Kahire 1913, s. 112; I. Goldziher, "Chatm al-Buhârî", *Isl.*, VI/2 (1915), s. 214; E. Lévi-Provençal, "Recension Maghribine du Sahih d'al-Bohârî", *JA*, 202 (1923), s. 209-233; J. Fück-Halle, "Beitrag zur Überlieferungsgeschichte von Buhârî's Traditionssammlung", *ZDMG*, sy. 92 (1938), s. 60-87; Muhammed Ahmed Bedevî, "Keyfe takrâ'ül-Buhârî", *ME*, sy. 53 (1981), s. 858-870; Kasım Kufralı, "Buhârî", *İA*, I, 771-772; A. Cour, "İsmail (Mülây)", *İA*, V/2, s. 1112; J. Robson, "al-Bukhârî", *EI*² (Fr.), I, 1336-1337.



M. YAŞAR KANDEMİR

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

el - CÂMI'U'S - SAHÎH

(الجامع الصحيح)

Müslim'in

(ö. 261/875)

sahih hadislerden

meydana gelen eseri.

Asıl adı *el - Câmî' u's - şaḥîḥ* olmakla beraber daha çok *Şaḥîḥ-i Müslim* diye bilinmektedir. Bizzat müellif eserinden *el-Müsned* ve *el-Müsnedü's-şahîḥ* diye söz etmekte ve bununla kitabının Hz. Peygamber'e ulaşan sahih rivayetlerden meydana geldiğini kastetmektedir. Ayrıca muhaddisler iki asır boyunca hadis yazsalar bile yine *el - Câmî' u's - şaḥîḥ*'e başvurmak zorunda olduklarını söyleyerek eserinin değerini ifade etmektedir.

Müslim'in hocalarından *semâ'* yoluyla rivayet ettiği 300.000 hadisten seçerek hazırladığını söylediği eserini 235 (849) yılında henüz yirmi dokuz yaşında iken tasnife başladığı, on beş yıl süren titiz bir çalışma sonunda 250 (864) yılında tamamladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra bu çalışmasını Ebû Zür'a er-Râzî'nin incelemesine sunmuş, onun kusur bulduğu rivayetleri kitabından çıkarmıştır. Sadece sahih hadisleri toplama konusunda hocası Buhârî'nin metodundan faydalandığında şüphe yoktur.

Hadis Sayısı. *el - Câmî' u's - şaḥîḥ*'te 54 kitâb, 1329 bab bulunmaktadır. Kitâb adlarını bizzat müellif tesbit etmekle beraber bab adlarını (tercemeler) o yazmamıştır. Bunu -Nevevî'nin dediği gibi- kitabın hacmini büyütmemek için mi, yoksa konu bütünlüğünü sağlamak için mi yaptığı bilinmemektedir. Bazı âlimler eseri şerh ederken uygun gördükleri şekilde bab adları yazmakla beraber hiçbirisi bu konuda Nevevî kadar başarılı olmamıştır. Bugün elimizde bulunan matbu *Şaḥîḥ-i Müslim*'lerin bab başlıkları Nevevî tarafından konmuş ve böylece konular birbirinden kesin hatlarla ayrılmıştır. Müslim'in ilmî seyahatlerinde yol arkadaşı olan ve *Şaḥîḥ*'i tasnifi sırasında on iki (veya on beş) yıl onunla birlikte bulunan muhaddis Ahmed b. Seleme'nin belirttiğine göre eserdeki hadis sayısı tekrarlarıyla birlikte 12.000 (bazılarına göre 8000), tekrarsız olarak 4000'dir. Fakat Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin beş cilt halinde neşrinde eserin tekrarsız olarak 3033 hadisi, dolayısıyla bu kadar konuyu ihtiva ettiği tesbit edilmiştir. Wensinck'in *Miftâhu künûzi's-*

sünne'deki sayımına göre ise eserdeki hadislerin tamamı 7581'dir. Bu rakam İbn Salâh'ın belirttiği, mükerrerleriyle birlikte 7275 rakamına oldukça yakındır. Mevkuf ve maktû rivayetlere yer vermediği halde *Şaḥîḥ-i Müslim*'de *Şaḥîḥ-i Buhârî*'ye göre daha çok mükerrer hadisin bulunması rivayetlerin bütün isnadlarını bir arada vermesi sebebiyledir.

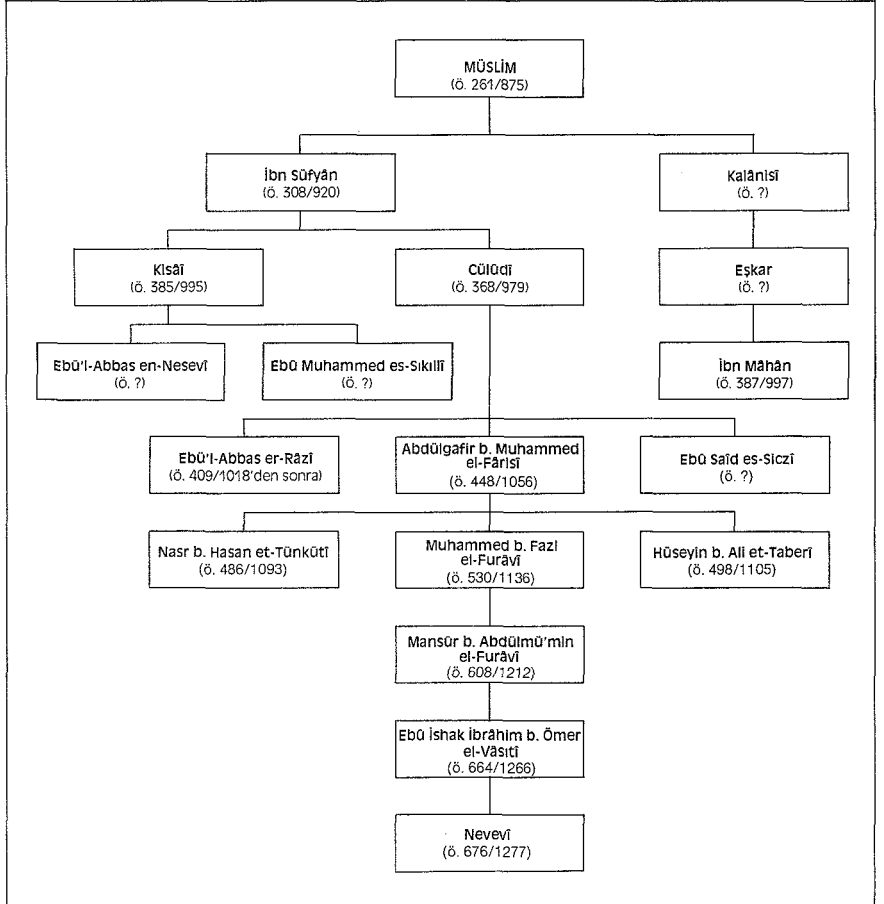
Şartları. Müslim, sahih rivayetlerin hepsini derlemeyi düşünmemekle beraber eserine alacağı hadislerin sahih olmasını prensip edinmiş, bunun için de bir hadisin sahih şartlarını taşımasında Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Osman b. Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi devrinin ünlü muhaddislerinin ittifak etmesini yeterli görmüştür. İbn Salâh'ın dediği gibi Müslim'in en belirgin şartı, senedin başından sonuna kadar hepsi güvenilir olan kimselerin birbirinden muttasıl isnadlarla -şâz ve illetli olmayarak- rivayet etmeleridir. Diğer taraftan Müslim, eserinde yer almayan rivayetleri zayıf kabul etmediğini özellikle belirtmiştir.

Ona göre bir hadisin sahih olabilmesi için senedde yer alan her bir hoca ile ta-

lebinin birbiriyle görüştüklerini bilmek gerekli değildir. İkisnin de aynı asırda yaşaması -güvenilir olmaları ve birbirlerinden *an'ane'* yoluyla rivayet etmeleri şartıyla- yeterlidir. Buhârî'nin en önemli özelliği olan hoca ile talebesinin buluşup görüşmesi şartını, "sonradan ortaya çıkmış bir söz" diye reddeder. Müdellis olmayan (bk. MÜDELLES) muhaddislerin bu kabil rivayetlerini zayıf saymayı doğru bulmaz. Hadisin *semâ* yoluyla alındığını bilmenin sadece müdellislerin rivayetlerinde gerekli olduğunu söyler. Fakat Ali b. Medîni ve Buhârî gibi bazı hadis otoriteleri bu konuda farklı görüş belirtmişlerdir. Bu sebeple de Müslim'in şartlarına göre sahih olan bazı hadisler Buhârî'ye göre sahih olmamaktadır.

Rivayeti. *el - Câmî' u's - şaḥîḥ*'i Müslim'den birçok muhaddis dinlemiş olmakla beraber bunlar arasında İbn Süfyan diye tanınan Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Süfyan en-Nisâbüri (ö. 308/920) ile Kalânîsi diye bilinen Ebû Muhammed Ahmed b. Ali'nin rivayetleri onu daha sonraki çağlara iletebilmiştir.

İbn Süfyan 257 Ramazanında (Ağustos 871) Nişâbur'da *el - Câmî' u's - şaḥîḥ*'i



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

-pek az bir kısmı müstesna- Müslim'den dinlemiştir. Ondan da Cülûdî diye tanınan Ebû Ahmed Muhammed b. İsâ b. Amrûye en-Nisâbü'rî (ö. 368/979) ile Kisâî diye bilinen Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ en-Nisâbü'rî (ö. 385/995) rivayet etmişlerdir. Fakat Kisâî ile görüşen Hâkim en-Nisâbü'rî onun rivayetini pek güvenilir bulmadığını söylemiştir (Zehebî, XVI, 465). Cülûdî'nin nüshası Ebû'l-Hüseyin Abdülgâfir b. Muhammed b. Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 448/1056), Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hasan b. Bûndâr er-Râzî (ö. 409/1018'den sonra) ve Ebû Saîd Ömer b. Muhammed b. Muhammed es-Siczî tarafından, Kisâî'nin nüshası Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Zekerîyyâ en-Nesevî ve Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hasan b. Abdullâh es-Sikillî tarafından nakledilmiştir.

Müslim'in diğer talebesi Kalânî'si'nin rivayeti ise hemen hemen sadece Mağrib'de yayılmıştır. Ondan Eşkar diye tanınan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ, Eşkar'dan da İbn Mâhân Abdülvehhâb b. İsâ b. Abdurrahman el-Fârisî (ö. 387/997) rivayet etmişlerdir. İbn Mâhân *Şahîh-i Müslim*'i Cülûdî'den de nakletmiştir. Eser İbn Mâhân'dan dört talebesi tarafından rivayet edilmiştir.

Eserin Müslim'den Nevevî'ye altı râvi ile ulaşan rivayet zinciri yandaki şemada gösterildiği gibidir.

Rivayet Özellikleri. Bir hadisin güvenilir rivayetlerinin tamamını muhtelif senedlerle bir araya toplamak *el-Câmi'u's-şahîh*'in en başta gelen özelliğidir. Hz. Peygamber'den bir konuya dair nakledilen sağlam rivayetlerin bir yerde toplanması, onlardan hüküm çıkarmada büyük kolaylık sağlaması bakımından önemlidir. Her konuda önce son derece güvenilir hadis hâfızlarının rivayetlerini vermek, sonra derece itibarıyla bu gruba takip eden muhaddislerin, en sonra da tenkide uğramış bazı râvilerin rivayetlerini sıralamak Müslim'in takip ettiği diğer bir metottur. Muteber olmayan kimselerin nakillerine eserinde üçüncü sırada yer vermesi, onların rivayetlerini de sahih kabul ettiği için değil ilk sırada yer verdiği sahih hadisleri bir ölçüde desteklemek ve o konudaki bütün rivayetleri -mütâbî* ve şahid* olarak- bir arada sergilemek içindir. Bu zayıf râvilerden bir kısmının önceleri sika* iken bu özelliklerini çeşitli sebeplerle yitirmiş kimseler olması, Müslim'in de onlardan sağlıklı dönemlerinde rivayette bulunması mümkündür. Hâkim en-Nisâbü'rî ile Ebû Bekir el-Beyhakî bu üçlü tasnifi

Müslim'in gerçekleştiremeden vefat ettiğini, eserine sadece birinci gruba giren güvenilir hadis hâfızlarının rivayetlerini aldığını ileri sürmüşler, bazıları da bu üçlü tasniften dolayı muteber olmayan kimselerin rivayetlerine eserinde yer vermesi sebebiyle Müslim'i tenkit etmişlerdir. Üçlü tasnifin *Şahîh-i Müslim*'de bulunduğunu Kâdî İyâz ve İbnü's-Salâh kesinlikle ifade etmekte, ayrıca İbnü's-Salâh Müslim'i bu tasnifi sebebiyle savunmaktadır (*Şıyânâtü Şahîhi Müslim*, s. 94-99). Mühassıs âlimlerin bile ihtilâf ettiği bu konuda ihtiyatlı davranmayı tercih edenler eserde bu üçlü tasnifin ilk iki şikkının bulunduğunu, fakat çok zayıf râvilerle ait rivayetlerin yer almadığını söylemişlerdir.

Öte yandan konuları sıralarken Müslim'in gözettiği önemli hususlardan biri -Buhârî'nin yaptığı gibi muhtelif bahislerde tekrara düşmemek için- hadisi en fazla ilgili olduğu yerde çeşitli tarikleriyle birlikte zikretmektir. Bununla beraber pek nâdir de olsa hadisi aynı isnadla veya bir diğer senedle başka konuda tekrarladığı da görülür. Nitekim "el-Libâs ve'z-zîne" kitabındaki bir hadisi (nr. 114) "es-Selâm" kitabında da (nr. 3) aynen zikretmiştir.

Müslim *el-Câmi'u's-şahîh*'te bizzat hocasından duyduğu rivayetleri "hadde-senâ", hocaya okunanları da "ahberenâ" ifadeleriyle rivayet etmeye önem verir. Hocasının söylemediği bir ismi -seneddeki râvinin müphem kalmasına yol açsa bile- ilâve etmez. Bunun yerine râvinin kimliğini tayin edecek kelimeyi "ya'nî..." diyerek ekler. Buna benzer açıklamaları, gerektiğinde metinde de yapar. Bir hadis metnini senediyle birlikte zikrettikten sonra, aynı hadise dair diğer sağlam senedleri de vermekle beraber, kitabın hacmini büyütmemek için onların metinlerini tekrarlamaz; bunun yerine senedin sonunda o metne "bi-mislihi", "mislihu" veya "bi-hâze'l-isnâd" sözleriyle işaret etmekle yetinir. Aynı titizliği hadis metinlerinde de gösteren Müslim, eğer bir senedde iki veya daha fazla hocasının adını zikretmiş, onlar da hadisi farklı kelimelerle rivayet etmişlerse kimin hangi kelimeyi nasıl telaffuz ettiğini özellikle belirtir. İki muhaddisin rivayeti arasındaki fark bir harften ibaret bile olsa ona işaret eder. Bu durum onun "mâna ile rivayet"e iltifat etmediğini göstermektedir.

Senedlerde Müslim ile Hz. Peygamber arasındaki râvi sayısı dört-dokuz arasın-

da değişmektedir. Dokuz râvili senedlerin sayısı yediden fazla değildir (aş. bk.).

Şahîh-i Buhârî'deki 1341 ta'lik*ın aksine *Şahîh-i Müslim*'de sadece on yedi (veya on dört, yahut on iki) hadis, senedin baş tarafından bir, iki veya daha fazla râvinin düşmesiyle muallak olarak rivayet edilmiştir. Bunların çoğu muttasıl bir rivayeti desteklemek maksadıyla kullanılmıştır. Zaten biri dışında geri kalanları *Şahîh-i Müslim*'de noksansız birer senedle de nakledilmiştir.

İslâm Dünyasındaki Yeri. *Şahîh-i Müslim* kaleme alındığı devirden itibaren *Şahîh-i Buhârî* ile birlikte Kur'an-ı Kerim'den sonra en güvenilir iki kaynak olarak kabul edilegelmiştir. Onu başta Ebû Ali en-Nisâbü'rî (ö. 349/960) olmak üzere Mağribli bazı âlimler, bir hadisin bütün rivayetlerini bir araya toplayan güzel tertibi, hadisin belli bir kısmını değil tamamını üstelik mânen değil mutlaka lafzen rivayet etmesi, mukaddimesi dışında Hz. Peygamber'in hadislerinden başka sözleri (mevkuf ve maktû) ihtiva etmesi sebebiyle Buhârî'nin eserine tercih etmişlerdir. Ancak âlimlerin büyük çoğunluğu, ashap ve tâbiîn sözlerine yer verse bile *Şahîh-i Buhârî*'yi bütünü itibarıyla, özellikle de hadislerden kolaylıkla fikhî sonuç elde etmeye imkân vermesi bakımından daha üstün tutmuşlardır (bk. SAHÎHAYN). Kaldı ki *Şahîh-i Müslim*'de az da olsa ashap ve tâbiîn sözü bulmak mümkündür. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî eserindeki mevkuf rivayetler için *el-Vukûf 'alâ mâ fi Şahîhi Müslim mine'l-mevkûf* adlı kitabını, Reşid el-Attâr da maktû rivayetler için *Gure-rû'l-fevâ'idü'l-mecmû'a*'sını kaleme almıştır (aş. bk.). Bazılarına göre adı geçen âlimlerin onu Buhârî'nin eserine tercih etmelerinin sebebi, Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîh*'te iki güvenilir tâbiînin iki sahâbiden duyduğu ve senedin sonuna kadar hep ikişer kişinin birbirinden rivayet ettiği hadisleri toplamayı prensip edinmesidir. Müslim'in her hadisi en uygun bulunduğu babda ve umumiyetle sadece bir defa zikrederek hadisin diğer tariklerini ve farklı lafızlarını burada vermesi ve eserini kendi memleketinde, kaynaklarının yanında ve şeyhlerinin hayatta bulunduğu bir zamanda tasnif etmesi, bazıları tarafından onun *Şahîh-i Buhârî*'ye tercih edilmesine sebep teşkil eden en önemli özelliği olmuştur. Bu tercihte eserin ihtiva ettiği hadisleri daha sahih bulma gibi bir kanaat söz konusu değildir.



Kurtubî'nin
el-Müfhim
ilim eşkele
min telhîşi
Kitâbı
Müslim
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Câzullah
Efendi,
nr. 353)

Baskıları. *Şahîh-i Müslim* Kalküta'da (1265), Bulak'ta (1290), Delhi ve Leknev'de (1319), Kahire'de (1327) ve İstanbul'da (1329-1332) yayımlanmıştır. Bunların içinde, eserin muhtelif nüshaları gözden geçirilerek Mehmed Zihni Efendi tarafından tashih edilip harekelenmek suretiyle İstanbul'da Matbaa-i Âmir'e'de sekiz cilt halinde yapılan baskısı en değerli olanıdır. Daha sonra Muhammed Fuâd Abdülbâkî *el-Câmi'u's-Şahîh*'in hadislerini Wensinck'in *Concordance*'taki usulüne göre numaralamış, V. cildi sadece fihriste ayırmıştır. Fihrist elli dört kitabın ihtiva ettiği bablara (s. 3-84), mükerrer olmayan 3033 hadisın geçtiği kitâblara, bunların aşıptan râvilerine ve *Şahîh-i Buhârî*'de geçiyorsa oradaki numaralarına (s. 85-210), 137 mükerrer hadisın bulunduğu yerlere (s. 212-222), her bir sahâbînin rivayet ettiği hadislere (s. 223-371), kavfî hadislerin alfabetik sıralanışına (s. 373-462) ve hadisleri nâdir kelimelerden hareketle bulma düşüncesiyle garîb kelimelerin alfabetik dizilişine (s. 463-576) göre hazırlanmıştır. Eser Kahire'de yayımlanmıştır (1955-1956).

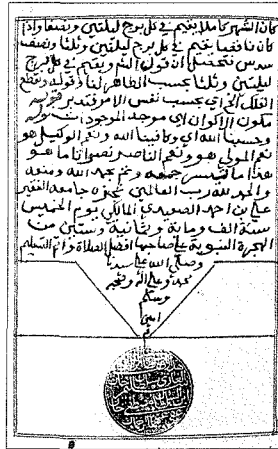
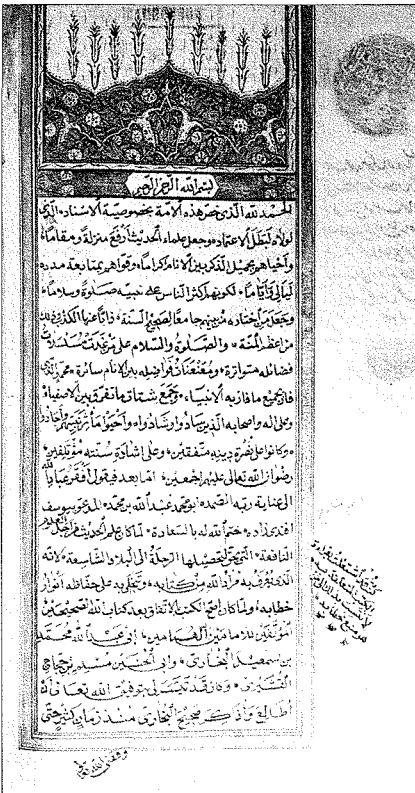
Şerhleri. *el-Câmi'u's-Şahîh* üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve *müstahrec** nevinden birçok çalışma yapılmış, râvileri ve garîb kelimelerine dair eserler yazılmış olmakla beraber bunların pek azı yayımlanabilmiştir. En tanınmış şerhleri şunlardır: 1. *el-Mu'lim bi-Fevâ'idü'l-Müslim*. Sicilyalı muhaddis ve fakih Mâzerî'nin (ö. 536/1141) bu eseri bilindiği kadarıyla *Şahîh-i Müslim*'in ilk şerhidir. Hadisler baştan sona kadar şerhedilmeyip gerekli görülen yerlerde açıklamalar yapılmıştır. Şerhte daha çok hadislerdeki ince mânaların yakalanmasına ve elde edilebilecek hükümlerin or-

taya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Muhammed eş-Şâzelî tarafından neşredilen (I-III, Tunus 1987-1988) eserin pek fazla olmayan yazma nüshalarından birine ait I. cilt Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 329, 163 varak), II. cilt de Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 414, 194 varak) bulunmaktadır. Diğer ülkelerdeki nüshaları eksiktir (bk. Sezgin, I, 136). Kâdî İyâz *el-Mu'lim*'de gördüğü birtakım noksanları tamamlamak maksadıyla *İkmâlû'l-Mu'lim bi-Fevâ'idü'l-Müslim* adıyla bir şerh yazmıştır. *el-Mu'lim* bizat Mâzerî tarafından yazılmayıp talebelerinin ders sırasında tuttuğu notların birleştirilmesi meydana geldiği için bazı yanlışlar ihtiva ettiğini, ayrıca eserde Müslim'in tertip tarzına uymayan bazı tasnif hataları bulunduğunu söyleyen Kâdî İyâz, gerekli gördüğü yerlerde kendi şerhini bir zeyil mahiyetinde yazmıştır. Eserin mevcut nüshalarının çoğu İstanbul kütüphanelerindedir. Bunlar arasında en mükemmeli, Nuruosmaniye'deki nüshadır (nr. 1035, 404 varak; diğer nüshaları için bk. Sezgin, I, 136-137). Tunuslu Muhammed b. Hilfe b. Ömer *el-Veştâfî el-Übbî* de (ö. 827/1424) *İkmâlû'l-Mu'lim* üzerine *İkmâlû İkmâlû'l-Mu'lim* adlı bir eser kaleme almıştır. Kendinden önce Mâzerî, Kâdî İyâz, Ahmed b. Ömer el-Kurtubî ve Nevevî tarafından yazılan *Şahîh-i Müslim* şerhlerinden çokça faydalanmış, bu kaynaklardan nakil yaparken Mâzerî için "mim", Kâdî İyâz için "ayn", Kurtubî için "tâ", Muhyiddin en-Nevevî için "dâl" rumuzlarını kullanmış, yer yer kendisi de ilâvelerle bulunmuştur. "eş-Şeyh" kısaltmasıyla da İbn Arefe diye tanınan hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Arefe'yi kastetmiştir. İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası

bulunan eser yayımlanmıştır (I-VII, Kahire 1328). Daha sonra Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Übbî'nin şerhini esas alarak onu ihtisar etmiş ve bir miktar ilâvede bulunmuştur. Übbî'den farklı olarak Nevevî'nin eseri için "hâ" (ح) rumuzunu kullanmış, yazdığı bu şerhe *Mükâmîlû İkmâlû'l-İkmâlû* adını vermiştir. Kitap Übbî'nin şerhiyle birlikte Kahire'de yayımlanmıştır (1328). 2. *el-Minhâc fi Şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. Nevevî'nin (ö. 676/1277) bu eseri *Şahîh-i Müslim* şerhlerinin en önemlilerinden biridir. Müellif bu şerhi ne pek kısa ne de gereğinden fazla uzun tutmamaya özellikle dikkat ettiğini söylemektedir. Eserin uzun mukaddimesinde *Şahîh-i Müslim*'in çeşitli rivayetleri hakkında bilgi verdikten sonra daha çok İbnü's-Salâh'ın görüşlerine dayanarak *Şahîh-i Buhârî*'nin *Şahîh-i Müslim*'e tercih sebepleriyle her birinin üstün yanlarını, *Şahîh-i Müslim*'in şartlarını ve muhtelif özelliklerini anlatmakta, genel olarak hadislerin sıhhat dereceleri, bazı hadis meseleleri ve istihlâhları ile bunların değerleri ve bağlayıcılık durumlarını incelemekte, son olarak da *Şahîhü'n-Nâdir* muhtelif râvî isimlerinin okunuşu hakkında genel bilgi vermektedir. Hadisleri şerhederken Mâzerî'nin *el-Mu'lim*'i ile Kâdî İyâz'ın *İkmâlû'l-Mu'lim*'inden çokça faydalandığı anlaşılmaktadır. Nevevî, hadislerin senedlerindeki nâdir isimlerin okunuşunu titiz bir şekilde tarif etmekte, metinleri ilk geçtiği yerde etraflıca açıklamaktadır. Ele aldığı hadisın muhtevasında bulunan, ileride bir başka hadis dolayısıyla geçecek bahisleri sonraya bırakmakta, daha önce şerhedilmiş konuların geçtiği yerleri belirtmekte, sonunda da hadisın ihtiva ettiği hükümleri açıklamaktadır. *Şahîh-i Müslim*'deki her bir hadisın tamamını değil şerhedilmesini gerekli gördüğünü kısmını el alırken metindeki garîb kelimelerin okunuşunu da vermektedir. Yazıldığı devirden beri büyük bir rağbet gören *el-Minhâc*'in yazmalarının birçoğu ve en değerlileri İstanbul kütüphanelerindedir. Eser Kahire (I-IV, 1271; I-V, 1283), Leknev (1285) ve Delhi'de (1304, 1309), dokuz ciltte on sekiz cüz halinde Kahire'de (1929-1930) müstakil olarak, *İrşâdû's-Sârî*'nin kenarında on cilt halinde Bulak'ta (1267, 1275, 1276, 1285, 1288, 1292, 1304-1306) ve yine Kahire'de (1276, 1306, 1307, 1325-1326) yayımlanmıştır. *el-Minhâc*'ı Abdullah b. Muhammed b. Abdülkâdir el-Ensârî (ö. 724/1324) ihtisar et-

miş, Ahmed b. Lü'lü' b. Nakib de (ö. 769/1368) eser üzerinde *en-Nüket 'ale'l-Minhâc* adıyla bir hâşîye yazmıştır (Sezgin, I, 138). 3. *Fazlül'l-mün'im fî şerhi Şaḥîhi Müslim*. Muhammed b. Atâullah el-Herevî'ye (ö. 829/1426) ait olan bu eserin iki ciltten ibaret bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Feyzulah Efendi, nr. 442-43, 248 + 230 varak). Eserin bir nüshası da Hindistan'dadır (Bankipûr 5/1/88-89, nr. 202, 341 varak). 4. *ed-Dibâc 'alâ Şaḥîhi Müslim b. Ḥaccâc*. Süyûtî bu küçük hacimli eserinin mukaddimesinde kısaca Müslim'in şartları ile eserinde kullandığı terimler hakkında bilgi vermekte, künyesiyle bahsedilen şahısların adlarını alfabetik olarak sıralamakta, şerh kısmında da az kullanılan bazı isim, lakap ve kelimelerin okunuşunu belirtmekte, ayrıca rivayet farklarına işaret etmektedir. Eser Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî'nin (ö. 1306/1888) *Veşyü'd-Dibâc 'alâ Şaḥîhi Müslim b. Ḥaccâc* adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1299). 5. *İnâyetül'l-melikî'l-mün'im li-şerhi Şaḥîhi Müslim*.

Yüsfefendîzâde'nin *İnâyetül'l-melikî'l-mün'im li-şerhi Şaḥîhi Müslim* adlı eserinin ilk sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1042)



Ali b. Ahmed es-Saidî'nin müellif hattı *Şaḥîhi-i Müslim* hâşiyesinin ilk iki sayfası ile son sayfası (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2628)



Şaḥîhi-i Buḥârî'ye otuz ciltlik bir şerh yazmış olan Yüsfefendîzâde Abdullah Hilmi'nin (ö. 1167/1753-54) bu eserinin yazmaları İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır. Nuruosmaniye (nr. 1042, 368 varak; nr. 1043, 247 varak) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshalar (Medine, nr. 245, I. cilt 245 varak, II. cilt 246 varak, III. cilt 317 varak) müellif hatıyladır. Eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 381-382; Hamidiye, nr. 343-345; Lâleli, nr. 560-562) ve Üsküdar Selim Ağa (nr. 205) kütüphanelerinde de nüshaları vardır. 6. *Fethü'l-mülhim fî şerhi Şaḥîhi Müslim*. Hindistanlı Fazlullah Câbir (Şebbîr) Ahmed ed-Diyübendî el-Osmânî tarafından beş ciltte tamamlanması düşünülen eser, büyük hacimli üç cildi Delhi'de (1934) yayımlandıktan sonra müellifinin vefatı üzerine yarım kalmıştır. Zâhid el-Kevserî hadisleri şerh ederken bütün mezheplerin görüşlerine ve delillerine yer vermesi, isimlerin okunuşu, garib kelimelerin açıklanması, râvilerin gerektiği şekilde tanıtılması ve özellikle de Müslim'in mukaddimesini mükemmel olarak şerhetmesi sebebiyle eseri, bugüne kadar yazılmış *Şaḥîhi-i Müslim* şerhlerinin hepsinden daha üstün ve doyurucu bulunduğunu söylemektedir (*Maḳâlât*, s. 103-106).

el-Câmi'u's-şahîh'in Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Zekerîyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi ünlü muhaddisler tarafından yapılan daha başka şerhleri de vardır. Hindistanlı âlimlerin muhtelif dillerdeki diğer şerhleri ve tercümeleleri arasında Mevlevî Vahidüzza-

man b. Mesîhüzzaman el-Haydarâbâdî'nin (ö. 1920) *el-Mu'lim* adlı Urduca altı ciltlik çalışması (Lahor 1304-1306), Abdülazîz b. Gulâm Resûl'ün Pencap dilindeki tercüme ve şerhi (Lahor 1307), Veliyyullah b. Ahmed Ali el-Ferruhâbâdî'nin (ö. 1249/1833) Farsça *el-Maṭarü's-secâc*'i zikredilebilir (Hindistanlı âlimlerin *Şaḥîhi-i Müslim* şerhleri için bk. Abdülhay el-Hasenî, *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*, s. 152). Kastallânî'nin sekiz büyük cüz halindeki *Minhâcü'd-dibâc*'i ve Ali el-Kârî'nin dört cilt halindeki şerhi yarım kalmıştır.

el-Câmi'u's-şahîh'in mukaddimesi, son hadisi (hatmi) ve diğer bazı kısımları üzerine yazılan şerhler de vardır. Seḥâvî'nin *Gunyetü'l-muḥtâc fî ḥatmi Şaḥîhi Müslim b. Ḥaccâc*'i (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, Hadis, nr. 2569, 26 varak) ile Kastallânî'nin *Şerhu ḥuṭbeti Müslim b. Ḥaccâc*'i (Sezgin, I, 140) bunlardır.

Şaḥîhi-i Müslim'e hâşiyeler de yazılmıştır. *Kütüb-i Sitte*'nin her birine yazdığı hâşiyelerle tanınan Hindistanlı âlim Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin (ö. 1138/1726) eseri Mülta'n'da tarihsiz olarak basılmıştır. Eser üzerinde Ali b. Ahmed es-Saidî'nin de (ö. 1168/1754'ten sonra) bir hâşiyesi vardır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2628, 197 varak, müellif hattı).

Muhtasarlari. Tanınmış bazı muhaddisler *el-Câmi'u's-şahîh*'i ihtisar etmişlerdir. 1. İbn Tümert'in (ö. 524/1130) muhtasarı İrlanda'da bulunmaktadır (The Chester Beatty Library, nr. 4146, 65 varak). 2. *Telhîşü Şaḥîhi Müslim*. Ebü'l-

[illegible][illegible]

Muhammed
b. Atâullah
el-Herevî'nin
Fazlû'l-mün'im
ft şerhi Şahîhi
Müslim
adlı eserinin
ilk ve son
sayfaları
(Millet Ktp.,
Feyzullah
Efendi,
nr. 442)

mülhim li-me'ânî Şaḥîhi Müslim. Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Hîşâm el-Ensârî (ö. 646/1248) tarafından kaleme alınan eserin Kahire'de bir nüshası vardır (Tal'at, Hadis, nr. 794, 106 varak). **6.** *Ğurerü'l-fevâ'idil-mecmû'a fi beyâni mâ vaḳa'a fi Şaḥîhi Müslim mine'l-eḥâdisi'l-maḳtû'a*. Reşid el-Attâr'ın (ö. 662/1264) bu çalışmasının bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Damad İbrâhîmi, nr. 396/6, vr. 164^a-173^b) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Sezgin, I, 141; Ziriklî, VIII, 159). **7.** *er-Rubâ'ıyyât min Şaḥîhi Müslim*. Eminüddin Muhammed b. İbrâhîmi el-Vânî (ö. 735/1335), *Şaḥîh-i Müslim*'deki dört râvîli hadisleri bu küçük risâlesinde bir araya getirmiştir. Eser Hindistan'da bulunmaktadır (Bankipûr 5/2/184, nr. 462/2, vr. 15-19). Müslim'in dokuz râvî ile Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerini Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisî (ö. 642/1245) *Tüsâ'ıyyâtü Müslim* adlı küçük bir cüzde toplamıştır. Bu çalışma Zâhiriyye Kütüphanesi'ndedir (Hadis, nr. 348, vr. 51^a-55^b). **8.** *Tuḥfetü'l-müncid ve'l-müthim fi ğarîbi Şaḥîhi Müslim*. Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438), kendisine ait bir *Şaḥîh-i Müslim* nüshasının kenarına bu eserdeki ğarîb kelimelerle ilgili notlar yazmış, bu notları Sâlih b. Ahmed b. Sâlih el-Seffâh el-Halebî'nin bir araya getirmesiyle *Tuḥfetü'l-müncid* ortaya çıkmıştır. Eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Reisülküttâb, nr. 118, 348 varak). **9.** *el-Vuḳûf 'alâ mâ fi Şaḥîhi Müslim mine'l-mevḳûf*. İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1448), *Şaḥîh-i Müslim*'de merfû hadislerin arasında geçen 192 rivayeti mevkuf kabul ederek onları bu kitabında toplamış, eser Abdullah el-Leysî el-Ensârî tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır (1406/1986). **10.** *Miftâhu Şaḥîhi Müslim*. Muhammed Şerif Tokadı tarafından kavli hadislere göre alfabetik olarak hazırlanan bu fihristte, 1290'da Kahire'de yayımlanan *Şaḥîh-i Müslim* metniyle *İrşâdüs-sârî*'nin kenarında on cilt halinde basılan (Kahire 1293) Nevevî'nin *Şaḥîh-i Müslim* şerhi esas alınmıştır. Hadislerin hangi kitâbın hangi babında ve adı geçen iki eserin hangi cilt ve sayfasında bulunduğu gösterilmiştir. Eser, müellifin *Miftâhu Şaḥîhi'l-Buḥârî* adlı çalışmasıyla birlikte ve *Miftâhu's-Şaḥîḥayn* ismiyle İstanbul'da neşredilmiştir (1313).

el-Câmi' u's-şahîh Türkçe'ye iki defa tercüme edilmiştir. Bunlardan ilki Mehmet Sofuoğlu tarafından *Sahîh-i Müs-*

Abbas Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî'nin (ö. 656/1258) bu çalışmasının ikinci cildi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Cârullah, nr. 264, 196 varak; diğer iki nüshası için bk. Sezgin, I, 140). Müellif daha sonra eserini *el-Mühîm limâ eş-kele min telhîşî Kitâbi Müslim* adıyla şerhederek hadislerde geçen garîb kelimeleri açıklamış, gerekli gördüğü yerlerde kelimeleri harekelemiş ve hadislerin ihtiva ettiği çeşitli hükümleri ortaya koymuştur. Nevevî'nin ve *Fethu'l-bârî*'yi yazarken İbn Hacer'in büyük ölçüde faydalandığı bu eserin muhtelif nüshalarını Fuat Sezgin kaydetmektedir (GAS, I, 137). V. cildinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Cârullah, nr. 353, 243 varak). 3. *el-Câmi' u'l-mu'îlim bi-meķāşidi Câmî'i Müslim*. Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî'nin (ö. 656/1258) bu muhtasarı, Sıddık Hasan Han tarafından yapılan *es-Sirâcû'l-vehhâc min keşfi meţâlibi Şahîhi Müslim b. Haccâc* adlı Arapça şerhiyle birlikte Hindistan'da basılmıştır (Bhopal 1302). Müstakil olarak Beyrut'ta (1389) ve Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî'nin tahkikiyle Beyrut-Dimaşk'ta da yayımlanmıştır (1407/1987, 6. baskı).

Diğer Çalışmalar. *el-Câmi*^{u's-şahîh} üzerinde hadislerini başka tariklerle güçlendirmek, râvileri hakkında bilgi vermek, garîb kelimeleri açıklamak, esere yöneltilen tenkitleri cevaplandırmak, içindeki mevkuf ve maktû rivayetleri tesbit etmek gibi muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bunların belli başlıları şunlardır: 1. *el-Müsnedü'l-muḥrec 'alâ kitâbi Müslim b. Ḥaccâc*. Eser Ebû Avâne Ya'kûb b. İshak el-İsferâyînî (ö. 316/928) tarafından *Şahîh-i Müslim* üzerine yapılan bir müstahrec çalışması olup *Müsnedü*

Ebü 'Avâne diye bilinmektedir. İki cilt halinde Haydarâbâd'da basılmıştır (1363/1944). Müslim'in *el-Câmi 'u's-şâhih*'ine müstahrec yazan diğer muhaddisler arasında Ebû Ca'fer Ahmed b. Hamdân en-Nisâbüri (ö. 311/923), Ebû İmrân Mûsâ b. Abbas el-Cüveynî (ö. 323/935), Ebû Muhammed Kâsim b. Asbağ el-Kurtubî (ö. 340/951), Ebû'n-Nadr Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 344/955), Ebû'l-Velîd Hassan b. Muhammed el-Ümevî (ö. 349/960) ve Cevzakî diye tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah (ö. 388/998) sayılabilir. 2. *Ricâlü Şâhihi Müslim. Şâhihayn* râvileri üzerine yazılmış birçok eser bulunmakla beraber İbn Men-cûye (ö. 428/1036) bu çalışmasında sadece Müslim'in râvilerini ele almış, haklarında kısa bilgiler vererek rivayetlerinin *Şâhih-i Müslim*'de hangi babda geçtiğini kaydetmiştir. Alfabetik olan eser Abdullah el-Leysî tarafından Beyrut'ta iki cilt halinde neşredilmiştir (1407/1987). 3. *el-Müfhim li-şerhi (ft şerhi) garîbi Müslim. Şâhih-i Müslim*'deki nâdir kelimeleri açıklamak üzere Abdülgâfir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134-35) kaleme aldığı bu eserin herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir. 4. *Sıyânetü Şâhihi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-gala' ve himâyetühü mine'l-iskâti ve's-sakâ't*. İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) on bölümden ibaret olan bu eseri *Şâhih-i Müslim* hakkında genel bilgiler vermekte, ona yoneltlen bazı tenkitleri cevaplandırmakta ve mukaddime ile bazı hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yegâne nüshası (Ayasofya, nr. 475, 35 varak) Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır (1404/1984). 5. *el-Müşşihu'l-müfhim ve'l-mudhihu'l-Vakfi İslâm Ansiklopedisi* : Ca'fer es-Sâdik

lim ve Tercemesi adıyla ve yer yer kısa dipnotlar ilâvesiyle yapılmıştır (I-VIII, İstanbul 1386-1390/1967-1970). Daha sonra Ahmet Davutoğlu eseri tercüme ve şerhetmiş, bu çalışma da *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* adıyla yayımlanmıştır (I-XI, İstanbul 1973-1980). XII. cilt olarak neşredilen fihrist (İstanbul 1986), her bir cildin indeksi müstakil yapıldığı için faydalı değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, *Şahîh* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire 1374-75/1955-56; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Tesmiyetü men ahreçhümül'l-Bu-hârî ve Müslim* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, nâşirin girişi, s. 15-16, 20-22; İbnü'l-Kayserânî, *Şürûtu'l-e'immeti's-sitte*, Beyrut 1405/1984, s. 17-19, 22-24; Hâzimî, *Şürûtu'l-e'immeti'l-hamse*, Beyrut 1405/1984, s. 66-76; İbnü's-Salâh, *Şıyânetü Şahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-gala't ve himâyetühü mine'l-iskâti ve's-sakâ't* (nşr. Muvaffak b. Abdülâh b. Abdülkâdir), Beyrut 1404/1984, s. 94-99; Nevevî, *Şerhu Müslim*, Kahire 1392/1972, I, 4-27; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 465; *Tecrid Tercemesi*, I, 216-220, ayrıca bk. İndeks; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 208-210; Keşfü'z-zunûn, I, 555-559; Siddîk Hasan Han, *el-Hıttâ fi zikri's-şahîhi's-sitte*, Beyrut 1405/1985, s. 198-206; Serkis, *Mu'cem*, I, 528, 1080; II, 1204; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâşir*, VIII, 513-516; a.mif., *eş-Şekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (nşr. Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dimaşk 1403/1983, s. 152; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 159; Sezgin, *GAS*, I, 136-143; Mübârekfûrî, *Mukaddimetü Tuhtetü'l-ahvezi*, Kahire 1386-87/1967, I, 111, 257-260; M. Zâhid Kevserî, *Ma-kâlât*, Humus 1388, s. 103-106; Mahmûd Fâhûrî, *el-İmâm Müslim b. Haccâc*, Halep 1399/1979; Rifat Fevzi Abdülmuttalib, *Kütübü's-sünne*, Kahire 1399/1979, I, 185-221; Halil İbrâhim Molla Hâtir, *Mekânetü's-şahîhayn*, Kahire 1402, s. 69-72, 90-94, 113-114, 175-176; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahşi'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 217-221; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyân*, II/1, s. 222-234; James Robson, "Sahîh-i Müslim Nüshalarının Rivâyeti" (trc. Talât Koçyiğit), *AÜİFD*, sy. 3-4 (1955), s. 8-20; A. J. Wensinck, "Müslim", *İA*, VIII, 821-822.



M. YAŞAR KANDEMİR

el-CÂMI'U'S-SAHÎH

(الجامع الصحيح)

Tirmizî'nin

(ö. 279/892)

Kütüb-i Sitte'ye dahil olan eseri.

Sünenü't-Tirmizî, Câmi'u't-Tirmizî, Şahîhu't-Tirmizî, el-Câmi'u's-şahîh, el-Müsnedü's-şahîh, el-Câmi'u'l-kebir gibi değişik adlarla kaynaklara geçmiş olan eser daha çok *Sünenü't-Tirmizî* adıyla meşhur olmuştur. Sadece ahkâm hadislerini değil câmi'lerde bulunan diğer konulara dair hadisleri de ihtiva ettiği için *el-Câmi'u's-şahîh* veya *el-Câmi'u't-Tirmizî* ismi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Tirmizî'nin 270 (883) yılında tamamladığı esere "sahih" denilmesinin sebebi, *Kütüb-i Sitte*'ye *eş-Şihâhu's-sitte* denildiği gibi, eserin ihtiva ettiği hadislerin büyük kısmının *sahih** nitelikli olmasıdır. *Şahîhu't-Tirmizî* ve *el-Câmi'u's-şahîh* adlarını, hadis kitapları hakkında yeterli bilgisi bulunmayanları kitaptaki bütün hadislerin *sahih* olduğu şeklinde yanlış bir anlayışa sevk edebileceği için sakıncalı görenler de vardır (bk. Nûreddin İtr, s. 45).

Tirmizî *el-Câmi'u's-şahîh*'i yazdıktan sonra onu Hicaz, Irak ve Horasan âlimlerinin tenkidine sunmuş ve hepsinin takdirini kazanmıştır. Bunun üzerine eserini, "Kimin evinde bu kitap bulunursa onun evinde konuşmakta olan Peygamber var demektir" sözüyle ilim âlemine takdim etmiştir. Tirmizî bu sözü övünmek için değil eserine olan güvenini belirtmek için söylemiştir. *el-Câmi'*, *Şahîhayn*'in aksine telif edildiği yıllarda meşhur olmamış, ancak V. (XI.) yüzyıldan sonra rağbet kazanarak *Kütüb-i Sitte* arasındaki yerini almıştır.

Yaygın kanaate göre *el-Câmi'u's-şahîh*, *Kütüb-i Sitte* içinde Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inden sonra dördüncü sırayı almaktadır. Ancak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Kâtib Çelebi gibi eski, Tirmizî şârihi Mübârekfûrî ve Nûreddin İtr gibi çağdaş bazı müellifler onun üçüncü sırada yer alması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Tirmizî'nin hadis kabul şartlarında Ebû Dâvûd'dan daha titiz davranması, eserinin dinî her konuyu kapsaması gibi özellikleri onu *Kütüb-i Sitte*'nin üçüncü sırasında görme düşüncesine haklılık kazandırmaktadır. Her ne kadar Zehebî, *el-Câmi'u's-şahîh*'te, zındıklığı sebebiyle idam edilen Muhammed b. Saîd el-Esedî ve Muhammed b. Saib el-Kelbî gibi son derece zayıf kimselerin rivayetlerine yer verildiği için onun Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin sünenlerinden sonra geldiğini ileri sürmüştü de Tirmizî her hadisin hangi sebepten dolayı zayıf olduğunu açıkladığı ve kitabında râviler yüzünden tereddüt ve güvensizliğe yer bırakmadığı için Zehebî'nin bu görüşü fazla kabul görmemiştir. Ancak Tirmizî'nin hocalarıyla uzun zaman beraber olması, durumlarını açıklasa bile tenkide uğramış dördüncü tabaka râvilerinden hadis alması, Hâzimî gibi bazı âlimlerin Ebû Dâvûd'u ona tercih etmelerine sebebiyet vermiştir. Şah Velîyullah ed-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Dihlevî, üslûbunun açık ve kolay olması, hadislerinin güvenilirlik derecesinin tek tek belirlenmesi sebebiyle eseri *Şahîhayn*'dan bile faydalı bulunduğunu söylemiş, derece itibarıyla *el-Muvaftâ'* ile *Şahîhayn*'dan sonraki tabakada (ikinci tabaka) gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Ferrâ el-Begavî'nin, eseri *hasen** hadis kaynaklarından biri kabul etmesi çok genel bir değerlendirme sayılarak isabetli bulunmamıştır.

Hadis Sayısı. *el-Câmi'u's-şahîh*, sonundaki "ilel" bahsiyle birlikte kırk altı bölüm (ebvâb) içinde 2496 babdan meydana gelmektedir. İlk iki cildi Ahmed Muhammed Şâkir tarafından yayımlanan beş ciltlik baskıya göre 3956, *Tuhtetü'l-ahvezi* ile birlikte basılmış olan nüshadaki rakamlamaya göre ise 4051 hadis ihtiva etmektedir. Dört sünenin her birinde mevzû hadis bulunduğunu iddia eden Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, bu eserdeki hadislerden de yirmi üçünün uydurma olduğunu ileri sürmüş, ancak Süyûtî *el-Kavlü'l-âsen fi'z-zebbi 'ani's-Sünen* adlı eserinde sözü edilen hadislerin uydurma olmadığını ispat etmiştir (bk. Mübârekfûrî, I, 365-367). *Şahîhayn*'in her biri kadar hadis ihtiva eden *el-Câmi'* tekrarlarının azlığı ile tanınır. Tirmizî şârihi Mübârekfûrî'nin birçok bab ve hadisin mükerrer olduğunu söylemesine rağmen gösterdiği on bir bab ve seksen kadar hadisin büyük çoğunluğunun iki defa, pek azının ise üç defa (meselâ bk. Urenîler hadisi, "Tahâret", 55; "Et'ime", 38; "Tıb", 6) tekrarlandığı görülmektedir ki bunların önemli bir kısmı kaçınılmaz tekrarlardır. Eserde *ta'lik** miktarı da son derece azdır.

Tertibi. *Kütüb-i Sitte*'ye dahil olan diğer eserler gibi *el-Câmi'u's-şahîh* de konularına göre (ale'l-ebvâb) tasnif edilmiştir. Konuların sıralanması ve konu başlıklarının belirlenmesinde Tirmizî'nin özellikle hocası Buhârî'den etkilenmiş olmakla beraber ondan ayrıldığı noktalar da vardır. Eserin sünenlerde olduğu gibi "Kitâbü't-Tahâre" ile başlaması, bölüm adlarını verirken "kitâb" yerine "ebvâb" kelimesini kullanması ve hadislerin merfû olduğunu belirtmek üzere her defasında "an resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem" kaydını koyması belirgin özelliklerindendir. Eserde mevkuf ve maktû hadisler sadece merfû hadisler değerlendirilirken zikredilmiştir. *el-Câmi'*in Ahmed Muhammed Şâkir tarafından yayımlanan I. ve II. ciltlerinde bölüm adları "ebvâb" şeklinde muhafaza

edilmiş, ancak eserin neşrini tamamlayan diğer iki nâşir tarafından beş ciltlik Kahire baskısının öbür ciltlerinde "eb-vâb" kelimeleri "kitâb" olarak değiştirilmiştir. Tirmizî bab adlarını (terâcim) çok defa o babın hadislerindeki ifadelerden seçerek "bâbü mâ câe fi kezâ" şeklinde ve bir sonuç belirtmeyecek tarzda tesbit etmiştir. Bazı konularda da bab başlığı konulmadığı, bazı bab başlıkları ile konu arasındaki ilginin zorlukla kurulduğu görülmektedir. Neshin söz konusu olduğu bahislerde genellikle önce mensuh, sonra da nâsih hadisler sıralanmaktadır (bk. "Tahâret", 6-7, 8-9, 58-59). Bab başlığı konulmadığı zaman ilgili fasıllar ya sadece "bab" veya "bâbün minhu", "bâbün minhu eydan" veya "bâbün minhu âhar" ifadeleriyle ayrılmaktadır.

Tirmizî'nin bir özelliği de senedinde **garîb***lık bulunan hadisleri umumiyetle konuya girerken zikretmesidir. İbn Receb el-Hanbelî, hadislerdeki illetlerin açıklanması ve senedin durumunun belirtilmesi sebebiyle bunun bir kusur olarak görülmemesi gerektiğine işaret eder ve önce kusurlu senedleri, ardından da sağlam senedleri sıralamanın Nesâî tarafından da devam ettirildiğini söyler (*Şerhu 'İleti't-Tirmizî*, s. 302). Tirmizî, "Kâle Ebû İlsâ" diye başlayan değerlendirmelerinde hemen her babda sırasıyla önce hadislerin sıhhat durumunu ve râvilerin güvenilirlik derecelerini belirtir; sonra da seneddeki illetleri, hadisin diğer tarihlerini ve fakihlerin görüşlerini açıklar. O konuya dair diğer sahâbilerden gelen rivayetler varsa onlara da "ve fi'l-bâbi an fülân" diye sahâbî isimlerini sayarak işaret eder. Sadece Tirmizî'de görülen bu uygulama, Müslim'in, hadislerin bütün senedlerini bir araya toplamak suretiyle tekrardan kaçınma prensibine benzediği gibi aynı zamanda hadislerin bir nevi **tahrîc***ı sayılmaktadır. Tirmizî'nin "ve fi'l-bâbi an fülân" diye varlığına işaret ettiği birçok rivayeti şârihler mevcut hadis kaynaklarında bulamamışlardır. Bu durum, Tirmizî tarafından bilinen birçok rivayetin elimizdeki eserlere intikal etmediğini, dolayısıyla *el-Câmi*'in kaynaklarının zenginliğini göstermektedir. İbn Hacer el-Askânî'nin günümüze gelmediği anlaşılan *el-Lübâb fi şerhi kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb* adlı eseri bu konuya ışık tutmaktaydı (*el-Câmi'u's-şâhih*, nâşirin girişi, I, 66). Mübârekfûrî, *Mukaddimetü Tuḥfeti'l-aḥvezi*'de bu meseleyi ele almaktadır (I, 386-396).

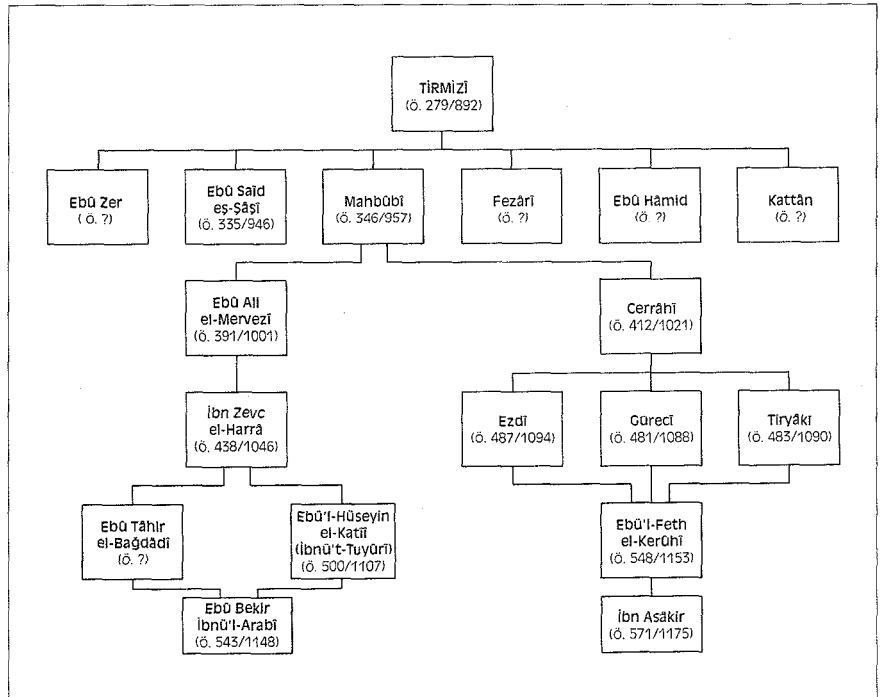
Tirmizî hadisleri değerlendirirken her zaman "sahih", "hasen" veya "zayıf" gi-

bi tek terim kullanmaz. Hadisin en belirgin özelliğini -Zeynüddin el-İrâkî'nin dediği gibi- ilk kelimedede göstermek kaydıyla çok defa "hasen-sahih", "hasen-garîb", "sahih-hasen-garîb" gibi iki veya üç kelimededen oluşan terimler kullanır. Tirmizî bu sonuncu şekli hangi anlamlar için kullandığını bizzat açıklamadığı için eser üzerinde araştırma yapanlar bu konuda farklı yorumlar yapmışlardır. Hadislerdeki garîblık durumunu ya "bu senedle garîbdır" (غريب من هذا الوجه) diyerek ya da garîbliğin nereden kaynaklandığını belirterek gerekçeli bir şekilde açıklar. Bazı terimleri de yaygın olanın aksine farklı mânalarda kullandığı görülür. Meselâ "tâbiinden birinin sahâbîyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadis" anlamındaki mürsel terimini çok defa "senedinde kopukluk bulunan hadis (münkâtî)" anlamında, **ceyyid** ve **kavî** terimlerini sahih yerinde, **zâhibü'l-hadis** teribini de hadisleri ezberledikten sonra çabuk unutan kimse hakkında kullanır. Hadis metnini verdikten sonra râvilerin kimliklerini açıklar ve yer yer hadislerdeki lafızların hangi râviye ait olduğunu gösterir (bk. "Şavm", 28); bazan da hadisin farklı senedlerini kaydettikten sonra Müslim'in yaptığı gibi metni tekrarlamak yerine "nahvehû", "nahve hâzâ" veya "mis-lehû" kelimelerini koymayı tercih eder. Eserde garîbü'l-hadis ve muhtelifü'l-hadis ilimlerine dair açıklamalarda bulunur (bk. "Zekât", 33; "Aḥkâm", 38). Hadisler

arasındaki **teâruz***ları kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine dayanarak gidermeye çalışır (bk. "Şehâdât", 4).

Tirmizî ahkâm hadisleri hakkında fakihlerin kanaatlerini zikrederek o hususta aralarında ittifak bulunup bulunmadığını ve uygulamanın hangi görüş istikametinde olduğunu söyler. İcmâ varsa bunu özellikle belirtir. Onun âlimlerin görüşlerini tesbit etmedeki titizliğine bakarak bazı sahâbî ve tâbiilerin fikhî görüşlerini bu nakillerden derlemenin mümkün olduğu söylenmiştir. Brockelmann'ın da belirttiği gibi *el-Câmi'u's-şâhih* fikh mezhepleri arasındaki ihtilâflar konusunda önemli bir kaynaktır.

Rivayeti. Tirmizî'den pek çok kimse rivayette bulunmakla beraber *el-Câmi'u's-şâhih*'i ondan bütünüyle veya kısmen kaç kişinin rivayet ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Fakat eserin râvisi olarak bilhassa şu altı kişinin ismi zikredilmektedir: Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed b. Mahbûb el-Mahbûbî, Ebû Saîd Heysem b. Kuleyb eş-Şâsî, Ebû Zer Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed et-Tirmizî, Ebû Muhammed Hasan b. İbrâhim el-Kattân, Ebû Hâmid Ahmed b. Abdullah et-Tâcir, Ebû'l-Hasan el-Fezârî. Bunlardan Mahbûbî'nin rivayeti bize kadar ulaşmış ve eserin birçok baskısına esas alınmıştır. Mahbûbî nüshasının meşhur tarihçi ve muhaddis İbn Asâkir ile *el-Câmi*'in ilk şârihi İbnü'l-Arabî'ye ulaşan iki senedi şöyledir:



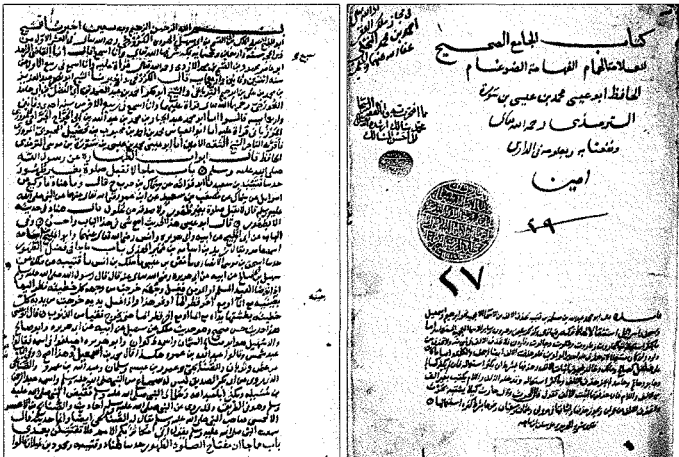
Baskıları. İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan (bk. Sezgin, I, 154-155) *el-Câmi'u's-şâhih* ilk defa iki cilt halinde Bulak'ta basılmıştır (1292). Daha sonra *‘Ârizatü'l-aḥvezi* şerhiyle birlikte on üç cilt olarak Kahire'de yayımlanmıştır (1350-1352). Ayrıca Leknev'de (1876, 1310, 1317), Delhi'de (1269, 1270, 1302, 1315) ve ilk iki cildi Ahmed Muhammed Şakir (Kahire 1356/1937), III. cildi Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire 1356/1937), IV ve V. ciltleri de İbrâhim Utve Avd tarafından olmak üzere Kahire'de (1382/1962) neşredilmiştir. Eserin I. cildi Abdülvehhâb Abdüllatif, diğerleri Abdurrahman Muhammed Osman tarafından tahkik edilen beş ciltlik baskısı ile (Medine 1384-1387/1964-1967) İzzet Ubeyd tarafından son cildi fihrist olmak üzere on cilt halinde yayımlanan bir başka baskısı daha vardır (Humus, ts.). *el-Câmi'u's-şâhih*'i *Sünen-i Tirmizî Tercemesi* adıyla Osman Zeki Mollamehmedoğlu sened zincirinde sadece sahâbî olan râvileri kaydederek Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-VI, İstanbul 1981).

Şerhleri. 1. *‘Ârizatü'l-aḥvezi fi şerhi't-Tirmizî*. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) tarafından kaleme alınan bu eser *el-Câmi'u's-şâhih*'in tamamını kapsayan ilk şerhtir. Bununla beraber her hadisin, hatta her babın şerhini ihtiva etmemektedir. Bu şekilde eser şerhten çok ta'lik mahiyetindedir. İbnü'l-Arabî bazı garîb kelimeleri açıklamak, fikhî hükümleri belirtmek ve birbirine zıt görünen bazı hadislerde zıtlık bulunmadığını göstermekle yetinmiştir. Şerh metodu Hattâbî'nin şerhlerini andıran İbnü'l-Arabî tercihlerinde mensup olduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerini esas almış, zaman zaman diğer mezheplerin

görüşlerini de tartışma konusu yapmıştır. Şerhler "fer", "tahkik", "tekmile", "terhib", "nükte" ve "tefiri" gibi daha sonraki şerhlerde pek rastlanmayan başlıklar altında yapılmış ve şerhedilecek hadis metni "kavlühü" kelimesiyle zikredilmiştir. Eser ilk defa Tirmizî şerhlerinden üçüyle birlikte Hindistan'da *Mecmû'a-i Şürûh-i Erba'-i Tirmizî* adıyla basılmıştır (Kanpür 1299). Daha sonra müstakil olarak Tirmizî'nin metniyle birlikte on üç cilt halinde Kahire'de neşredilmiştir (1350-1352). 2. *en-Nefḥu's-şezi şerhu Süneni't-Tirmizî*. İbn Seyyidün-nâs el-Ya'murî (ö. 734/1334) tarafından yazılan ve *el-Câmi*'in üçte ikisini ihtiva eden yarım kalmış bir şerhtir. Kâtib Çelebi'nin on cilt kadar olduğunu söylediği eserin bir cildi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 514, 276 varak). Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404) bu şerhe bir tekmile yazmıştır. Bu tekmlenin müellif hattı olduğu tahmin edilen nüshası Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'dedir (Hadis, nr. 2504). Abdurrahman b. Sâlih Muhyiddin Medine İslâm Üniversitesi'nde *en-Nefḥu's-şezi* üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır. 3. *Şerhu Süneni't-Tirmizî*. Zeynüddin el-İrâkî'nin adı geçen tekmlisinden ayrı olarak kaleme aldığı bir şerhtir. 226 varaklık I. cildi ile müellif hattı olan 275 varaklık VII. cildi Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Feyzullah, nr. 363, 364). 4. *Ḳütü'l-muğtezi ‘alâ Câmî'i't-Tirmizî*. Süyûtî'ye (ö. 911/1505) ait olan bu şerh daha önceki şerhlerden özellikle Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine dayalı özlü bir eserdir (Kanpür 1299). Dimnâtî (ö. 1306/1888) bu şerhi *Nef'u Ḳütü'l-muğtezi* adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1298). 5. *el-‘Urfu's-şezi ‘alâ Câmî'i't-*

Tirmizî. Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî'nin (ö. 1933) *el-Câmi'u's-şâhih*'i okuttuğu sırada talebeleri tarafından derlenmiş takrirlerinden meydana gelen bu bir ciltlik şerh Hindistan'da taşbaskı usulüyle basılmıştır (1344). 6. *Tuḥfetü'l-aḥvezi bi-şerhi Câmî'i't-Tirmizî*. Hindistanlı hadis âlimi Mübârekfûrî (ö. 1934) tarafından kaleme alınmıştır. Eserde Tirmizî'nin râvileri hakkında bilgi verilmiş, hadislerin geçtiği diğer önemli kaynaklar belirtilmiş, sened ve metinler hakkında açıklama yapılmıştır. Muhadis fakihlerle selefin görüşlerine de yer verilen şerhte Tirmizî'nin "hasen", "sahih" gibi değerlendirmeleri diğer muhaddislerin görüşleriyle desteklenmiştir. Tirmizî tarafından genel mahiyette zikredilen görüş ve ihtilâfların kimlere ait olduğu, delilleri ve bunlardan tercih edilenler gösterilmiştir. Şerhedilecek ifadeler "kavlühü" başlığı altında verilmiştir. Şerhin iki ciltlik mukaddimesinde hadis ilmi, muhaddislerin değeri, tedvîn*, hadisle amel, hadis ilminin Hindistan'daki durumu ve önemli hadis kitapları hakkında bilgi verilmiş, daha sonra *el-Câmi'u's-şâhih* muhtelif yönleriyle ele alınmıştır. *Tuḥfetü'l-aḥvezi*'nin ilk baskısı Hindistan'da dört büyük cilt halinde yapılmış (1353), bab ve hadislerin numaralandığı ikinci baskısının I. cildi Abdülvehhâb Abdüllatif, diğer ciltleri Abdurrahman Muhammed Osman tarafından iki ciltlik mukaddimeden ayrı olarak on cilt halinde Kahire'de yayımlanmıştır (1349-1353/1930-1934).

Diğer Çalışmalar. *el-Câmi'u's-şâhih*'in Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî es-Sarsarî (ö. 716/1316) tarafından yapılan muhtasarı Kahire'de, Muhammed b. Akil el-Bâlisî (ö. 729/1329) tarafından yapılan iki ciltlik muhtasarı Paris'te, Ebû'l-Fazl Muhammed Tâceddin Abdülmuhsin el-Kalaî tarafından 1147 (1735) yılında kaleme alınan muhtasarı yine Kahire'de bulunmaktadır (Sezgin, I, 156). Ebû Ali Hasan b. Ali b. Nasr el-Horasânî et-Tûsî (ö. 428/1036) eser üzerinde *müstahrec**leri bulunduğu kaydedilmektedir (Kettânî, s. 30). *el-Câmi'u's-şâhih*'te senedinde üç râvisi olan bir sülâsî hadis (bk. SÜLÂSİYYÂT) bulunmaktadır ("Fiten", 73). Bu hadis Abdülhamîd Şânûhe tarafından yayımlanan (Beyrut 1405/1985) *Tahrîcü sülâsiyyât*'ta (s. 41), Ali Rızâ Abdullah ve Ahmed Bizre tarafın-



Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şâhih* adlı eserinin unvan sayfası ile ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 27)

dan neşredilen (Beyrut 1406/1986) eş-Şulâsiyyât'ta (s. 45-48) ve Eşref b. Abdürrahîm tarafından yayımlanan (Beyrut 1407/1987) eş-Şulâsiyyât fi'l-hadîs'i-nebevî'de (s. 119-123) yer almaktadır. Eserdeki "rubâî" hadislerle dair müellifi meçhul yirmi üç varaklık bir risâle Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Cârullah Efendi, nr. 282). Bunlardan başka eserle ilgili şu çalışmalar vardır: 1. *Fezâ'ilü'l-kitâbi'l-Câmi'*. Ebû'l-Kâsım Ubeyd b. Muhammed b. Abbas el-İsirdî (ö. 692/1293) tarafından yazılan, *el-Câmi'*in özelliklerine ve râvilerinin durumlarına dair on varaklık bu araştırmanın tek yazması Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (İsmail Saib Sencer, nr. 2167). 2. *el-Ehâdisü'l-mustağrabeti'l-vâride fi'l-Câmi'i's-şahîh li't-Tirmizî*. VIII. (XIV.) yüzyılda yaşamış olan Ahmed b. Alâî eş-Şâfiî'ye ait bu çalışmanın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 353, 177 varak). 3. *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Şahîhayn*. Nureddin İtr tarafından doktora tezi olarak hazırlanan bu eser mukayeseli bir araştırmadır. Kitapta Tirmizî hakkında geniş bilgi verildikten sonra *el-Câmi'u's-şahîh*'in üç rivayeti *istinbat** usulleri bakımından birbiriyle karşılaştırılmaktadır. Eser ilk defa 1970 yılında Kahire'de basılmıştır.

J. Robson'un *el-Câmi'u's-şahîh*'in rivayet zincirlerine dair araştırması (BSOAS, s. 258-270) ile eserin bir yazmasına dair A. J. Arberry'nin makalesi de (RSO, s. 315-327) anılmaya değer ilmi çalışmalaradır. Nâsirüddin el-Elbânî, *el-Câmi'u's-şahîh*'in sahih rivayetlerini bir araya getirerek *Şahîhu Süneni't-Tirmizî* adıyla üç cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1988).

BİBLİYOGRAFYA:

Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.), Kahire 1356/1937, nâşirin girişi, I, 14-15, 66; Şâfiî, *İhtilâfû'l-hadîs* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1406/1986, s. 165; İbnü'l-Kayserânî, *Şurâtü'l-e'immeti's-sitte*, Beyrut 1405/1984, s. 21, 24; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 61; Hâzîmî, *Şurâtü'l-e'immeti'l-hamse*, Beyrut 1405/1984, s. 57; Ebû'l-Kâsım Ubeyd b. Muhammed b. Abbas el-İsirdî, *Fezâ'ilü'l-kitâbi'l-Câmi'*, AÜ DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 2167; Zehebi, *A'lamü'n-nübela'*, XIII, 270-277; a.mlf., *Tezkiretül-hufâz*, II, 633-635; İbn Receb, *Şerhu 'İlel't-Tirmizî* (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd), Bağdad 1396, s. 287-324; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, IX, 387-389; *Keşfü'z-zunûn*, I, 559; Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisün*, Kahire 1409/1988, s. 415-418; Brockelmann, *GAL*, I, 161-162; *Suppl.*, I, 267-269; Kettânî, *er-Risâletü'l-mustetrafe*, s. 30-31; Mübârekfûrî, *Mukaddimetü Tuhfetü'l-ahevzî*, Kahire 1386-87/1967, I, 337-428; II, 17-30; a.mlf., *Tuhfetü'l-ahevzî*, Kahire 1387/1967, X, 461-464; Sezgin, *GAS*, I, 154-156; Nureddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-şahîhayn*, Kahire 1390/1970; Ma'a'l-mektebe, s. 413-415; Abdülhamid Şânûhe, *Tahrîcü şulâsiyyât*, Beyrut 1405/1985, s. 41; M. Fuâd Abdülbâkî, *Teystrül-menfe'a*, Kahire 1409/1988, 4. Kitap, s. 1-43; İsmail L. Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 68-75, 165-166; A. J. Arberry, "Notes on a Tirmizî Manuscript", *RSO*, XVIII (1940), s. 315-327; James Robson, "The Transmission of Tirmidhi's-Jâmi'", *BSOAS*, XVI (1954), s. 258-270; İbrahim Canan, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları", *İİFD*, III/1-2 (1979), s. 123-125.



İSMAİL L. ÇAKAN

CÂMIU't-TEVÂRİH

(جامع التواريخ)

Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin
(ö. 718/1318)
modern anlamda ilk dünya tarihi olarak
kabul edilen Farsça eseri.

Ortaçağ İslâm dünyasının yetiştirdiği seçkin devlet adamlarından, âlim ve tabiplerden biri olan Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedânî, bu eserini İlhanlı Hü-

kümdarı Gazan Han'ın isteği üzerine yazmaya başlamıştır. İlkçağ'dan itibaren Ortaçağ Avrupası ve İslâm dünyasında birçok kişi kendi inanç, kültür ve düşüncesi doğrultusunda birtakım umumi tarihler yazmışsa da Asya ve Avrupa kıtalarındaki çeşitli kavim ve milletlerin, burarlarda kurulmuş devletlerin tarihini ilk defa tarafsız bir görüşle kaleme alan Reşidüddin olmuştur.

Orijinalinin bazı bölümleri Farsça, bazı bölümleri Moğolca yazılmış ve daha sonra kısmen Arapça'ya da çevrilmiş olan *Câmi'u't-tevârih*'in iki ayrı versiyonu vardır. 1306-1307 yıllarında tamamlanan birinci versiyonu üç cilt, 1310'da tamamlanan ikinci versiyonu ise dört cilt olarak düzenlenmiştir. Gazan Han'ın eser tamamlanmadan vefatı üzerine (1304) müellif tarihini halefi Olcaytu'ya ithaf etmeyi düşündüyse de Olcaytu bunu kabul etmedi ve eseri yine Gazan Han'a ithaf etmesini, kendisi için de ayrı bir umumi tarih yazmasını istedi. Bundan dolayı I. cilt *Târîh-i Gâzânî*, *Târîh-i Mübârek-i Gâzânî* veya *Dâstân-ı Gâzânî* adlarını taşır. Bu cildin birinci bölümünde Türk ve Moğol kabileleri, bunların çeşitli kolları, secereleri, Gazan Han'ın soyu, Argun Han'ın (1284-1291) tahta çıkışı, Gazan Han'ın hanımları ve çocukları hakkında bilgi verilir. İkinci bölüm ise Cengiz Han'dan Gazan Han dönemine kadar gelen Moğol tarihinden ibarettir.

Câmi'u't-tevârih'in I. cildinin ilk bölümleri geniş çapta "Altın Defter" adındaki bir Moğol tarihine dayanmaktadır. Bu eser zamanımıza ulaşmamış, ancak 1284 tarihli Çince bir çevirisi *Sheng-Wu Ching-Cheng Lu* (kutsal savaşçının -Cengiz'in- şahsî mücadelelerinin tanıtımı) adıyla günümüze kadar gelebilmiştir. Reşidüddin I. cildi kaleme alırken eldeki kaynaklardan, Kubilay Han (1260-1294) ve oğlu Mengü Timur'un (1294-1307) saltanatları zamanındaki resmî yazışmalar, Doğu Asya'dan gelen tüccar ve elçilerle yapılan görüşmelerden de faydalanmıştır. Moğol tarihinin başlangıcı ve Çin hakkındaki yazılarında büyük han Ögedey'in temsilcisi Bolad Ching-sang'ın verdiği bilgilere güvenmiş, Kubilay'ın seferlerini anlatırken de doğrudan Moğol ve Çin kaynaklarından istifade etmiştir. Bu kaynaklar Yuan Shih'in topografik ve kronolojik bilgilerine dayalı olması yanında birçok folklorik unsuru da ihtiva etmekteydi.



Câmi'u't-tevârih'in ilk ve son sayfaları
(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3034)

I. cildin Moğollar'la ilgili bölümünü E. M. Quatremère Fransızca tercümesiyle birlikte (*Histoire des Mongols de la Perse*, Paris 1836), diğer bazı bölümlerini de I. N. Berezin Rusça tercümesiyle beraber (*Sbornik letopisei. Istoria Mongolov, sochinenie Rashid-edina*, St. Petersburg 1858-1888) yayımlamıştır. Bu cilt G. J. E. Blochet (Leiden-London 1911) ve Karl Jahn (London 1940) tarafından da neşredilmiştir. Blochet'nin yayımladığı metin Tahran'da (1313 hş.), Jahn'ın neşrettiği metin de İsfahan'da (1336 hş.) tekrar basılmıştır. Karl Jahn eserin Abaka Han, Ahmed Teküder, Argun Han ve Geyhatu ile ilgili bölümünü 1941'de Viyana'da yayımlamış, daha sonra da ofset olarak neşretmiştir (Gravenhage 1957). I. cildin metni ve tercümesi Rus İlimler Akademisi tarafından dört cilt halinde yayımlanmıştır (1946-1960). Abdülkerim Alioğlu da *Câmi' u't-tevârih*'in altı nüshasını karşılaştırarak İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'dan Gazan Han'a kadar gelen kısmını Farsça orijinali ve Rusça tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Bakü 1957). Eserin İlhanlılar devriyle ilgili kısmı neşredilirken Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (Revan Köşkü, nr. 1518) Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Arapça nüsha (Ayasofya, nr. 3034) dikkate alınmamıştır. Bu cildin tamamı 1960'ta Tahran'da yayımlanmıştır. Cengiz Han'dan sonraki Moğol tarihiyle ilgili bazı bölümler O. I. Smirnova tarafından Rusça'ya (*Sbornik letopisei*, Moskova-Leningrad 1952), Muhammed Sâdık Neş'et ve arkadaşları tarafından Arapça'ya (Kahire 1960), J. A. Boyle tarafından da İngilizce'ye (*The Successors of Genghis Khân*, London-New York 1971) çevrilmiştir.

Olcaytu Han'ın emriyle yazılan ve umumi tarih niteliğini taşıyan II. cildin orijinal nüshasının başına, bu cildin birinci bölümünü oluşturan, Olcaytu Han'ın doğumundan 706 (1306-1307) yılına kadar geçen dönemin bir tarihi eklenmiştir. 1312'de tamamlanan bu bölümün bir nüshası Zeki Velidi Togan tarafından Meşhed'de bulunmuştur. İkinci bölümde Hz. Âdem ile Benî İsrâil peygamberleri, Hz. Muhammed'in hayatı, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve 1258 yılında yıkılışına kadar Abbâsîler'in tarihi anlatılır. Ayrıca Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Salgurlular, İsmâîlîler, Oğuz Han'ın ahfadı, Türkler, Çinliler, yahudiler, Ortaçağ'ın Germen ve Avrupalı diğer kavim-

leri, Frank imparatorları, Hindistanlılar, Buda ve Budizm hakkında bilgi verilir. II. cildin Farsça nüshası meşhur olmakla birlikte Arapça nüshaları da vardır. Avrupa, Orta Asya ve Uzakdoğu hakkında coğrafi kayıtları da ihtiva eden eserin özellikle Moğol tarihiyle ilgili bölümü değerlidir. II. cilt I. cilt kadar önemli değilse de Reşidüddin burada Moğollar'ın münasebet kurduğu bütün Asya ve Avrupa halklarının genel bir tarihini özet halinde kaleme almıştır. *Câmi' u't-tevârih*'in bu cildinin sonunda "Zeyl-i Ebû Hâmid" adında bir bölüm yer almaktadır. Burada Ebû Hâmid b. İbrâhim adlı bir kişi, son Irak Selçuklu hükümdarı Sultan II. Tuğrul devrine (1177-1194) dair oldukça geniş bilgi vermiştir.

Câmi' u't-tevârih'in Gazan Han ve Olcaytu dönemleriyle ilgili olayları bizzat Reşidüddin tarafından kaleme alınmış, diğer bölümler ise onun planına uygun olarak değişik bilginlere yazdırılmıştır. Meselâ Moğol tarihini, büyük Moğol hanının İlhanlı sarayındaki temsilcisi Ching-sang, Çin tarihini Li Tachi Maksun (Kamsun), Avrupa tarihini Tebriz'de bulunan hristiyan rahipler kaleme almıştır. Yazılanların doğruluğunu tahkik için de başka bilginlerden faydalanılmış, yapılan düzeltmeler ve açıklamalar esere eklenmiştir. Hindistan tarihi hakkında İlhanlı sarayında yaşayan Keşmirli bir Hin-

dû rahip bilgi vermiştir. Franklar'a dair bilgiler de Avrupalı rahiplerden elde edilmiştir. Eserde tarihî olaylar yanında çeşitli dinî inançlar ve gelenekler hakkında da önemli bilgiler verilir.

II. cildin Frank tarihiyle ilgili kısmı Fransızca tercümesiyle birlikte Karl Jahn tarafından (Leiden 1951; tıpkıbasım Tahran 1339), Gazneliler (Ankara 1957) ve Selçuklular'a (Ankara 1960) dair kısımları Ahmet Ateş tarafından, İsmâîlîler, Fâtımîler ve Nizârîler'le ilgili bölümleri ise Dâniş-Padjuh ve Muhammed Debîr-i Siyâkî tarafından (Tahran 1338) yayımlanmıştır. Bu cildin Hindistan tarihi hakkındaki bölümünün özet İngilizce çevirisi *Bibliographical Index to the Historians of Muhammedan India*'nin I. cildinde neşredilmiştir (Delhi 1850, 1976). Diğer bölümler ise henüz basılmamıştır (*Câmi' u't-tevârih*'in neşirleri için bk. Hânâbâd, II, 1491-1492). II. cildin son kısımlarının titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklarda Reşidüddin'in coğrafyaya dair "el-mesâlik ve'l-memâlik" tarzında müstakil bir eseri olduğu kaydedilirse de diğer bazı kaynaklarda bu eser *Câmi' u't-tevârih*'in III. cildi olarak gösterilir. *Şuverî'l-eğâlim* adı verilen bu cildin, Moğol imparatorluğu'nun yol sistemi, yollardaki mesafe taşları ve posta konaklama yerlerine dair bilgileri ihtiva ettiği belirtilmektedir. Ancak III. cildin bir nüshasına henüz rastlanmamıştır.

Orijinal adı *Şu'ab-ı Pençgâne* olan IV. cilt Arap, Türk, yahudi, Frank ve Çinliler'den müteşekkil devlet idaresinde söz sahibi olan beş büyük sülâlenin şecerelerini, Türk ve Moğol hanlarının aile fertlerini, yüksek rütbeli memurlarını ve ordu mevcudunu anlatan bir eserdir. Bu cilt de 1927'de Zeki Velidi Togan tarafından Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde ortaya çıkarılmıştır (III. Ahmed, nr. 2937). IV. cildin, Timurular devrinde Şâhruh Mirza'nın (1405-1447) emriyle kaleme alınan *Mu'izzü'l-ensâb* adlı esere kaynak teşkil ettiği ve asıl nüshasının diğer ciltlerden ayrı olarak Moğolca yazıldığı rivayet edilmektedir. Bu cildin bir kısmı, *Mecmû'a-i Tevârih-i Reşidiyye* adlı eserin içinde Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3415).

Câmi' u't-tevârih'e Hâfiz-ı Ebrû tarafından yazılan zeyil, *Zeyl-i Câmi' u't-*

Câmi' u't-tevârih'ten minyatürlü bir sayfa
(*Aramca World Magazine*, XXXII/1 [New York 1981], s. 7)



tevârîh-i Reşîdî adıyla İran'da neşredilmiştir (Tahran 1350/1971).

Câmi' u't-tevârîh birçok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Benâkî'nin *Ravzatü üli'l-elbâb fi tevârîhi'l-ekâbir ve'l-ensâb* (Târîh-i Benâkî'tî) adlı eseri esas itibarıyla *Câmi' u't-tevârîh*'in özeti mahiyetindedir. Reşîdüddin *Câmi' u't-tevârîh*'te İslâm dünyasının dışında kalan toplumlara ayrı bir uygarlığın mensupları nazarıyla bakmış ve onlara özel bir yer ayırmıştır. Bundan başka eserini sanat değeri yüksek minyatürlerle süslemiş, müesseselere ve iktisadî konulara yer vermiş ve İslâm tarih yazıcılığında yeni bir çıkış açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Reşîdüddin, *Kitâb-ı Târîh-i Mubârek-i Gâzânî: Dâsîlân-ı Gâzân Han* (nşr. Karl Jahn), London 1940; a.mlf., *Câmi' u't-tevârîh* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II, 5. cüz (Selçuklular Tarihi), III. seri nr. 6, nâşirin mukaddimesi, s. 5-26; E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din*, Leiden 1910; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm'da Târîh ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 298-309; Sarton, *Introduction*, III, 970-971; Hânâbâ, *Fihrist*, II, 1491-1492; H. M. Elliot, *Bibliographical Index to the Historians of Muhammedan India*, Delhi 1976, I, 1-69; B. Gray, *The World History of Rashid al-Din*, London 1978; a.mlf., "An Unknown Fragment of the «Jami al-Tawarikh» in the Asiatic Society of Bengal", *Ars Orientalis*, I, Washington 1954, s. 65-75; Barthold, *Türkistan*, s. 46-50; E. G. Browne, "Suggestions for a Complete Edition of the Jami' u't-Tawarikh of Rashid al-Din Fadlullāh", *JRAS* (1908), s. 17-37; R. Levy, "The Account of the Isma'ili Doctrines in the Jami' al-Tawarikh of Rashid al-Din Fadlullāh", a.e. (1930), s. 509-536; N. Poppe, "On some Geographic Names in the Jami' al-Tawarikh", *HJAS*, XIX (1956), s. 33-41; K. Jahn, "Cihan Tarihçisi Olarak Raşîdüddin", *İTİD*, III/3-4 (1959-60), s. 227-236; Minüçîhr Murtazavî, "Câmi' u't-tevârîh ve Mü'ellif-i Vakî'i-yi ân", *Neşriye-yi Dânişkede-i Edebiyyât*, Tebriz 1340, 13. yıl bahar sayısı, s. 31-92, 311-349, 516-526; Müctebâ Minovî, "Câmi' u't-tevârîh-i Reşîdüddin Fazlullāh-i Hemedânî Vezîr", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, Tirmah, Tahran 1349, s. 1-51; Meredith-Owens, "Some Remarks on the Miniatures in the Society's Jami al-Tawarikh", *JRAS* (1970), s. 195-199; J. A. Boyle, "The Significance of the Jami' al-Tawarikh as a Source of Mongol History", *Iran-Shinda*, II (1970), s. 1-8; a.mlf., "Rashid al-Din: The first World Historian", *IC*, XLIV/1 (1970), s. 9-17; K. A. Luter, "The Saljuqnamah and the Jami' al-Tawarikh", *Proceedings of the Colloquium on Rashid al-Din Fadlallāh*, 1971, s. 26-35; Terry Allen, "Byzantine Sources for the Jami' al-Tawarikh of Rashid al-Din", *Ars Orientalis*, XV, Washington 1985, s. 121-133; Zeki Velidi Togan, "Reşîd-ü-din Tabîb", *İA*, IX, 709-710.



RAMAZAN ŞEŞEN

CÂMI'U'I-ULÛM

(جامع العلوم)

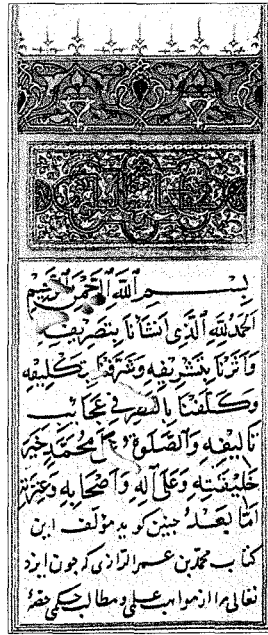
Fahreddin er-Râzî'nin

(ö. 606/1209)

Farsça ansiklopedik eseri.

Hadâ' iku'l-envâr fi haqâ'iki'l-esrâr adıyla da tanınan ve müellifin yaşadığı dönemdeki ilimlerin tanımını, tasnifini ve bu ilimlerin konularıyla ilgili çeşitli bilgileri ihtiva eden eser (telifi 574/1178), Hârizmşahlar'dan Alâeddin Tekiş'e ithaf edilmiştir. Müellifin, kendi dönemine kadar bu alanda yazılmış olan Câbir b. Hayyân'ın *Kitâbü'l-Hudûd*, Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-ûlûm*, Fârâbî'nin *İhşâ'ü'l-ûlûm*, Resâ'ilü'l-Hvânî's-Şafâ ve İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-hudûd* gibi temel eserleri gördüğü şüphesizdir. Fakat Râzî, sistematik bir ilimler tasnifi yapmak yerine sadece ilimlerin adlarını zikredip mahiyet ve muhtevalarını tanıtmakla yetinmiştir. Eserin bazı nüshalarında (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3832) kırk ilmin adı yer almaktadır. Bazı kaynaklar, kitabın altmış ilim ihtiva ettiğini ve bu sebeple *Sittinî* adıyla anıldığını kaydediyorsa da (bk. Safâ, II, 1016) böyle bir nüshanın mevcudiyeti test edilememiştir.

Câmi' u'l-ûlûm'un 866'da (1461-62) Dimaşk'ta istinsah edilen ve 246 varak olan Süleymaniye nüshasında kırk ilim şöyle sıralanmaktadır: Kelâm, fıkıh usulü, cedel, hilâfiyat, ilmü'l-mezheb, ilmü'l-ferâiz, ilmü'l-vesâyâ, tefsir, delâilü'l-i'câz,



Câmi' u'l-ûlûm'un ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3832)

kiraat, hadis, esâmi'r-ricâl, tarih, megâzî, nahiv, sarf, ilmü'l-istikâk, ilmü'l-emsâl, ilmü'l-kavâfi, ilmü'l-arûz, ilmü bedâ-yii's-şî'r, ilmü'l-beyân, mantık, ilmü't-tabiiyyât, ilmü't-ta'bîr, ilmü'l-firâse, tıp, ilmü't-teşrîh, ilmü's-saydele, ilmü'l-havâs, ilmü'l-iksîr, ilmü'l-cevâhir, ilmü't-tilesmât, ilmü'l-filâha, ilmü kal'il-âsâr, ilmü'l-buzât, hendese, ilmü'l-baytara, ilmü'l-mesâha, ilmü cerri'l-eskâl. Eserde bu ilimler dolayısıyla bazı tarihî bilgiler verilmekte ve kıssalar anlatılmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin bu tasnifi, aynı dönemde yaşayan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ûlûm* adlı eserinden ayrı bir nitelik taşır.

Câmi' u'l-ûlûm Bombay (1323) ve Tahran'da (1346 hş.) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Fahreddin er-Râzî, *Câmi' u'l-ûlûm*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3832; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, II, 1-2, not 1; *Keşfü'z-zunûn*, I, 565; Brockelmann, *GAL*, I, 669; *Suppl.*, I, 924; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 37-38, 540-541; Safâ, *Edebiyyât*, II, 1016-1017; a.mlf., *Gencine-i Sûhan*, III, 173-176.



RIZA KURTULUŞ

CÂMI'U'I-USÛL

(جامع الاصول)

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin

(ö. 1893) tarikatların usul ve

âdâbı ile tasavvuf terimlerini

ihtiva eden eseri.

Nakşibendiyye-Hâlidîyye tarikatının İstanbul'da XIX. yüzyılın sonlarındaki en önemli siması olan Şeyh Ahmed Ziyâeddin tasavvufun usul ve âdâbının kaybolmaya yüz tuttuğunu, bunu önlemek amacıyla tarikatların özellikleri, velilerin nitelikleri ve tasavvuf terimlerini ihtiva eden bu eseri kaleme aldığını söyler. Arapça olan eserin unvan sayfasında tam adı *Câmi' u'l-usûl fi'l-evliyâ' ve envâ'ihim ve evşâfihim ve usûli külli tarîkun ve mühimmâtî'l-müridi ve şürûti's-şeyhi ve kelimâtî's-şûfiyye ve işlâhihim ve envâ'i't-tasavvuf ve elfi maqâmat* şeklinde kaydedilmiştir. Müellif eserin baş tarafında Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Şâzeliyye, Rifâiyye, Desûkiyye, Bedeviyye, Ekberiyye, Mevleviyye, Sühreverdiyye, Halvetiyye, Celvetiyye, Bektaşîlik, Gazzâliyye ve Rûmiyye tarikatlarını temel eserleriyle birlikte kaydettikten sonra ayrıca yirmi dört tarikatın daha adını zikreder; ardından da



Câmi' u'l-uşûl'un ilk sayfası (İstanbul, ts.)

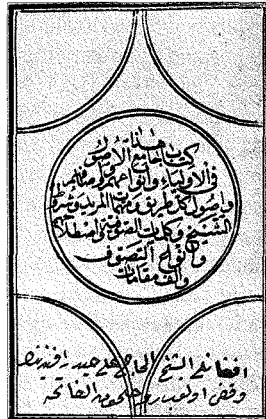
tasavvufun temel eserleriyle tabakat kitaplarının adını sayar.

Câmi' u'l-uşûl'de mukaddime, bab ve hâtime gibi klasik şekle uyulmamış, konular birbiri ardınca sıralanmıştır. Önce kutub, nücebâ, abdal, evtâd gibi ricâlû'l-gayb tabakaları ve velîlerin makamları hakkında bilgi verilmiş (s. 7-13), daha sonra Bahâeddin Nakşibend, Abdülkâdir-i Geylânî, Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî, İbrâhîm ed-Desûkî vb. tarikat kurucusu velîlerin sahip oldukları belli başlı özellikler üzerinde durulmuş ve genel olarak evliyanın tasarruflarından bahsedilmiştir. Kâşânî'nin *İşlâhâtü's-şûfiyye*'sinde İbnü'l-Arabî'den iktibas ettiği esmâ-i hüsnânın velîlerdeki tecellîlerine dair olan kısım aynen nakledilmiştir (s. 13-48). Tarikatların esasları hakkında bilgi verilirken sadece Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Şâzeliyye tarikatları üzerinde durulmuş, diğer tarikatlar hakkında genel ve ortak bir açıklama yapılmıştır (s. 48-50).

Şeyhlik ve müridlik âdâbı tasavvufun genel prensipleri çerçevesinde anlatılmış, zikir, zikrin mertebeleri konusunda ise Hâlidî Nakşibendîliği'nin görüş ve uygulamaları esas alınmıştır (s. 51-84). Nakşiliğin temel ilkelerinden *râbîta** meselesi zikir bahsinde vukûf-ı kalbî ilke-

siyle birlikte anlatılırken *râbîta* kelimesinin kullanılmamış olması (s. 68) dikkat çekicidir. Sohbet âdâbı, rabbânî, tabîi ve şeytanî haller arasındaki farklar, nefis, ukûbat, şefaât, kabz-bast, istihâre, ubbâd, zühhâd, halvet, sabır gibi tasavvufî terim, makam ve hallerle ilgili bilgiler klasik tasavvuf eserlerinden derlenmiştir (s. 85-211). Müellif Nakşibendî olmasına rağmen konularla ilgili açıklayıcı mahiyetteki sözleri Nakşî meşâyihinden değil genellikle Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'den nakletmiştir. Tasavvufun aksâm, merâtib ve ahvalinin anlatılmaya başlandığı sayfalardan (s. 212) eserin sonuna kadar da (s. 263) Nakşibendîliğin görüşleri anlatılmıştır. Bu bölümde letâif-i aşere, fenâ-bekâ, vahdet-i vücûd ve şühûd, velâyet-i kübrâ ve suğrâ meseleleri ele alınmış, son iki kavrama bağlı olarak Nakşibendîlik'teki "dâireler" açıklanmıştır.

Müellifin eseri tamamladıktan sonra yaptığı ilâveler (mütemmimât) sayfa kenarlarında yer almaktadır. Eserin son sayfasına kadar devam eden ve *Câmi' u'l-uşûl*'ün metninden daha hacimli olan ilâveler kısmının baş tarafında, Kâşânî'nin ebced sırasıyla olan ve 510 tasavvuf terimini ihtiva eden *İşlâhâtü's-şûfiyye*'si alfabetik şekle dönüştürülerek kaynak belirtilmeden iktibas edilmiştir (s. 1-38). Bahâeddin Nakşibend ve Abdülkâdir-i Geylânî hakkında kısa bilgi verildikten sonra *Câmi' u'l-uşûl* metnindeki konulara paralel olarak ricâlû'l-gayb ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapılmış, Nakşibendiyye, Ekberiyye ve Şâzeliyye tarikatlarının usul ve âdâbı genişçe anlatılmış (s. 40-55), bazı tasavvuf terimleri ve tarifleri yine klasik kaynaklardan derlenerek sıralanmıştır (s. 56-223).

Câmi' u'l-uşûl'un
unvan sayfası
(İstanbul, ts.)

Mütemmimâtın sonunda (s. 223-265), sâlikin, sülûkünün başlangıcından nihayetine kadar aşması gereken makamları on bölümde (bidâyât, evbâb, muâmelât, ahlâk, usul, edviye, ahval, vilâyât, hakâyik, nihâyât) ele alıp her bölümde on "menzil" olmak üzere 100 menzile ulaştıran Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eseri örnek alınmış, bu 100 menzilin her birinin on bölümdeki tecellîleri anlatılarak makam (menzil) sayısı 1000'e ulaştırılmıştır. Eserin adında yer alan "elfü makâmât" ifadesi buradan kaynaklanmaktadır. Ancak burada 1000 makam fikrinin Gümüşhânevî'ye ait olmayıp Zün-nûn el-Mısıri, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir el-Kettânî gibi ilk mutasavvıflarda da bulunduğunu kaydetmek gerekir.

Asıl metinde bulunmayıp mütemmimât kısmında yer alan kırk iki sayfalık bu 1000 makam sınıflandırmasına dayanarak *Câmi' u'l-uşûl*'ün *Menâzilü's-sâ'irîn*'in genişçe bir şerhi olduğunu söylemek (bk. Gündüz, s. 87) yanlıştır. Ayrıca eserin İbn Kayyim'e ait *Medâricü's-sâlikîn*'in bir özeti olduğunu ileri sürmek de (bk. a.e., a.y.) isabetli değildir.

Nakşibendîliğin Hâlidîyye kolunun İstanbul'da yayılmasını sağlayan Gümüşhânevî'nin bu eseri Hâlidîler'ce büyük ilgiyle karşılanmış ve bu tarikatın temel kitabı haline gelmiştir.

Câmi' u'l-uşûl'ün sonunda Gümüşhânevî'nin hocalarından Şehrî Hâfız, Şeyh Murad Tekkesi şeyhi mesnevihan Feyzullah Efendi, Babanzâde Şeyh Ali Harpûtî ve Kemalzâde Ahmed Nakşibendî'nin takrizleri yer almaktadır. Bu sonuncunun takrizinden eserin telifinin 1276'da (1859) tamamlandığı anlaşılmaktadır. *Câmi' u'l-uşûl* aynı yıl İstanbul'da taş baskısıyla basılmış, bunu çeşitli tarihsiz baskılar takip etmiş, ayrıca Mısır'da birkaç defa yayımlanmıştır (1298, 1319, 1328, 1331). Eserin Rahmî Serin ve Ramazan Nazlı tarafından *Veliler ve Tarikatlarda Usul* (İstanbul 1977) adıyla yapılan Türkçe tercümesi eksik ve yetersizdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Herevî, *Menâzilü's-sâ'irîn* (nşr. Revân Ferhâdî), Tahrân 1361 hş.; Kâşânî, *İşlâhâtü's-şûfiyye* (nşr. M. Kemâl İbrâhîm v.dğr.), Kahire 1981; Serkis, *Mu'cem*, II, 1569; Karatay, *Arapça Basmalar*, s. 136; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, İstanbul 1989, s. 87-89.



CÂMI'U'L- USÛL II- EHÂDÎSÎ' r- RESÛL

(جامع الأصول لأحاديث الرسول)

İbnü'l-Esir Mübârek b. Muhammed'in
(ö. 606/1210)
Kütüb-i Sitte'deki hadisleri
bir araya toplayan eseri.

Kütüb-i Sitte'yi bir araya getirme düşüncesini ilk gerçekleştiren, Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakusî'dir (ö. 535/1140). İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i yerine İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*ı'nı alarak *Kütüb-i Sitte*'deki hadisleri şerhetmeksizin bir araya getirdiği, *et-Tecrid li's-şîḥah ve's-sünen* diye de anılan eserine *el-Cem' beyne'l-uşûl-i-sitte* adını vermiştir. İbnü'l-Esir, Rezîn'in bu eserinde birçok hadisin olması gerektiği yerde zikredilmediğini, mükerrer rivayetlerin fazlaca bulunduğunu, bazı hadislerin de eserde yer almadığını tesbit etmiş, bu eksikleri tamamlayıp ayrıca hadislerdeki **garîb*** kelimeleri de açıklamak suretiyle onu kitap adlarına göre alfabetik olarak yeniden tertip etmiştir. Buna göre "İmân ve İslâm", "i'tisâm", "ilâ", "âniye", "ihyâü'l-mevât", "emel ve ecel" gibi muhteva itibarıyla birbirinden farklı konuları hemze ile başladığı için elif harfinde toplamıştır.

Eser başlıca üç bölümden meydana gelmiştir. "Mebâdî" bölümünde hadis usulüne dair bilgiler özetlenmiş, "Maḳâşid" adlı bölümde hadislerin metni verilmiş, "Kitâbü'l-Levâḥik" adını taşıyan son bölümde ise kitap adlarına göre alfabetik olarak tertip edilen eserde muhtevaları itibarıyla herhangi bir bölüme konulamayan hadisler yer almıştır. Kitabın tertibinde harf-i ta'rifler dikkate alınmamış ve kelimeyi meydana getiren harflerin aslı harf olup olmayışına da itibar edilmemiştir. Bunun yanı sıra konuların bütünlüğüne önem verildiği için, uygulanan sistem gereği başka harflerde yer alması gereken kısımlar da ait oldukları ana bölüme dercedilmiştir. Meselâ fey, gulûl, nefl, humus ve şehâdet (şehitlik) konuları ilgileri sebebiyle Kitâbü'l-Cihâd'da ("cim" harfinden) işlenmiş, alfabetik olarak bulunmaları gereken harfin sonunda her biri için "Kitâbü'l-Cihâd'da geçti" kaydı konulmuştur.

Hadislerin senedlerinde yalnız sahâbi olan râviler kaydedilmiş, sahâbe sözlerinin rivayetinde ise o sözleri rivayet eden tâbîlerin adları verilmiştir. Hadis metinlerinden önce o hadisin *Kütüb-i Sitte*'-

de yer aldığı esere işaret etmek üzere (خ، م، ط، ت، د، س) gibi rumuzlar konulmuştur. Bazı dikkatsiz müstensihlerin bu rumuzları yazmayacağını hesaba katan müellif bu işaretleri hadis metinlerinin sonunda "أخرجه البخاري ومسلم..." şeklinde açıkça yazmıştır. Hadis metinlerinin Buhârî ve Müslim'deki şekliyle verilmesi tercih edilmiş, öteki kaynaklarda ki önemli farklar ayrıca kaydedilmiştir.

İbnü'l-Esir *Şahîḥayn* hadisleri için Hameydî'nin *el-Cem' beyne's-Şahîḥayn*'ını, diğer dört sünendeki hadisler için de hocalarından okuduğu kendi nüshalarını esas almıştır. Bu eserlerde bulunmadığı halde Rezîn'in kitabında rastlanan hadisleri *Câmi' u'l-uşûl*'e almakla beraber bunların kaynağını bulamadığını göstermek için başlarına rumuz yazmamış, hadis metninin sonuna "أخرجه رزين" kaydını koymakla yetinmiştir.

Eserin en önemli özelliklerinden biri de hadislerde bulunan garîb kelimelerin her harfin sonunda "Şerhu garîbi'l-elif", "Şerhu garîbi'n-nûn" gibi başlıklar altında açıklanmasıdır.

Câmi' u'l-uşûl'ün muhtelif neşirleri vardır. Hindistan'da (Merut 1346), Muhammed Hâmid el-Fikî tarafından on iki cilt halinde Kahire'de (1370/1950), Abdülkâdir el-Arnaût tarafından on bir cilt olarak Dimaşk'ta (1389/1969) yayımlanmıştır. Bu sonuncu neşri esas alan Yûsuf Muhammed el-Bikâî eserdeki hadislerin fihristini yaparak iki cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1405/1984). Fikî neşrine göre eserde 9483, Arnaût neşrine göre 9523 hadis bulunmaktadır. Aradaki kırk hadislik fark numaralama sisteminden kaynaklanarak olmalıdır. Arnaût neşrinde hadislerdeki garîb kelimelerle ilgili açıklamalar, ait oldukları hadisin hemen altında verilmiştir.

Câmi' u'l-uşûl'ün Müttakî el-Hindî tarafından yapılan *el-Fuṣûl* adlı bir şerhi bulunduğunu kaydeden Brockelmann (GAL, I, 438), adı geçen şerhi Müttakî el-Hindî'nin eserleri arasında zikretmemiştir (GAL, II, 503-504; Suppl., II, 518-519). Eser üzerinde yapılan çeşitli ihtisar çalışmaları başlıcaları, İbnü'l-Bârîzî Hibetullah'ın yazdığı *Tecridü'l-uşûl* (*Tecridü Câmi' i'l-uşûl min eḥâdîsî'r-Resûl*) (GAL, I, 438-439; Suppl., I, 608) ile İbnü'd-Deyba' Abdurrahman'ın kaleme aldığı *Teysirü'l-vuṣûl ilâ Câmi' i'l-uşûl min eḥâdîsî'r-Resûl*'dür (Kalküta 1252; Leknev 1884; Cavnûr 1897; Lahor 1904-1909; Kahire 1331, 1346). Ayrıca Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî, eserle ilgili olarak *Teshîlû ṭa-*

riki'l-vuṣûl ile'l-eḥâdîsî'z-zâ'ide 'alâ Câmi' i'l-uşûl adlı bir **zevâid*** kaleme almıştır (Kettânî, s. 175). Rûdânî diye bilinen Muhammed b. Süleyman el-Mağribî de *Câmi' u'l-uşûl*'deki hadislerle Heysemî'nin *Mecma' u'z-zevâ'id*'inden seçtiği hadisleri *Cem' u'l-fevâ'id min Câmi' i'l-uşûl ve Mecma' i'z-zevâ'id* adıyla bir araya getirmiştir (Cidde 1973).

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Esir, *Câmi' u'l-uşûl* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût), Dimaşk 1969-74, I-XI; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetfafe*, s. 174-176; Serkis, *Mu'cem*, I, 106; *Tecrid Tercemesi*, I, 263; Brockelmann, *GAL*, I, 438-439; II, 503-504; *Suppl.*, I, 607-608; II, 518-519; İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyâtı*, İstanbul 1985, s. 102-104; İmtiaz Ahmad, "Ibn al-Athir al-Muhaddith-Life and Works", *IS*, XXIII/1 (1984), s. 33-43.



İSMAİL L. ÇAKAN

CÂMİYYE

(جامييه)

Ahmed-i Câmî'ye

(ö. 536/1141)

nisbet edilen bir tarikat.

Câmî hayatta iken bir tarikat kurmamış olmakla birlikte etrafında toplanan müridleri ve halifeleri ölümünden sonra onun fikirlerini Türkistan, Horasan ve daha sonra Anadolu'da yaydılar. Câmîler adını alan bu dervişlerin faaliyetleri hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak Vâhidî 929'da (1523) yazdığı *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân* adlı eserinde çağındaki Câmî dervişleri hakkında önemli bilgiler verir. Vâhidî'nin anlattığına göre Câmîler aşk ehli olup semâ ve müsikiye düşkün idiler. Güzel sese önem verir, müsiiki aletleri çalar ve dinlerlerdi. Sakallarını keser, bıyık bırakırlardı. Yalın ayak gezer, ayaklarına halhal, bellelerine zincir ve kemer, kulaklarına küpe takar, çok defa keçeden aba giyerlerdi. Saçları uzun ve örgülü idi. Câmîler'in bu özel kılık kıyafetleri ve davranışları belli sembolik mânalar taşır. Nitekim anlatıklarına göre vücut gemisini sabit hale getirmek için ayaklarına, İblis'le el birliği etmesin diye ellerine demir halkalar geçirir, ilâhî sırdan başka bir şey işitmesin diye kulaklarına küpe takar, kendilerini Hakk'a ulaştırarak bir "sağlam ip" (habl-i metin, bk. Âl-i İmrân 3/103) olsun diye saçlarını örerlerdi.

Vâhidî'nin, dinin hükümlerine önem vermeyen ve yollarını şaşırarak bir zümre olarak nitelendirdiği Câmîler pîr olarak Şirvanlı Baba Mahmud'u tanıır, o vasıta ile Ahmed-i Câmî'ye mensup oldukları-

nı iddia ederlerdi. Dünyaya hiç değer vermediklerini ve zâhid olduklarını iddia ettikleri halde zevk ve keyiflerine düşkün olup ibadetler konusunda çok ihmalkâr davranırlardı. Vâhidî aslında zâhirî ve şer'î hükümlere son derece bağlı bir mutasavvıf olan Câmî'ye mensup olduklarını iddia eden Câmîler'i şer'î hükümlere bağlı kalmayan bâtil bir zümre olarak tanıtır.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâhidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 242; Zebîdî, *İk'd*, s. 44.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

CAMLI KÖŞK

Dolmabahçe Sarayı'nın
cadde kenarındaki alay köşkü
(bk. DOLMABAHCÉ SARAYI).

CAMMÜ

Hindistan'da
Cammü - Keşmir eyaletinde
bir idarî bölge
ve bunun merkezi olan şehir.

Hindistan -Pakistan sınırında yer alan çok eski bir yerleşim merkezi olup Cammü - Keşmir eyaletinin başşehir Srinagar'dan sonra ikinci büyük şehri ve kışlık idare merkezi durumundadır. Himalaya dağlarının eteklerinde Tavî nehrinin sağ kıyısında ve deniz seviyesinden 400 m. yükseklikte kurulmuştur. Kuzeyinde Sivalik sıradağları yer alır, Pakistan'ın sınır şehri Siyalkût'a 40 km. mesafede bulunur; nüfusu 206.135'tir (1981).

Genellikle tarihte Keşmir'e hâkim olan güçler Cammü'ya da hâkim olmuşlardır. Buraya giren ilk müslüman güç, Pencap'ta hüküm süren son Gazneli Sultanı Hüsrev Mâlik'in (1160-1187) ordusudur; Gaz-

neliler şehri yağmamış, fakat idareleri altına alamamışlardır. Daha sonra Gazne'yi fetheden (1173) ve bir süre sonra da Pencap'ta Hüsrev Mâlik'i esir alarak Gazneliler'i ortadan kaldıran Gurlular'ın son büyük hükümdarı Muizzüddin Muhammed'in eline geçmişse de onun ölümü üzerine (1206) devletin parçalanması sebebiyle yine yerli Hindü racaların yönetiminde kalmıştır. Timur'un Delhi seferi sırasında (1398) esir aldığı Cammü racasının canının başışlanması için müslüman olduğu, fakat ondan sonra gelenlerin Hindü dininde kaldıkları bilinmektedir. Keşmir sultanlarından Zeynelâbîdîn Şâhî Han'ın (1417-1467) Cammü racasının kızları ile evlenmesi ve Seyyidler'den Sultan Müizzüddin Mübârek Şah'ın (1421-1433) Lahor'u alırken Cammü racasından yardım istemesi, bölgede Hindü ağırlığının devamlı olarak hissedildiğini gösterir. 1480'lerde Cammü racaları Pencap hâkimi Tatar Han Lüdi'nin saldırısına karşı koymak için Keşmir'deki Hasan Şah ile iş birliği yaptılar. Cammü XVII. yüzyılda Bâbürlü İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girdi ve bu durum XVIII. yüzyıla kadar devam etti. Keşmir Sih Devleti'nin eline geçtiği zaman (1819) Cammü da bu devlete katılmış ve Keşmir'i İngilizler istilâ ettiklerinde de bölge valisi Cammülü Gulâb Singh 1834'te, Sih Devleti adına aldığı Ladak ve Kisthwar'da hâkimiyetine devam etmiştir. Nihayet İngilizler Keşmir bölgesini 1846'da 7.5 milyon rupi karşılığında Gulâb Singh'e verdiler. 1947'de Hindistan -Pakistan ayrımı sırasında müslümanlar Pakistan'a katılmak üzere ayaklanınca Hindü mihrace Hari Singh Cammü - Keşmir bölgesi adına yaptığı bir anlaşma ile Hindistan'ın idaresine geçti. Ancak müslümanların çoğunlukta olması sebebiyle Hindistan bugün bölgeyi tam kontrolü altında tutamamakta ve Cammü - Keşmir eyaleti halk oylaması yaparak bağımsız bir ülke olmaya çalışmaktadır (bk. KEŞMİR).

Cammü ile diğer yerleşim merkezleri arasındaki ulaşım, yolların özellikle bahar selleri yüzünden çok defa kapanması sebebiyle oldukça güçtür. En uygun ulaşım vasıtası olan Siyalkût-Cammü demiryolu, Siyalkût'un Pakistan tarafında kalması sebebiyle 1948'den beri kullanılmamaktadır. Hindistan'ın kuzey demiryolunun son durağı burasıdır. Şehirde racaların oturdukları saraylar, resmî binalar, üniversite, minyatürlerin sergilendiği Amar Mahal Sanat Galerisi ve Ra-

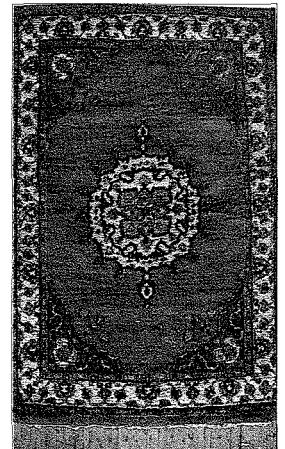
gunath Hindü Mâbedi bulunmaktadır; sokaklar dar ve düzensiz, evler basit görünümüne ve çamur sıvalıdır. Eğitim her seviyede ücretsizdir. Şehrin yakınlarında Hindûlar tarafından ziyaret edilen Sudh Mahadev, Mandelek ve Sakrala Devi Şiva gibi mâbedler vardır. Rajaori kasabasındaki Şahidra Şerif Türbesi ise müslümanların sıkça ziyaret ettiği bir yerdir. Şehirde halkın çoğu el sanatlarıyla uğraşır; maden işlemeciliği, oymacılık, kakmacılık, dokumacılık ve çömlekçilik yapılır.

Önceleri Tavî nehrinin her iki kıyısında uzanan Cammü idarî bölgesi XVI. yüzyılda nehrin bir tarafı Cammü, diğer tarafı Bahu idarî bölgeleri olmak üzere ikiye ayrılmış, XVII. yüzyılda Bâbürlüler idaresine geçince tekrar birleşmiştir. Bugün yüzölçümü 3165 km² olan Cammü idarî bölgesi başta Cammü olmak üzere Samba, Aknur, Kathua, Riasi, Rajaori, Udampur, Bhadarva, Kisthwar şehirleriyle bunların yanında birçok küçük kasabayı içine alır. Genel nüfus 943.395'tir (1981). Bölgede Dogra Râcpütları, Guccerler ve Catlar gibi mahallî topluluklar yaşamaktadır. Bunların büyük bir kısmı göçbedirler ve el dokumacılığı, dericilik, hayvancılık ve tarımla uğraşırlar. Koyun, keçi, yak ve midilli besler, mısır, arpa, buğday ve pirinç yetiştirirler. Ortalama sıcaklık ocak ayında 14° C, temmuz ayında 33° C'dir. Halkın çoğu Dogri Pencabî dilini konuşur. Müslümanlar Cammü, Udampur ve Kathua şehirlerinde yoğun olmakla birlikte idarî bölge nüfusunun ancak % 34'ünü oluştururlar; halkın geri kalanı Hindü ve Sih'tir. Bugün bağımsızlık için mücadele eden Cammü - Keşmir eyaletinin genelinde müslümanlar çoğunluktadır; 1981'de 5.987.389 olan nüfusun 3.843.451'i müslümandır.

Amar Mahal Sanat Galerisi - Cammü / Hindistan



Cammü'da
elde dokunmuş
yün halı
(D. N. Saraf,
Arts and
Crafts
Jammu
and Kashmir,
New Delhi
1987, s. 98)



BİBLİYOGRAFYA :

Kashmir and Jammu (nşr. Imperial Gazetteer of India Provincial Series), Lahore 1969 — 1983, s. 32-35, 114-115; A. Neve, *The Legacy of Kashmir, Ladakh, Skardu*, Lahore, ts., s. 16, 139, 140, 142-145; *CHIn*, V, 124, 158, 643-644, 758-760; IX, 20-28; H. M. Elliot — J. Dowson, *The History of India as Told by Its Own Historians*, Lahore 1976, III, 468, 517; IV, 56, 58, 415; VI, 125, 374, 555; D. N. Saraf, *Arts and Crafts Jammu and Kashmir*, New Delhi 1987, s. 16, 26, 28, 142, 181, 200, ayrıca bk. İndeks; "1981: Statistics of Major Religious Communities in India", *Muslim India*, III/27, New Delhi 1985, s. 102; "BJP Report on Hindu Minority in Jammu and Kashmir, 30 June 1986", *a.e.*, IV/46 (1986), s. 475; *EBR*², VI, 491; P. Jackson, "Djammū", *El² Suppl.* (İng.), s. 241-242.



RECEP USLU

CAN

**Divan ve âşık edebiyatlarında
çok kullanılan bir remiz
ve tasavvufi terim.**

Aslının Sanskritçe olduğu ileri sürülen kelime buradan Farsça'ya geçmiş ve farklı mânalar kazanarak Çince ile Arapça dahil belli başlı Şark dilleriyle Türkçe'de birbirine yakın şekilde telaffuz edilmiştir (bütün Sâmi ve ana Ârî dillerde bulunan kelimenin etimolojik değerlendirmesi için bk. C. Zeydan, s. 27). Sözlükte "rüzgâr, nefis, ruh, bedeninin hayatîyetini sağlayan ana unsur" mânalarına gelmekte ve Türkçe'de daha çok son iki anlamda kullanılmaktadır.

Arap edebiyatında "ruh", Türk ve Fars edebiyatlarında ise ruhla beraber daha çok "bedenin canlılığını sağlayan unsur" mânasında kullanıldığı görülen kelimenin her iki edebiyatta bu anlamdaki çeşitli kullanılışlarına dair pek çok örnek Ali Nihad Tarlan tarafından mukayeseli bir şekilde verilmiştir (*Şeyhî Divanını Tedkik*, s. 137-138). Ayrıca Dihhudâ da kelime ve müştaklarının Fars edebiyatındaki çeşitli anlamlarını ve edebî örneklerini *Luğatnâme*'de açıklamıştır (X, 110-120). Türkçe'de elliye yakın atasözü ve 200'den fazla deyimde yer alan kelime (bk. Eyüboğlu, I, 53-54; II, 91-108; Tolasa, s. 346) çok yaygın bir kullanım alanı bulmuştur.

Divan edebiyatının hayal ve remiz dünyasında can, genel olarak varlığı bilinen fakat gözle görülüp elle tutulamayan bir özelliktedir ve mücerret olduğundan yok kabul edilmektedir. Diğer bir adı "rûh-ı musavver" olan can, mekânı belli

olmadığı için Nev'î'nin, "Sana hercâlik ayb olmaz ey rûh-ı musavver sen / Cihânın cânısın cân ise hergiz lâ-mekânîdir" beytinde ifadesini bulduğu üzere "lâ-mekânî" diye vasıflandırılır ve sevgilinin hercâi oluşunun sebebi de buna bağlıdır. Bu arada hem gizli hem de hayat verici oluşu bakımından âb-ı hayâta benzetilir. Yine Nev'î'nin, "Nakd-i cânı verdi dil âb-ı hayât-ı la'line / Kim-durur divâne nede yokdur diyen akl-ı maâş" beyti bu anlayışın bir ifadesidir. Can ayrıca ten, beden, cisim, kalıp gibi isimlerle anılan maddî varlığa hayat veren esas unsur olduğundan bunlarla ve özellikle ten ile çok sıkı bir ilişki içinde ele alınır. Nev'î'nin, "Ten ü cân Kâ'be-i maksûdun özlemler misâfîrdir / Demezler râh-ı aşk içre giden gitsin kalan kalsın" beytinde görüldüğü gibi can, aşk yolunda konup göçen bir yolcu olarak zikredilirken bir taraftan da gelip geçici olduğuna dikkat çekilir. Çünkü İslâmî inanışa göre can da ten de Allah'ın insana emanetidir. Vakti gelince can kuşu (mürg-i cân) Azrâil'in tuzağına (dâm-i ecel) düşecek ve onun tarafından avlanacaktır. Ayrıca can uçucu olduğundan dolayı kebûter, bülbül, tûtî, hüd-hüd ve kumru gibi kuşlara benzetilerek bunlarla ilgili çeşitli vasıflarla anılır.

Divan şairleri nazarında âşığın en değerli varlığı can nakitidir. Can nakit olunca ten de metâ olarak alınır. Bunun tersi, yani can metâ olduğunda ise sevgili onun müşterisi şeklinde tasavvur edilir. Nakit her an kullanmaya hazır bir değer ve sermaye olduğu için sevgisi veya sevgilisi uğruna âşığın verebileceği, vermekten çekinmeyeceği, bu yolda hesapsızca harcaacağı, kurban ve feda edeceği en değerli varlığıdır. Gerçek aşk ve âşık candan geçebilmekle ölçülür. Fuzûlî'nin, "Âşık olur kim kular cânın fedâ cânânına / Meyl-i cânân etmesin her kim ki kıymaz cânına" beyti bu düşüncenin âdeta darbimesel haline gelmiş bir ifadesidir. Yûnus Emre'nin, "Sen cânından geçmeden cânân arzu kılsın / Belden zûnnar kesmeden îmân arzu kılsın" beyti de bu düşüncenin tasavvufî bir ifadesi olarak ilâhî aşka ulaşmak için canın feda edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Divan edebiyatında çok tekrar edildiği gibi âşıklığın ilk merhalesine sevgili uğruna canını vermekle ulaşılır. Zaten can sevgiliye aittir. Fuzûlî'nin, "Cânı cânân dilemiş vermeme olamaz ey dil / Ne nizâ eyleyelim ol ne senindir ne benim" beyti bunu anlatır. Can bazan sevgili yerine kullanıldığından şiirlerde "ey can"

veya "cânâ" hitabına sık sık rastlandığı gibi sevgilinin bir diğer adı olan "cânân/cânâne" de çok zikredilir. Bu kelimeler arasında Hayâlî Bey'in, "Nedir can kim anı sen nâzenîn cânâna vermezler / Sana âşık olanlar yoluna cânâ ne vermezler" beyti ile Ahmed Paşa'nın, "Âh kim ömrüm cihân mülkünde cânânsız geçer / Ben cihân mülkûn n'iderem çünkü cân ansız geçer" beytinde görüldüğü gibi kelime oyunları yapılarak can ile hem âşık hem sevgili kastedilir. Cânânsız can, cansız ten gibidir. Sevgilinin âşıktan yüz çevirmesi canın bedenden çıkmasına benzer. Sevgili ölü bir cismi diriltten taze bir ruhtur, âşığa can bağışlar, hayat verir. Bu bakımdan can Hz. İsa'nın "can-bahş" nefesine benzetilir, "dem-i İsa" veya "Mesîh-dem" şeklinde anılır. Ahmed Paşa'nın, "Ne Mesîhâ-dem olursun ki dem-i lutfun ile / Kevser-i cân akıtır ravza-ı rıdvân-ı kerem" beytinde bu fikir işlendiği gibi aynı özellikler yanında tatlı (şîrin) ve akıcı oluşu sebebiyle can insana hayat bağışlayan Kevser'e de benzetilmiştir. Âşık ile sevgilisi arasındaki ilişki bir can pazarı veya oyunu olarak da anlaşılır.

Can çok defa gönül (dil) ile birlikte zikredilir. Gönül mânevî hislerin, acı ve ıstırapın idrak merkezi olduğu gibi can da maddî veya uzvî arzu, iştîyak ve ıstırapların hissedildiği bir merkez kabul edilmiştir. Âşık ise sevgisi ve sevgilisinden dolayı daima bu iki türlü ıstırapın içinde yaşar; ancak bunlar bir bakıma onun aşkını besleyen gıdalar ve âşıklığının âlâmetleri olduğu için durumundan şikâyetçi değildir. Çünkü Nev'î'nin, "Bâzâr-ı şehri aşk içre aceb kârgâh olur / Kim anda cân u dil satılır tîr-i gam geçer" beytinde de görüldüğü gibi aşk pazarında "gam oku" geçer akçedir.

Canın mümin oluşu, âşığın inancı uğruna canını feda edebilmesi düşüncesinden doğduğu gibi cismin toprağa, sevgilinin yanaklarına karşı duyulan arzusunun da imana teşbihine dayanır.

Aslı Hakk'ın nuru veya nûr-ı Muhammedî olan ve bu sebeple dinî metinlerde bazan Hz. Peygamber'le birlikte zikredilen can, ayrıca çeşitli peygamber kıssalarındaki rivayetlere telmihler yapılarak Hz. İsa, Hz. Mûsâ ve bilhassa Hz. Yûsuf'la da anılır. Hallâc-ı Mansûr'un aşk uğruna canını "berdâr" etmesi dolayısıyla velîler içinde en çok Mansûr ve onun etrafında meydana gelen çeşitli rivayetlerde anlatılanlarla zikredilir.

Can için ayrıca aziz, hayran, hasta, bîmâr, miskin, garip, bîtâb, harap, mehcûr, pûr-sûz, zâr u nizâr, bîcâre, bîkarâr, sabırsız, zâif gibi vasıflar da kullanılır.

Teşbih ve mecaz yoluyla canla ilgili olarak kullanılan diğer bazı kelimeler de şunlardır: Bezm-i elest, âlem, âsuman, memleket, il, mülk, sultan, padişah, han, hâkan, hüsrev, şah, ordu, leşker, kul, köle, kârbân, Kâ'beteyn, şem', pervâne, ney, micmer, top, rişte, târ, bezm, bostan, gülzâr, hırmên, sayfa, varak.

Tasavvufî bir terim olarak can insan ruhu mânasına geldiği gibi nefs-i rahmânî ve tecelliyât-ı ilâhîden kinaye olarak da kullanılmıştır. Ayrıca ilm-i zâhîrin âlem-i vâhidiyyet ve ceberûttağı tecellîlerinden meydana gelen a'yân-ı sâbite ve hakikat-i kevnîyeye denir (Seyyid Sâdık Güherin, IV, 7). Cân-ı evvel ise âlem-i ervâh veya bezm-i ezelden ilk yaratılışa ortaya çıkan ruh-ı hayvânî demektir. Bir tasavvuf terimi olarak cânân, bütün mevcudatın kendisiyle kaim olduğu "kayyûmiyyet" sıfatını ifade eder. Cân-ı cân ise lugatta ruh-ı a'zam ve Allah mânasına gelmekle birlikte tasavvuf istilâhında hakikatler hakikatı şeklinde de ifade edilen hakiki vahdet demektir. *Meşnevî*'de sık sık rastlanan bu terim, bazan ruh-ı hayvânînin hayat bulduğu doğum la (vilâdet-i sâniye) ortaya çıkan ruh-ı insânî olarak geçtiği gibi bazan da enbiya, evliya ve insân-ı kâmilin ruhunu ifade eder. Mevlânâ, *Meşnevî*'nin VI. cildinin başında canı "hayır ve şerden haberi olan, ihsana sevinen, zarara uğradığında ağlayıp inleyen, haber anlayıp dinleyen bir şey" olarak anlatmakta, "kimde daha fazla haber alışı ve anlayış kabiliyeti varsa o Allah'a daha yakındır" diyerek melek ve şeytanı bu bakımdan karşılaştırmaktadır. "Melekler can sahibi olduklarından canı idrak ederek ona hizmet ve itaat ettiler, şeytan ise canı olmadığından onun için canını feda edemedi ve o canla birleşemedi" demektir (Altıncı defter, beyit nr. 148-158; Gölpinarlı, *Mesnevî Şerhi*, VI, 24-25).

Tasavvufî eserlerde can kelimesi bazan Allah anlamında, bazan Resûlullah, bazan da şeyh için kullanıldığından bütün mutasavvıflarda olduğu gibi bu tevcihler Mevlânâ'da da görülmektedir. Ayrıca melekleri imanlı (cân-ı mü'min), şeytanı ise canı olmadığı için onu Allah'a feda edemeyen (kâfir) diye vasıflandırmakta ve, "Cân-ı evvel mazhar-ı dergâh şod / Cân-ı cân hod mazhar-ı Allah şod

(Cân-ı evvel [rûh-ı hayvânî] Allah'ın dergâhına ulaşma şerefine nail oldu, cân-ı cân ise bizat Allah'a kavuşma ile şereflendi)" demektedir. Tasavvuf istilâhında cân-ı cân tabiri kâmil insanın gönlündeki ebedî ruhu ifade eder.

Can ve türevlerinin hem divan hem de tasavvuf edebiyatındaki ele alışı şekline ve halk kültüründe günümüze kadar yaşamaya devam eden kullanımlarına dair en güzel örnekler Yûnus Emre'nin şiirlerinde görülmektedir (bu anlamdaki bir kısım değerlendirmeler için bk. Tatçı, I, 276-285).

Mevlevîlik ve Bektaşîlik'te dervişler birbirlerine can diye hitap ederler veya isimlerin sonuna bu kelimeyi ilâve ederek kullanırlar.

BİBLİYOGRAFYA :

Burhân-ı Kâti' Tercümesi, İstanbul 1287, II, 83-84; Seyyid Sâdık Güherin, *Şerh-i İşlâhât-ı Tasavvuf*, Tahran 1326, IV, 7-9; *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1364, I, 1209; Ca'fer Seccâdi, *Ferheng*, Tahran 1403, s. 151; C. Zeydan, *Târîhu'l-Luğati'l-'Arabîyye*, Kahire 1904, s. 27; Ali Nihad Tarlan, *Şeyhî Divanını Tedkik*, İstanbul 1964, s. 137-138; Mehmed Çavuşoğlu, *Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul 1970, s. 206-207; Harun Tolasa, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 343-352; E. Kemal Eyüboğlu, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul 1973-75, I, 53-54; II, 91-108; Abdülbâki Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, s. 67; a.mlf., *Mesnevî Şerhi*, İstanbul 1985, VI, 24-25; Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı (Tahlil)*, Ankara 1987, s. 353-356; Nejat Sefercioğlu, *Nev'i Divânı'nın Tahlili*, Ankara 1990, s. 129, 279-286; Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, Ankara 1990, I, 276-285; Dihhudâ, *Luğatnâme*, X, 110-130; Pakalın, I, 256.



MUSTAFA UZUN

CÂN

(الجان)

Genellikle cinlerin atası veya cin türü anlamında kullanılan bir terim.

"Bir şeyi örtmek, gizlemek" mânasındaki *cenn* kökünden türemiş bir isim olup "kendisini örten, duyulardan gizlenen varlık" demektir. Bazı şarkiyatçılar cân kelimesinin Arapça asıllı olmadığını ileri sürmüşlerse de iddialarını kanıtlayıcı deliller ortaya koymamışlardır.

Kur'an-ı Kerim'de yedi yerde geçen cân kelimesinin üç ayrı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Âdem'in kuru balçıktan, cânının ise ısı derecesi yüksek, dumansız ve saf ateş alevinden ya-

ratıldığı anlatılırken (el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15) cinlerin atası mânasında, cennet hûrilerinin tavsifi sırasında, "daha önce hiçbir insan ve cin (cân) eli değmemiş" denilmek suretiyle de (er-Rahmân 55/56, 74) cin türü anlamında kullanılmıştır. Hz. Mûsâ'ya verilen asâ mucizesinde, değneğin bir yılan gibi hareket ettiğini belirten âyetlerde (en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31) cân kelimesi "yılan" mânasına gelmektedir. Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah cânının saf ateş alevinden yaratıldığını beyan etmiştir (Müslim, "Zühd", 60). İbn Abbas'ın ise cânını cin türünden dönüştürmüş (bk. MESH) yılan anlamında kullandığı rivayet edilmektedir (*Müşned*, I, 348).

Müfessirler cân kelimesinin tefsirinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri şu beş noktada toplamak mümkündür: 1. Cinlerin atası. Bu görüşte olanlara göre cân ve onun soyundan gelen cinlerle İblîs ve onun neslinden olan şeytanlar birbirinden tamamen ayrı cin taifeleridir. Çünkü cinler ölür, mümin ve kâfir gruplarına ayrılır. Şeytanlar ise İblîs'le birlikte ölecektir ve hepsi de kâfirdir. Âlimlerin çoğunluğu bu kanaattedir. 2. İblîs. Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme ve Mukâtil b. Süleyman gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Bazı müellifler, cânna İblîs mânası verilmesinin Eski Ahid'de yer alan bir kıssa ile bağlantılı olduğunu savunurlar (bk. TA, XI, 10). Zira Eski Ahid'de, cennette bulunduğu sırada Hz. Havvâ'yı yahudilerce kötülük ruhunu temsil eden yılanın aldatığı ifade edilmektedir (Tekvîn, 3). Bu yılanın ise İblîs olduğu bilinmektedir. Aynı yorumu, cânının ateşten yaratıldığını, İblîs'in de kendisinin ateşten yaratılmış olmasını gerekçe göstererek Âdem'den üstün olduğunu ve bu sebeple ona secde etmediğini haber veren (el-A'râf 7/11-12) Kur'an-ı Kerim'e dayandırmak da mümkündür. 3. Cin iken yılanı dönüştürülmüş bir taife. 4. Cinnin eş anlamlısı, şeytanların dışındaki cin türü. 5. Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratılmasından önce yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökükleri meleklerin diiliyle ifade edilen (el-Bakara 2/30) yaratıklar. Bu yorumların hepsi cânının, kelimenin sözlük anlamına ve Kur'an'daki kullanılışına da uygun düşen "duyularla algılanamayan varlık" olduğu noktasında birleşmektedir. Bu muhtevanın yaygın ifadesi ise cin şeklinde olmaktadır (bk. CİN).

BİBLİYOGRAFYA:

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cnn" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "cnn" md.; *Tacü'l-'arûs*, "cnn" md.; Mustafavî, *et-Taḥkîk*, "cenne" md.; *Müşned*, I, 348; VI, 168; Müslim, "Züh'd", 60; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), II, 390; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, IV, 399; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyib*, XIX, 180; XXIX, 98; Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 25; Aynî, *Umdu'ttül-kârî*, Kahire 1392/1972, V, 94; Süyûtî, *Leḳatü'l-mercân* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 23-24; *Keşfü'z-zunûn*, I, 141; II, 1488; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 3059; VII, 4669; *İzâhu'l-meknûn*, I, 39; II, 111; D. B. Macdonald, "Cin", *İA*, III, 192; *TA*, XI, 10.



AHMET SAİM KILAVUZ

CAN, Halil

(1905-1973)

Türk dinî müzikisinin
son temsilcilerinden, neyzen.

7 Aralık 1905'te İstanbul Üsküdar'da doğdu. Babası Bahriye Kolağası Şükrü Efendi, annesi Makbule Hanım'dır. Üsküdar İmrahor'daki Vakıf Rüstem Paşa Mektebi'nde başladığı ilk tahsiline Selim-i Sâlis Numûne Mektebi'nde devam etti. Daha sonra kaydolduğu Üsküdar Sultânîsi'nin sekizinci sınıfında iken Dârülfünun imtihanlarını kazanarak 1923'te Eczacı Mektebi'ne girdi. 25 Temmuz 1925'te mezuniyetinden bir yıl sonra yedek subay olarak askere alındı ve tezkere bırakarak askerlik mesleğine intisap etti.

1927-1948 yılları arasında Adana, Maraş, Bitlis, Van, Elazığ, Ankara, İstanbul gibi şehirlerdeki askerî hastahanelerde başeczacılık yaptı. 28 Ekim 1948 tarihinde yarbay iken askerlik görevinden istifa etti. Ankara ve İstanbul'da çeşitli vazifelerde bulunan Halil Can, 1961'de emekliye ayrıldıktan sonra da eczacılık mesleğine devam etti. 1953-1971 yıllarında İstanbul Belediye Konservatuarı Eserleri Tasnif ve Tesbit Heyeti üyeliğinde, 1960-1971 yılları arasında da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü dinî müzik der-

si hocalığında bulundu. 23 Mayıs 1973'te vefat etti ve Karacaahmet'teki aile mezarlığına defnedildi. İhsaniye'de doğduğu evin bulunduğu sokağa vefatından bir yıl sonra "Neyzenbaşı Halil Can" adı verildi.

Halil Can müzikteki icracılığı, araştırmacılığı ve hocalığı ile ün yapmıştır. Babasının Uşşâkıyye tarikatına mensup olması dolayısıyla haftanın belli günlerinde evlerinde yapılan toplantılarda dinî müzik eserlerine aşinalık kazandı. İlk müzik bilgilerini Dârülfeyz-i Müsiki Cemiyeti'nde (Üsküdar Müsiki Cemiyeti) edindi. 1919 yılında kurulan bu cemiyetin ilk talebelerindendir. Yine aynı yıllarda Galata Mevlevihânesi neyzenbaşı hattat Mehmed Emin Dede'den (Yazıcı) ney dersleri aldı. Meşke başladıktan üç ay sonra aynı melevihânenin mutrip heyetine girdi. Daha sonra Emin Dede'nin evinde verilen derslere katılarak dinî müzik bilgisini ilerletti. Bu arada Üsküdar Mevlevihânesi Şeyhi Ahmed Remzi Dede'nin (Akyürek), sikkesini "tekbirlemesi" ile Mevlevî tarikatına intisap etti. Klasik Türk müzikisi eserlerini Bestenigâr Ziyâ Bey'den, müzik nazariyatını Rauf Yektâ Bey'den, nota bilgisi ve müzik tavrını Enderûnî Hâfız Ömer Efendi'den öğrenerek kendini yetistirdi. Uzun müddet tasavvufî sohbetlerinde bulunduğu Ahmet Avni Bey'den (Konuk) âyin meşketti. Ayrıca tekkeler kapatılıncaya kadar (1925) Ahmed Celâleddin (Baykara) ve Ahmed Remzi dedelerin hizmetinde bulundu.

Adana Hastahanesi eczacılığına tayin edildiği sırada (1927) buranın Türk Ocağı'nda fahrî olarak verdiği derslerle ilk müzik hocalığına başladı. Daha sonraki yıllarda Ankara ve İstanbul'daki evlerinde yapılan toplantılar birer müzik, edebiyat ve tasavvuf dersi mahiyetindeydi. Ankara'da bulunduğu sıralarda Ankara Radyosu'nda neyzenlik ve müzik hocalığı görevlerinde de bulunmuştur. Yetiştirdiği neyzenler arasında Ulvi Erguner, Selâmi Bertoğlu, Ümit Gürelman ve Ömer Erdoğanlar en meşhurlarıdır.

1954'ten beri Konya'da yapılagelen semâ ve Mevlânâ'yı anma törenlerinin kurucusu olup 1972 yılına kadar bu törenlerde neyzenbaşılık yapan Halil Can, kuvvetli hafızası sayesinde ender rastlanan zenginlikte bir repertuvara sahipti. Kendi ifadesine göre 1500 ilâhi, elli beş âyin-i şerif, 400 civarında nefes, altmışa yakın na't ve durak ile geri kalanı din dışı formlarda saz ve sözlü eserlerden oluşan 5-6000'in üzerinde eserin yer aldığı bir nota koleksiyonu vardı. Bu koleksiyonun vefatından sonra talebelerinden Sakıp Arıkan'ın eline geçtiği söylenmektedir. Eser kayıt ve tetkiklerindeki hassasiyeti onun en önemli özelliklerindendi. Devlet radyoları arşivlerindeki Hamparsum nota koleksiyonlarının Batı notasına çevrilme çalışmalarında da büyük emeği geçmiştir. Halil Can'ın dinî müzik sahasında son devrin en önemli birkaç simasından biri olduğu muhakkaktır.

Müzik tarihi ve özellikle dinî müzikle ilgili çeşitli makale, araştırma ve tenkit yazıları kaleme alan, bu arada konferanslar veren Halil Can'ın makaleleri *Musiki Mecmuası*, *Türk Musikisi Dergisi* ve *Mevlâna Güldestesi*'nde neşredilmiştir. Bunlar arasında, *Türk Musikisi Dergisi*'nde yayımlamaya başladığı "Türk Musikisi Lügati" "D" harfine kadar gelmiş (I, nr. 3-22), *Musiki Mecmuası*'nda neşredilen "Dini Türk Musikisi Lügati" ise tamamlanmıştır (nr. 218-226). İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki hocalığı sırasında okuttuğu Türk dinî müzikisi ders notları vefatından sonra *Musiki Mecmuası*'nda yayımlanmıştır (nr. 291-294, 296-297, 300, 308-309, 316).

Bestekârlık alanında pek çalışması bulunmayan Halil Can, arkadaşı Sadettin Heper'in isteği üzerine bestelediği hisar-bûselik ve bayatî-bûselik makamlarındaki iki peşrevi ona ithaf etmiştir. Râkım Elkutlu'nun Karcığar Mevlevî Âyini'ndeki saz terennümleri de onundur. Ayrıca şevk-efzâ makamında bir Mevlevî âyini bestelemekte olduğunu yakınlarına söylemiştir.

Musiki Mecmuası 283-284. sayısını (Mayıs-Haziran 1973) Halil Can'a tahsis etmiş, daha sonra Bedi N. Şehsuvaroğlu, aynı mecmuadaki yazılarla birlikte onun makale ve eserlerinden bazı örneklerin ve yayınlarının bibliyografyasının bulunduğu, ayrıca hakkında çeşitli gazete ve mecmualarda çıkan makalelerin de yer aldığı bir anma kitabı çıkarmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA:

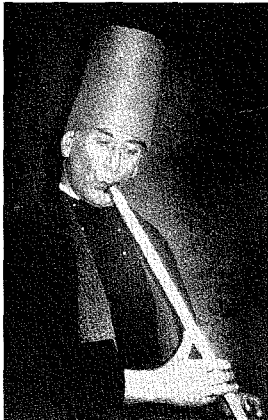
Sadık Yiğitbaş, *Musiki ile Tedâvi*, İstanbul 1972, s. 272-273; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacı Yarbay Neyzen Halil Can*, İstanbul 1974; [Cavidan Arın], "Röportaj: 12- Halil Can'ın Cevapları", *MM*, sy. 220 (1966), s. 105; Etem Üngör, "Türk Musikisi Repertuarı ve Koleksiyonlar Hakkında Sayın Halil Can ile Bir Konuşma", a.e., s. 106-110; Mustafa Tatçı, "Serneyzen Halil Can'ın Kendi Dilinden Hayatı ve Kemal Edib Kürkçüoğlu'nun Neyzen Can'ın Vefatına Düşürdüğü Bir Tarih Manzumesi", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, III/1, Ankara 1988 s. 67-73.

BİBLİYOGRAFYA:

Sadık Yiğitbaş, *Musiki ile Tedâvi*, İstanbul 1972, s. 272-273; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacı Yarbay Neyzen Halil Can*, İstanbul 1974; [Cavidan Arın], "Röportaj: 12- Halil Can'ın Cevapları", *MM*, sy. 220 (1966), s. 105; Etem Üngör, "Türk Musikisi Repertuarı ve Koleksiyonlar Hakkında Sayın Halil Can ile Bir Konuşma", a.e., s. 106-110; Mustafa Tatçı, "Serneyzen Halil Can'ın Kendi Dilinden Hayatı ve Kemal Edib Kürkçüoğlu'nun Neyzen Can'ın Vefatına Düşürdüğü Bir Tarih Manzumesi", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, III/1, Ankara 1988 s. 67-73.



NURİ ÖZCAN



Halil Can

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CANBÂZÂN

(جانبازان)

Osmanlı askerî teşkilâtında
bir sınıfa verilen ad.

Kelime Farsça olup "canı ile oynayan" anlamındaki *cân-bâzin* çoğuludur. Canbâzân teşkilâtının ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemekle beraber Orhan Gazi döneminde (1326-1360) veya daha sonraki bir tarihte Osmanlı ordusunda azeb, garip ve cerehor teşkilâtlarına benzer tarzda sadece savaş zamanında faaliyet gösteren bir sınıfın kurulduğu tahmin edilmektedir. Bunun yanında canbâzânın meşhur Macar Kumandanı Hunyady Janos'un Balkanlar'a ilk akını sırasında II. Murad tarafından teşkil edildiği (1440) ve bunların Varna Savaşı'na katıldıkları da bazı eserlerde kaydedilmektedir (Grzegorzewski, s. 53 vd.).

Canbâzân savaş başladığı zaman orduya öncülük ederler, cesurane bir şekilde kendilerini tehlikeye atmaktan çekinmezlerdi. Bundan dolayı Hammer bu askerî sınıfı yine aynı mahiyette olan serdengeçti, gönüllü ve deli gibi orduda zaman zaman hizmet gören diğer sınıflarla ilişkili görmektedir. Buna karşılık Grzegorzewski'nin canbâzânı "beylerbeyi veya sancak beyinin muhafız kıtası sayarak *candar**a benzetmesi, diğer taraftan d'Ohsson'un bunları gariplerle birlikte Anadolu sahillerindeki kuvvetlerden sayması doğru olmasa gerektir.

Daha sonra muhtemelen yenileri sınıfının önem kazanması sonucu Osmanlı ordusunun ilk muvazzaf kuvvetlerini teşkil eden yaya ve *müselle*m*ler gibi Rumeli'deki diğer askerî sınıflardan yürükler ve tatarlarla birlikte canbâzân da ordunun geri hizmetlerinde istihdam edildiler. Böylece ordunun bu nevi hizmetleri geniş ve daha esaslı bir şekle konmuş oldu. Canbâzân-ı vilâyet-i Rumeli adını alan bu askerî sınıfın XVI. yüzyıl ortasında kendine has bir kanunnâmesi vardı ve teşkilâtı da tesbit edilmişti. Buna göre on canbâz bir ocak teşkil etmekteydi. Savaş olduğu zaman bunlardan biri nöbetle sefere gider, diğer dokuzu da buna 50'er akçe harçlık verirdi. Kanunnâmede bunların "lâ-mekân cinsinden" oldukları, *bâd-ı hevâ** rûsûmunu kendi subaşlarına ödeyecekleri ve sancak beyleriyle âmillerden hiçbirinin bunlara karışmayacağı belirtilmişti. Canbâzın akrabası ile âzatıları ve dışarıdan gelip aralarında evlenmek sure-

tiyle bunlara karışanlar ve ihtida edenler de canbâz sayılırlardı. Kanunnâmedeki bu kayıtlar, iddia edildiği gibi canbâzânın hristiyan reâyadan teşkil edilmediğini ve aksine yürüklerin mensup olduğu etnik menşeden geldiklerini ve içlerinde yabancılarla mühtedilerin de bulunduğunu göstermektedir. Esasen Vize yürükleri zeâmetine dahil olmaları ve onlarla birlikte *tahrir** edilmeleri de bunun bir delili sayılabilir.

Canbâzânın suç işledikleri takdirde cezalandırılmaları, sakat ve hastaları hakkında uygulanacak hususlar, bir köye yerleştikleri zaman timar sahibine ödeyecekleri çift resmi, öşürlerin nakil şekli vb. tamamen yürüklerde olduğu gibi idi. Yalnız bunların muaf tutuldukları *avâ-rız**-ı divâniyye mükellefiyetleri yürüklerdekinden daha çeşitli idi. Kanunnâmede belirtildiği üzere bunlar ulaktan, cerehordan, doğancıdan, sekbandan, arpa, saman ve otluk salgınından, nüzül tahılından, hisar yapımından, kürekçiden ve azebden muaftılar. Diğer taraftan bunlardan sefere gidenler *askerî** sayılmakta idi. Resm-i kismetlerini 100 akçeye kadar vilâyet kadısı, daha fazla olursa kazasker alırdı. Yamakları ise (harçlıkçı) diğer halktan sayılarak rûsûm-ı kismet, nikâh ve hüccetleri tamamen vilâyet kadılarına bırakılmıştı. Bununla birlikte bu kayıt da sonradan kaldırıldı ve hepsi askerî sayılarak bunların bu gibi vergileri tamamıyla Rumeli kazaskerine terkedildi.

Canbâzân taifesi 1543'te otuz dokuz, 1557'de ise kırk bir ocağı. Ayn Ali Efendi ise bunları azeblerle birlikte 1280 nefer göstermekte ve onda birinin nöbetle sefere gittiğini belirtmektedir (*Kavânîn-i Âl-i Osmân*, s. 45). 1543'te canbâzânın bulundukları yerler, zeâmetine dahil oldukları Vize yürüklerinden daha geniş bir sahaya yayılmakta, fakat Kırkkilise, Dimetoka, Malkara, Hayrabolu, Es-kî Zâğra ve Varna gibi daha mahdut yerlere inhisar etmekte idi. Canbâzân XVI. yüzyıl sonlarına doğru bu tür bir askerî sınıf olan yaya ve müsellemler gibi lağvedilerek çiftlikleri timara, kendileri de deniz hizmetinde görevli reâyâ arasına kaydedildiler.

Canbâzânın müsellemler gibi süvarilerden ibaret bir sınıf olması, ordu için at beslemeleri veya at satın almaları hususu, teşkilât kalktıktan sonra bu tabirin bugüne kadar "at dellâli" mânasına at canbazı şeklinde yaşamasına sebep olmuştur. Bu kelime aynı zamanda teh-

likeli marifetler gösteren sanat erbabı için de kullanılır. Evliya Çelebi'nin "es-nâf-i bâzbâzân-i cânbâzân-i pehlevânân" diye adlandırdığı bu sınıf, bilhassa İstanbul'da yapılan saray düğünlerinde çeşitli gösterilerle herkesin dikkatini çekti.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 226 (Kânunnâme-i Cânâzân); *Kânunnâme-i Livâ-i Bosna*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 76, vr. 25^{a-b}; Ayn Ali, *Kavânîn-i Âl-i Osmân*, s. 45; Celâlzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, Fâtih Ktp., nr. 4467, vr. 8^{a-b}; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 625 vd.; Hammer, *Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, I-II, bk. İndeks; d'Ohsson, *Tableau général*, VII, 309; *Kânunnâme-i Âl-i Osmân* (nşr. Mehmed Arif, TOEM ilâvesi), İstanbul 1329, tür.yer.; Grzegorzewski, *Z Sidjyllatow Rumelijskich Epoki Wyprawy Wiedenskiej*, Lwow 1912, s. 53 vd.; Barbar, *Zur Wirtschaftlichen Grundlage des Feldzuges der Türken gegen Wien im Jahre 1683*, Wien 1916, s. 29 vd.; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, s. 2; M. Tayyib Gökbilgin, "Canbâzân", *İA*, III, 21-22; [Bu madde müellifin bibliyografyada adı geçen maddesi esas alınarak Cevdet Küçük tarafından düzenlenmiştir].



M. TAYYİB GÖKBİLGİN

CANBİRDİ GAZÂLİ

(ö. 927/1521)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın
tahta çıkışından hemen sonra
ilk büyük isyanı çıkaran eski bir
Memlûklü emîri, Osmanlılar'ın
Şam beylerbeyi.

Aslen Slovenyalı olduğu rivayet edilir. Hatta, II. Bayezid devrinde Osmanlı akıncıları tarafından esir alınıp İstanbul'a getirildiği ve oradan Memlûk sultanına hediye olarak gönderilen yirmi esir arasında bulunduğu da bahsedilir. Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın memlûklerinden olup Gazâlî nisbesini bir müddet idarecisi olarak bulunduğu Şarkîye'deki Minye Gazâl köyünden alır. XVI. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında adı Canberd Gazâlî, Canberd Gazzâlî şekillerinde de geçmektedir.

Getirildiği çeşitli görevlerde yeteneğini ispat ettikten sonra süratle yükseldi. Çeşitli idarî hizmetlerde bulundu, ardından Sultan Gavri zamanında Halep ve Şam hâcibi oldu. 1511'de Safed nâibliğine getirildi, bir yıl sonra da Hama'ya nakledildi. Hama nâibi iken 1516'da Mercidâbık Savaşı'na katıldı ve mağlûbiyetten sonra Şam taraflarına çekildi. To-manbay tarafından Şam nâibliğine getirilerek Osmanlı kuvvetlerine karşı bu bölgedeki direnişi yürütmekle görevlendirildi. Burada büyük bir güçle top-

ladığı kuvvetlerle Osmanlılar'ı Gazze'de durdurmak istedi. Ancak Han Yûnus mevkiinde Vezîrîâzam Sinan Paşa'nın kuvvetleri karşısında yenildi (21 Aralık 1516) ve çok az bir kuvvetle Kahire'ye kaçabildi. Daha sonra Tomanbay'ın yanında Ridâniye Savaşı'na (23 Ocak 1517) katılan Canbirdi yenilgiden sonra onunla birlikte gitmeyip Gazze tarafına çekildi ve Sâlihiye'de beklemeye başladı. Hatta bu savaş sırasında onun Hayır Bey ile birlikte gizlice Osmanlılar'a yardımda bulunduğu da rivayet edilir. Ardından Tomanbay'ın Kahire'de üç gün süren kanlı mücadeleden sonra yenilerek kaçtığını işitince muhtemelen Hayır Bey'in de teşvikiyle Yavuz Sultan Selim'e başvurdu (8 Şubat 1517). Selim de henüz Mısır'da emniyeti tam olarak sağlayamadığından bu hususta faydalı olabileceği düşüncesiyle isteğini kabul etti. İbn İyâs'a göre 400 kadar Memlûk ümerâsiyla, bir Osmanlı kaynağına göre ise 300 cündî ile Osmanlı karargâhına geldi ve Vezîrîâzam Yûnus Paşa tarafından ikramla karşılandı; ardından Selim'in huzuruna çıkarıldı ve hil'at giydirildi (10 Şubat). Kendisine

burada 400.000 akçelik **has***la Sofya sancak beyliği verildi. Silâhşor'un kaydına göre Kahire'de karışıklıklar sürdüğü için Selim bu hususta onun fikrini sormuş, o da fitnenin ancak Mısır tahtına oturması halinde bertaraf olacağını ve herkesin ona itaat edeceğini bildirmiş, bunun üzerine Yavuz Sultan Selim 15 Şubat'ta Kahire'ye gelerek Mısır tahtına oturmuştu (Tansel, s. 444-449). Canbirdi ayrıca bazı bölgelerde isyan halinde bulunan memlûk grupları ve bazı aşiretlerin üzerine gönderildiği gibi Tomanbay'ı takip ile görevlendirilen Osmanlı kuvvetlerine de katıldı. Yakalanan Tomanbay'ın idamı hususunda Hayır Bey ile birlikte Yavuz Sultan Selim'e tavsiye ve belkine dahi bulundu. Selim Mısır'dan dönüşü sırasında (25 Eylül 1517) hizmetleri karşılığı kendisine Gazze, Safed, Kudüs, Kerek ve Nablus'u bir sancak beylik olarak verdi. Bu vazifede iken âsi Arap aşiretlerinin üzerine gönderildi. 15 Şubat 1518'de Şam beylerbeyliğine getirildi ve âsi İbn Haneş'in ortadan kaldırılmasını sağladı (TSMA, nr. E 8120).

Yavuz Sultan Selim'in ölümüne kadar Şam vilâyetinde âsi aşiretlerin isyanı ile uğraşan ve hac yollarının emniyetini sağlamaya çalışan Canbirdi'nin tutumu Kanûnî'nin tahta geçişiyle değişti. Yeni padişahın genç ve tecrübesiz oluşundan istifade etmek istedi ve istiklâl davası ile harekete geçti. Maksudı önce Şam ve civarını ele geçirmek, ardından da hâkimiyetini Mısır'a kadar uzatıp Memlûk sultanlığını tekrar canlandırmaktı. Hatta bu gaye ile Mısır Valisi Hayır Bey'le mektuplaşmış, Hayır Bey bir taraftan onu oyalayıcı cevaplar verirken bir taraftan da durumu İstanbul'a bildirmişti. Bu arada Canbirdi etrafına Osmanlı idaresinden memnun olmayan Memlûk beylerini ve Araplar'ı toplayarak bir ordu kurdu. Kuvvetleri içinde tüfekli gruplar bile vardı. Şam'daki Osmanlı muhafızlarını bertaraf edip tam bir hâkimiyet kurduktan sonra adına hutbe okutup para bastırdı ve "el-melikü'l-eşref" unvanını aldı. Rodos şövalyelerine başvurarak silâh, top, mühimmat ve gemi istedi. Onlardan gelen destekle Beyrut, Trablusşam gibi kıyı şeridindeki yerleri ele geçirdi. Ardından Halep üzerine yürüdü ve şehri kuşattı (1 Kasım 1520). İsyân haberinin ve Halep kuşatmasının duyulması üzerine İstanbul'da divanda yapılan görüşmeler sonucu önce Karaman Beylerbeyi Hüseyin Paşa Karaman askeriyeye, Silâhdar ağası Mehmed Ağa 1000 kadar silâhdar Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik -Ciltçilik

ve sol ulüfeciler ağası Bostancı Ali Bey de 1000 kapukulu askeriyeye 21 Kasım'da yola çıkarıldılar. Daha sonra üçüncü vezir Ferhad Paşa kumandan tayin edildi; Anadolu ve Rum beylerbeyleri, Dulakadrlı Şehsuvaroğlu Ali Bey ve Ramazanoğlu Pîrî Bey'e sefere katılmaları için emirler gönderildi. Osmanlı kuvvetlerinin hareketini öğrenen Canbirdi ise bir taraftan Şehsuvaroğlu Ali Bey ve Ramazanoğlu Pîrî Bey'e haber göndererek kendi safında yer almalarını isterken bir taraftan da öteden beri gizlice münasebette bulunduğu Şah İsmâil'den yardım talep etti. Daha Yavuz Sultan Selim döneminde Safevîler'le irtibata geçen Canbirdi, o sıralarda Kaşan'da bulunan Şah İsmâil'e ve Bağdat hâkimi Şah Ali'ye elçiler yollamıştı. Bir Osmanlı casusundan alınan habere göre, Şah İsmâil'in bizzat gelip kendisine yardımda bulunmasını veya asker göndermesini istemiş, Mısır'dakilerin de kendisini desteklediklerini Şah İsmâil'e bildirmişti (TSMA, nr. E 5469, 5599).

İsyânı boyunca da Safevîler'le irtibatını sürdüren Canbirdi Osmanlı kuvvetlerinin baskısı sonucu kuşatmayı kaldırarak Şam'a çekilmek zorunda kaldı. Ferhad Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetleri iki kol halinde Şam'a ilerledi. Canbirdi bu kuvvetleri Şam yakınlarında Mastaba'da karşılamak için hazırlıklar yaptı. 27 Ocak 1521'de yapılan savaşta Canbirdi'nin ordusu bozguna uğradı. Kendisi ise bir rivayete göre kaçarken arkadan yetişen bir asker tarafından öldürüldü; diğer bir rivayete göre derviş kıyafetinde izini kaybettirmeye çalışırken yakın adamlarından hazinehanı Seydi Ali tarafından öldürülerek kesik başı Ferhad Paşa'ya teslim edildi. Böylece Şam bölgesi yeniden sükûnete kavuştuğu gibi Şah İsmâil de umduğu fırsatı bulamadı. Bu arada isyanın bastırılması Kahire'

Canbirdi Gazâlî'nin I. Selim'e gönderdiği bir arzı (TSMA, nr. E 81200)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik -Ciltçilik



Canbirdi Gazâlî'nin öldürülüşünü tasvir eden bir minyatür (Süleymanname, TSMK. Hazine, nr. 1517, vr. 63*)

de de sevinçle karşılandı. Zira isyan süresince Şam bölgesi ile kesilen bağlantı yeniden sağlanmıştı. Canbirdi'nin bertaraf edilmesi dolayısıyla oldukça rahatlayan Mısır Beylerbeyi Hayır Bey Şam yolunun açıldığını tüccarlara bildirmiş, ayrıca Canbirdi isyanına katılmış olup da Kahire'de saklananların derhal teslim olmaları için gönderilen fermanı halka ilân ettirmişti.

BİBLİYOGRAFYA :

Tsma, nr. E 5469, 5599, 6198, 8120, 8313; İbn İyâs, *Bedâ'î u'z-zühûr*, V, 130-132, 159-161, 320, 338, 367-368, 375-377, 380-383, 388; Sücüdî, *Selinnâme*, TSMK, Revan, nr. 1284, vr. 60^b-66^a, 79^b; Keşfi, *Selinnâme*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2147, vr. 87^a-89^b, 107^b; Bostan, *Süleymannâme*, TSMK, Revan, nr. 128, vr. 7^a-10^a; Matrakçı Nasuh, *Süleymannâme*, TSMK, Revan, nr. 1286, vr. 13^a-33^a; Sivâsî, *Süleymannâme*, TSMK, Hazine, nr. 1340, vr. 12^a-19^b; İbn Tolun Muhammed b. Ali, *İ'lamü'l-verâ* (nşr. M. Ahmed Dühmân), Dimaşk 1984, s. 195-196, 230, 236-237, 244-253, 297-299; Celalzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 29^b-40^a; Lutfî Paşa, *Târih*, İstanbul 1341, s. 253-256, 294-296; Feridun Bey, *Münşeat*, I, 452-457; II, 482-483, 486-488, 492, 494, 497; Hoca Sâdeddin, *Tâcüt-tevârîh*, II, 361-364, 381; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 168-171; Solakzâde, *Târih*, s. 437; Hammer (Atâ Bey), V, 13-14, 270-271; Hüseyin Gazi Yurdaydın, *Kanunî'nin Cûlûsı ve İlk Seferleri*, Ankara 1961, s. 7-14; Danişmend, *Kronoloji*, II, 65-67; Harb Abdülhamid Zanatî, *Selim I'ın Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyâs'da Mevcut Haberlerin Selinnâmelerle Mukayesesi: XVI. Asır Osmanlı Memlûkları Kaynakları Hakkında Bir Tetkik* (doktora tezi, 1980), İÜ Ktp., nr. 14517, s. 146-155; Salahaddin Tansel, "Silahşor'un Fetihnâme-i Diyar-ı Arab Adlı Eseri", *TY*, I/2 (1958), s. 294-320; I/3 (1961), s. 430-454; J. L. Bacqué-Grammont, "Une Lettre de Cänberdi Gazzâlî", *Studies on Turkish-Arab Relations*, I, İstanbul 1986, s. 23-29; a.m.f., "Şah İsmail ve Canberdi Gazali İsyanı", (trc. M. Şakiroğlu), *Erdem*, V/13 (1990), s. 227-237; M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", *İA*, XI, 101-102; [Bekir Kütükoğlu], "Sinan Paşa", a.e., X, 664-665; P. M. Holt, "al-Ghazâlî, Dîjânbirdî", *EI*² (İng.), II, 1042.



FERİDUN EMECEN

CANBOLAT BEY TÛRBESİ

Kıbrıs Magosa'da
adanın fethi sırasında şehid düşen
kumandanlardan birinin türbesi.

Kilis emîri olup önce Lefkoşe savaşlarında bulunduktan sonra Magosa kuşatmasına katılan Canbolat Bey ve türbesine dair fazla bilgi yoktur. Ancak Magosa kuşatması sırasında şehid düşen birçok Osmanlı kumandanından biri olduğu tahmin edilen Canbolat Bey hakkında ilgi çeken bir efsane anlatılır. Buna göre Can-

bolat Bey, şehre girişi engellemek üzere yapılmış ve üzerinde keskin bıçaklar olan çark denilen büyük bir tekerleğin dönüşünü durdurmak için atıyla birlikte bu korkunç savunma silâhının üzerine atlamıştır. Ancak yabancı kaynaklar böyle bir savunma aletinin varlığından bahsetmezler. Canbolat Bey'in kuşatmaya katılarak Magosa istihkâmları önünde şehid olduğu ise bir gerçektir. Magosa Kalesi'nin güneydoğu ucunda olan Venedikliler'in mühimmat deposunu koruyan büyük yuvarlak burç (Torrine del Arsenale-Arsenal Bastion), 1571'de Türk topçularının şiddetle hücum ettikleri yer olmuştu. Top mermileriyle tahrip edilen bu burç fetihten sonra onararak içi bir türbeye dönüştürülmüş ve buraya Canbolat Bey'in kabri yapılmıştır.

Eski bir fotoğrafta etrafı demir parmaklıkla çevrili basit bir sanduka görülmektedir. Kıbrıs Vakıflar Arşivi'nde bu türbe ile ilgili bir dosyanın bulunduğu M. Haşim Altan'ın yayınından öğrenilmektedir. Türbe 1968 yılında yeniden düzenlenerek müze haline getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Jeffery, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*, Kıbrıs 1918, s. 109; İsmet Konur, *Kıbrıs Türkleri*, İstanbul 1938, rs. 19 (kabrî fotoğrafı); Cevdet Çağdaş, *Resim ve Kıtabelerle Kıbrıs'ta Türk Devri Eserleri*, Lefkoşe 1965, s. 45; Oktay Aslanapa, *Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, İstanbul 1975, s. 25; M. Kâmil Dürüst, *Kıbrıs Rehberi*, İstanbul 1983, s. 59; Mustafa Haşim Altan, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıfları Tarihi*, Kıbrıs 1986, I, 847; II, 1347, nr. 522 (vakıf dosyası hak.); Semavi Eyice, "Kıbrıs Tarihi ve Türk Eserleri", *TTK Belleteni Kıbrıs Özel Sayısı*, sy. 44-323 (1974), s. 14.



SEMAVİ EYİCE

CANBOLAT el-EŞREFİ

(جان بلاط الأشرفي)

el-Melikü'l-Eşref Ebü'n-Nasr
Cânbulât el-Eşrefi
(ö. 906/1501)

Memlûk sultanı
(1500-1501).

1461 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Emîr Yeşbek'in Çerkez asıllı memlûk* olup onun yanında bir müddet kaldı ve bu sırada Kur'an'ı ezberledi. Daha sonra Yeşbek tarafından diğer memlûklerle birlikte Sultan Kayıtbay'a takdim edildi. Canbolat'ı satın alarak askerî eğitime tâbi tutan Kayıtbay onu âzat etti. Hükümdarın muhafızları arasına katılan Canbolat haseki olarak görev yaptığı sırada birkaç defa hac kervanını Hi-

caz'a götürüp getirdi. Bir müddet sonra "emîr-i aşere" rütbesine yükseltildi (894/1489). Bu rütbede iken Kâbe örtüsünü taşıyan kafileye emirlik yaptı ve hankah nazırlığı görevlerini üstlendi. 1496'da emîr-i tablhâne oldu ve Osmanlı ülkesine elçi olarak gönderildi. Kendisine Memlûk Devleti için hayatî ehemmiyeti olan memlûk satın alma görevi verildi. Ardından "emîr-i mie" rütbesine yükseldi. Kayıtbay'ın ölümüne kadar Memlûklerin en yüksek askerî rütbesi olan bu rütbesini korudu. Kayıtbay'ın oğlu el-Melikü'n-Nâsir Muhammed'in saltanatı sırasında devâdâr-ı kebîr, bir müddet sonra da Halep nâibi oldu.

el-Melikü'z-Zâhir Kansu Gavri Canbolat'ı önce Şam (Suriye) nâibliği, ardından da Mısır ülkesi atabegü'l-asâkirliği görevine getirdi. Böylece Canbolat Memlûk Devleti'nde sultanlıktan sonraki en yüksek makama kadar çıkmış oldu. Tomanbay'ın isyanı sırasında Kansu Gavri âsilerle baş edemeyeceğini anlayarak gizlice Kal'atülcebel'den inip saklanınca Mısır iki gün sultansız kaldı. Bunun üzerine 2 Zilhicce 905'te (29 Haziran 1500) ümerâ ve askerler kaleye çıkarak kimi sultan yapacaklarını müzakere ettiler. İsyanın elebaşısı olan Emîr Tomanbay sultan olmak istediği halde Canbolat'tan ve emîr-i silâh Tenibek'ten çekindiği için bu arzusunu açığa vurmaya cesaret edemedi; askerlerin muhalefetine rağmen Canbolat'ın sultan olmasına ısrar etti. Halife Müstemsik - Billâh ve dört mezhebin başkadılarının da onayı ile el-Melikü'z-Zâhir Kansu tahttan indirildi, yerine el-Melikü'l-Eşref lakabıyla Canbolat sultan ilân edildi.

Canbolat'ın saltanatının ilk günlerinden itibaren başlayan karışıklıklar bir türlü yatışmadı. Canbolat sultan olduğu sırada isyan halinde bulunan Şam nâibi Kasrûh'a haberci göndererek kendisini atabegü'l-asâkir olarak Kahire'ye davet etti. Ancak Kasrûh isyanını sürdürdü. Öte yandan Mısır'daki askerlere cûlûs bahşişi verebilmek için Canbolat müslüman, hristiyan, yahudi, tüccar, devlet görevlisi ayırımı yapmadan herkesten zorla para toplamaya başladı. Bir taraftan da Kasrûh'un isyanını bastırmak maksadıyla Tomanbay'a vezirlik, üstâdüddârlık, devâdâr-ı kebîrlik ve emîr-i silâhlık gibi önemli görevler verdi. Böylece Canbolat'tan daha güçlü duruma gelen Tomanbay sultandan yana görünüyordu, ancak bir türlü Kasrûh'un üzerine yürümüyordu. Nihayet kalabalık bir ordu ile Kasım

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

1500'de Suriye'ye doğru yola çıktı, Dimaşk'a varınca da ilk işi kendisini sultan ilân etmek oldu. Canbolat bu haberi duyunca Suriye'deki emirlerin görevlerine son verdi ve evlerini yağmalattı. Ayrıca Mısır'daki kumandan ve askerleri kendi lehine kazanmak için her türlü çareye başvurdu. Kaleyi ve şehri savunmak için bütün tedbirleri aldı.

Tomanbay 906 yılının Cemâziyelâhîr başlarında (Aralık 1500) Dimaşk'tan çıktı ve 2 Ocak 1501'de Kahire'ye girerek kaleyi kuşattı. Bir hafta süren kuşatmadan sonra kale zaptedilip Canbolat yakalandı (18 Cemâziyelâhîr / 9 Ocak). Buradan İskenderiye'ye gönderilerek hapsedildi ve daha sonra Tomanbay'ın emriyle boğularak öldürüldü (23 Şubat 1501). Cesedi yaklaşık bir ay sonra Sultan Kayıtbay'ın türbesine gömüldü; oradan da kendisi için yaptırmış olduğu Babünnasr'ın karşısındaki türbeye nakledildi. Aynı yerdeki Canbolat Medresesi de onun tarafından inşa ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İyâs, *Bedâ'i'ü'z-zühûr*, III, 438-464; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 27-28; Zambaur, *Manuel*, s. 105; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 82; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), II, 107; Kâzım Yaşar Koprman, "Mısır Memlûkleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, VI, 525; İsmail Yiğit, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi* (Memlûkler 648-923/1250-1517), İstanbul 1991, s. 124; M. Sobernheim, "Canbulat", *IA*, III, 23-24.



KÂZIM YAŞAR KOPRMAN

CANBOLATOĞULLARI

Kilis, Azâz ve Halep taraflarında ortaya çıkan ve daha sonra Lübnan'a kadar yayılan bir Dürzi ailesi.

Bu ailenin atası Kasım Bey'dir. Onun oğlu olan ve aileye adını veren Canbolat Bey Osmanlı sarayında yetişmiş, daha sonra Kilis sancağı kendisine ocaklık olarak verilmiştir. Canbolat bölgeyi âsilerden temizlediği için büyük itibar kazandı ve Ulyanoğlu'nun isyanını bastırmak üzere Basra tarafına gönderilen Bağdat Beylerbeyi İskender Paşa'ya yardım etmekle görevlendirildi. Canbolat Bey 200 parça gemi ve piyade askeriyle Birecik Limanı'ndan hareket ederek bu sefere katıldı (Seyyid Lokman el-Urmevî, vr. 106^b). Ayrıca Kıbrıs'ın fethinde de bulundu; hizmetlerinden dolayı kendisine 50.000, oğulları Habîb ve Hüseyin'e 30'ar bin akçe **terakkî*** verildi (BA, MD, nr. 16, hk. 429). 1572'de de vefat etti.

*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Canbolat Bey'in oğlu olan Hüseyin Paşa'ya da babasından sonra Osmanlı hükümeti tarafından Kilis sancağı ocaklık olarak verilmişti. Canbolat Bey'in Hüseyin Paşa'dan başka üç oğlu daha bulunuyordu ve bunlara çeşitli timarlar tevcih edilmişti. Hüseyin Paşa sancak beyi iken Şam âsilerine karşı cephe aldığı gibi vali Nasuh Paşa'yı Halep'te kardeşinin oğlu Ali vasıtasıyla muhasaradan kurtarmıştı. Daha sonra Kilis emiri olan kardeşi Celil Bey ile bir müddet mücadele ederek bölgedeki nüfuzunu genişletti. Osmanlı hükümeti Suriye'deki itaatsizliklere karşı kendisinden büyük ölçüde faydalandı. Bu arada, Urfa bölgesinde ortaya çıkan Abdülhalim'in isyanının bastırılması sırasında Sinanpaşazâde Mehmed Paşa'ya yardımcı bulundu (1599). Böylece nüfuz ve itibar kazanan Hüseyin Paşa, az sonra Cigalazâde Sinan Paşa'nın İran serdarı olarak tayin edilmesi üzerine azledilen Nasuh Paşa'nın yerine Halep valiliğine getirildi. Ancak ocaklık olarak sancak beyi bulunanlara eyalet tevcihinin kanuna aykırı olduğunu ileri süren Nasuh Paşa şehri teslim etmemekte direndi. Bunun üzerine Hüseyin Paşa şehri üç ay kuşattı ve Halep kadısının aracılığı ile kaleye girmeyi başardı (Kâtib Çelebi, I, 291; Naîmâ, II, 5-6). Ardından Cigalazâde'nin İran seferine iştirak etmek üzere yola çıktysa da esas orduya katılmakta gecikti. Ordunun Urmiye civarında mağlûp olduğu haberini alınca da 30.000 kişilik ordusuyla Van'da beklemeyi tercih etti (1604). Ancak Cigalazâde geri çekilerek Van'a ulaştığında uğradığı yenilginin müsebbibi olarak gördüğü Hüseyin Paşa'yı idam ettirdi (Mustafa Sâfi, II, vr. 49^{a-b}).

Hüseyin Paşa'nın idamı üzerine Halep'e dönen kuvvetleri, kendisine vekâlet eden yeğeni Ali Paşa'nın yanına sığındılar. Ali Paşa bu sırada Kilis sancak beyliğinde bulunuyordu. Amcasının kuvvetlerinin başına geçen Ali Paşa süratle bölgeye hâkim olmaya başladı (1606). Ali Paşa'nın isyanı üzerine, iç ve dış meselelerle uğraşan hükümet merkezi onu oyalamak için Halep eyaletine tayin edildiğine dair bir menşur gönderdiyse de isyanına engel olamadı. O sıralarda Osmanlı Devleti İran savaşları ile uğraşüyor ve uzun zamandır devam etmekte olan Avusturya savaşlarını bir neticeye bağlamaya çalışıyordu. Diğer taraftan Anadolu'da yer yer Celâlîler ve sipahi zorbalı hüküm sürüyor, hükümet bunların hakkından gelmekte âciz kalıyordu.

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Hükümetin zor durumda bulunuşunu fırsat bilen Canbolatoğlu, Trablusşam Hâkimi Seyfoğlu Emîr Yûsuf üzerine yürüyüp onu mağlûp etti ve şehri kuşatma altına aldı. Seyfoğlu'ndan büyük paralar alarak ve onunla akrabalık kurarak anlaşma yaptıktan sonra Şam askeriyle olan eski düşmanlığı sebebiyle onlarla mücadeleye girişip galip geldi. Halkın bütün mal ve mülküne el koydu. Buradan Halep'e yürüdü ve iki zafer daha kazandı. Artık Osmanlı idaresine kafa tutabilecek güce eriştiğini düşünen Canbolatoğlu Ali Paşa bölgede istiklâli-i ni ilân etti. Halep hazinesine el koyarak Osmanlı ordusuna benzer şekilde atlı ve piyade askerinden oluşan iki ayrı ordu kurdu. Piyade askerini tıpkı yinçeriler gibi 162 bölüğe ayırıp her birinin başına birer çorbacı getirdi. Ayrıca bunlara 3'er akçe ulûfenin yanı sıra terakkî ve yevmiye de veriyordu. Bundan başka üç ayda bir postal, koyun akçesi, barut, fitil ve kurşun dağıttırıyordu. Topladığı tüfekli asker sayısı 16.700 kadardı. Atlı askeri ise kapıkulu süvarisi tarzında olup sağ ve sol olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Sayıları da 18.000'i buluyordu. Bir devlet reisi gibi davranarak adına hutbe okutup para bastıran Canbolatoğlu Toskana hükümdarı ile münasebet kurduğu gibi diğer Avrupa devletleriyle de hableşmeye başladı.

Bu sırada Anadolu'da büyük bir karışıklık hüküm sürüyordu. Celâlîler'den Kalenderoğlu Mehmed, Kara Said, Tavi Ahmedoğulları, Cemşid, Tavi Halil ve kardeşi Meymun, Muslu Çavuş ve Yûsuf Paşa gibi âsiler hükümeti oldukça zor bir duruma sokmuşlardı. Bunlardan Cemşid Canbolatoğlu'na tâbi olup Adana'yı işgal ederek buraya vali olmuştu (*Ahvâl-i Celâlîyân*, vr. 5^b). Nihayet isyanları bastırmakla Kuyucu Murad Paşa görevlendirildi ve vezîriâzamlığa getirildi (11 Aralık 1606). Murad Paşa Haziran 1607'de doğruca Canbolatoğlu'nun üzerine yürüdü. Âsi Kalenderoğlu'na Ankara sancak beyliğini verip Orta Anadolu'da sükûneti sağladıktan ve bazı azılı Celâlîler'i bertaraf ettikten sonra Halep'e yöneldi. Bakras derbendi civarında Canbolatoğlu'nun pusu kurduğunu anlayınca Arslanbeli istikametinden Güğercinlik sahrasına vardı ve oradan Oruç ovasına ulaştı. Bu arada Canbolatoğlu'nun Murad Paşa'ya mektup göndererek barış istediği rivayet edilmektedir.

Oruç ovasında iki taraf arasında şiddetli bir mücadele başladı (3 Receb 1016/

24 Ekim 1607). Lübnan'ın Dürzî reisi Ma'noğlu Fahreddin ile birlikte hareket eden Canbolatoğlu 30.000'den fazla tüfekli askeriyile önce Osmanlı kuvvetlerini zor durumda bıraktı. Asker bozulmak üzere iken Murad Paşa ve Rumeli Beylerbeyi Tiryaki Hasan Paşa'nın ileri atılmasıyla yeniden âsilerin üzerine saldırdılar ve onları mağlûp ettiler. Bu sırada Canbolatoğlu Ali Paşa önce Kilis'e, oradan Halep'e kaçtı (Hasan Beyzâde, II, 306-307; Mustafa Sâfi, II, vr. 80^b). Bu hadise üzerine ordu defterdarı Bâkî Paşa, "Bin on altıda kırıldı sekbân" mısraı ile tarih düştürmüştür.

Mağlûp olan Canbolatoğlu Halep'e varır varmaz şehri yağmalayarak halka eziyet etti. Diğer taraftan Canbolatoğlu'nun müttefiki Ma'noğlu Fahreddin ise Dürzî ordusu ile Şakîf Kalesi'ne kaçtı. Canbolatoğlu Ali Halep'te barınamayarak Anadolu'ya geçti ve maiyetindeki 140 kişi ile Eskişehir'e kadar geldi. Yanında bulunan ihtiyar amcası Haydar Bey'i af dilemek üzere İstanbul'a gönderdi. Bu sırada Anadolu'da isyan halinde bulunan Kalenderoğlu, kendisine katılması için haber gönderdiyse de Canbolatoğlu bu teklifi reddetti (Mustafa Sâfi, II, vr. 88^b). İstanbul yolunda iken affedildiğini öğrendi ve derhal şehre girerek padişahın huzuruna çıktı. I. Ahmed ona Timişvar beylerbeyiliğini verdi. Canbolatoğlu'nun yanında getirdiği yeğeni Mustafa henüz küçük yaşta olduğu için saray hizmetine alındı. Timişvar'a giden Ali Paşa ise yenicheriler ve şehir halkıyla geçinemeyerek Belgrad'a kaçtı ve burada Vezîriâzam Murad Paşa'nın emriyle idam edildi (1611).

Bu aileye mensup olan ve Osmanlı sarayında yetişen Hüseyin Paşa'nın oğlu Mustafa, daha sonra IV. Murad'ın yakın adamlarından biri olduğu gibi, vezirlik pâyesini almış ve Rumeli beylerbeyiliğine kadar yükselmiştir (Naîmâ, III, 48; Peçülyü İbrâhim, II, 425, 436). Öte yandan Ali Paşa'nın torunu olduğu tahmin edilen Canbolat b. Saîd (ö. 1640) ve oğlu Ribah bir müddet Kilis ve Halep'te ikamet ettiler. Bunlar 1630'dan sonra Emîr Fahreddin'in daveti üzerine Lübnan'a giderek Şuf'ta yerleştiler. Canbolat'ın ölümünden sonra ailenin başına önce Ribah, ardından da oğlu Ali geçti. Ali Lübnan'daki meşhur Tanuh ailesinden kız alarak bu nüfuzlu aileye intisap etti. Kayınpederi Şeyh Kaplan'ın ölümü ile "şeyhülmeşâyih" oldu. Böylece büyük itibar kazanan Ali Muhtâre Kalesi'ni inşa ettirerek ömrünün sonuna kadar burada

oturdu. Ali bölgede önemli siyasî faaliyetlerde bulundu. Şihâboğulları arasındaki mücadelelerde ara buluculuk yaptı, zaman zaman da bu mücadeleyi sürdüren taraflardan birine destek verdi. Şihâboğulları'ndan Emîr Yûsuf ile birlikte Zâhir el-Ömer'e karşı mücadele etti, 1778'de seksen yaşında iken öldü.

Ailenin Canboladî kolu XVIII. yüzyılın ilk yarısında şekillendi ve Ali tarafından güçlendirildi. Böylece aile Canboladî ve Yezbekî adlı iki kola ayrılmış oldu. Canbolat koluna mensup olan Kasım Şihâboğulları ile ihtilâfa düştü. Kasım'dan sonra ailenin başına geçen Beşir Cebelidürz emîri oldu. Bir müddet sonra itaatsizlikleri dolayısıyla kardeşi Hasan ile birlikte Cezzâr Ahmed Paşa tarafından Sayda'da ikamete mecbur edildiler. Daha sonra emirlik makamında görülen Beşir Muhtâre de Akkâ'dakine benzer bir cami yaptırdı, ayrıca sulama işine de önem verdi. Aile ondan sonra da bu bölgede güç ve nüfuzunu devam ettirdi. Bu aileden olan Said Bey 1860'ta "Lübnan Vak'ası" diye bilinen karışıklıklarda önderlik yaptı ve ele geçirilerek hapsedildi, 1861'de hapiste öldü. Bu ailenin kolları devam etmedi, ancak bunların bıraktıkları miras ve mücadele ortamı bugünkü modern Lübnan'ın karışık siyasî hayatında hâlâ etkili olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 16, hk. 429; Seyyid Lokmân el-Urmevî, *Mücmelû't-tomâr*, British Museum, Or., nr. 1135, vr. 106^b, 117^b; Selânikî, *Târih* (İpsirli), s. 78, 688; Mustafa Sâfi, *Zübdetü't-tevârîh*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 49^{a-b}, 80^b, 88^b; *Ahvâl-i Celâliyyân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2236, vr. 5^b, 8^b, 9^b, 10^{a-b}, 14^b, 15^a, 17^{a-b}, 24^b, 25^a, 26^a; Hasan Beyzâde, *Târih* (doktora tezi, 1980, haz. Nezihi Aykut), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. 57, II, 306-307; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 291, 299-300; II, 6-7; Peçülyü İbrâhim, *Târih*, I, 48; II, 265-266, 330-331, 425, 436; Solakzâde, *Târih*, s. 695; Mehmed b. Mehmed, *Nuhbetü't-tevârîh*, İstanbul 1276, s. 334 vd.; Naîmâ, *Târih*, II, 5-6; III, 48; *Topcular Kâtibi Abdülkâdir (Kadri) Efendi Tarihî* (doktora tezi, 1990, haz. Ziya Yilmazer), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. TE 80, s. 260, 400-416; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eşer*, II, 84-87; III, 135-140, 301-302; Cevdet, *Târih*, VI, 114-115, 211; Hammer (Atâ Bey), VIII, 67, 86; 87; Tannûn eş-Şid-yâk, *Ahbarü'l-a'yan ft cebeli Lübnân*, Beyrut 1859, s. 130-136; *Sicill-i Osmânî*, II, 67; Mücteba İlgürel, "Osmanlı İmparatorluğunda Ateşli Silâhların Yayılışı", *TD*, sy. 32 (1979), s. 301-318; Abdul-Karim Rafeq, "The Revolt of 'Alî Pasha Jânbulâd (1605-1607) in the Contemporary Arabic Sources and its Significance", *TTK Bildiriler*, III (1983), s. 1515-1534; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Canbolat", *İA*, III, 22-23; P. Rondot, "Djânbulât", *EJ²* (İng.), II, 443-444.



MÜCTEBA İLGÜREL

CANDAR

(جندار)

Eskiden bazı İslâm devletlerinde hükümdar ve sarayını korumakla görevli muhafızlar hakkında kullanılan bir terim.

Farsça *cân* (silâh) ve *dâr* (tutan) kelimelerinden oluşan candar terimine Ortaçağ'da kurulan Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Eyyûbîler ve Memlûkler gibi İslâm devletlerinin saray teşkilâtında rastlanmaktadır. Candar geniş yetkileri olan önemli bir görevli idi.

Büyük Selçuklular'da diğer saray görevlileri gibi candarlar da çeşitli milletlere mensup **gulâm***lar arasından seçilen hassa askerleri olup hükümdarın ve sarayın güvenliğini sağlamaktan sorumlu idiler. Candarların kumandanına "emîr-i candar" denilirdi. Yüksek rütbeli bir kumandan olan emîr-i candarlar arasında Gümüştegin Candar ve Çavlı Candar gibi atabegliğe kadar yükselenler de vardı.

Anadolu Selçukluları'nda da candar denen ve süvarilerden teşkil edilen bir muhafız birliği vardı. Bunlar kılıçlarını kayışları altın işlemeli kınlarında taşırlardı. I. Alâeddin Keykubad tahta çıktığında 120 candardan oluşan muhafız birliğine sahipti (İbn Bibî, s. 216). I. Gıyâseddin Keyhusrev Bizans İmparatoru I. Laskaris ile yaptığı savaşta cesaretine aldanıp candarlarından uzaklaştığı sırada şehid edilmişti. Candaroğulları Beyliği'nin kurucusu olarak kabul edilen Emîr Şemseddin Yaman'ın candar lakabını taşıdığına bakılırsa onun da Anadolu Selçukluları'nda emîr-i candar olarak hizmet ettiği söylenebilir.

Eyyûbîler devrinde mevcut olan candarların en önde gelen kumandanlarından Tuğrul Candar, Halep ve Ba'lebek muhasaralarıyla Kudüs Krallığı ve Antakya Prensligi'nin hâkimiyetindeki yerlerin fethinde önemli hizmetlerde bulunmuştur (Şeşen, s. 143-144).

Eyyûbîler'den Memlûkler'e geçen candarlık bu dönemde en yüksek rütbeli memuriyetlerden biri haline gelmiştir. Asıl görevi sultanın ve sarayın emniyetini sağlamak olan candarların siyasî suçluları yakalayıp **zaredhâne** denilen yerde hapsedmek, idam mahkûmlarının cezalarını infaz etmek, huzura girmek isteyen emirleri sultana takdim etmek, gelen postayı devâtdar ve kâtib-i sır ile beraber sultana arz etmek ve merasim-

lerde çetir taşımak gibi görevleri de vardı. Perdedarlar, rikâbdarlar ve hazine-darlar da onun emrindeydi. Candar seferlerde sultanın etrafında bulunan muhafız alayının önünde yürürdü. Candarların teşkil ettiği muhafız alayı “mukaddemü elf” veya “emîr-i tablhâne” tarafından idare edilirdi. Memlûkler döneminde bu müessesenin başında bulunan mukaddemü elf rütbesindeki emîrlar arasında Âlcay el-Yûsufî ve Canî Beg el-Hamzavî zikredilebilir. Candarlık IX. (XV.) yüzyılın ortalarında önemini kaybetmeye başladı ve Memlûkler’in yıkılışına kadar bu görev sıradan askerler tarafından yerine getirildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Rävendi, *Râhatü's-şudûr* (Ateş), I, 223; II, 359; *Ahbarü'd-devlet-i Selcûkiyye*, s. 75, 118, 127; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-'alâ'iyye*, s. 216; Kalkaşendî, *Şuhûl-i a'şâ*, IV, 20; XIII, 93, 97-98; Hasan Enveri, *İstîlâhât-ı Divânî-yi Deure-yi Ġaznevî ve Selcûkî*, Tahran 1355 hş./1936, s. 27-28; M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 129-132; *el-Kâmusü'l-İslâmî*, I, 566; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 32, 34, 101, 187-188, 327; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1971, s. 136-187; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, İstanbul 1981, s. 218-219; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 143-144; David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army III", *BSOAS*, XVI (1954), s. 63-64; Mecdud Mansuroğlu, "Cândâr", *İA*, III, 24-25; "Djândâr", *Et'2* (İng.), II, 444.



AYDIN TANERİ

CANDAROĞULLARI

XIV. yüzyılın başlarında
Kastamonu ve Sinop civarında
kurulan bir Türk beyliği.

Çobanoğulları Beyliği'nin yerini alan Candaroğulları'nın tarih sahnesine çıkışı, devirle ilgili kaynakların yetersizliği yüzünden tam olarak bilinmemektedir. Anadolu Selçukluları arasındaki taht mücadelelerine karışan Şemseddin Yaman Candar'a İlhanlı Hükümdarı Geyhatu tarafından Eflâni ve civarı **iktâ*** olarak verildi. Beyliğin kurucusu olan ve ona adını veren Candar'ın hangi Türkmen boyuna mensup olduğu belli değildir. **Candar***lık sıfatını Selçuklu sarayına intasından dolayı alan Şemseddin Yaman beyliği süresince İlhanlılar'ın hâkimiyetini tanımsa, ancak Eflâni yöresini aşmadan muhtemelen 1308 yılında ölmüş ve yerine oğlu Süleyman Paşa geçmiştir.

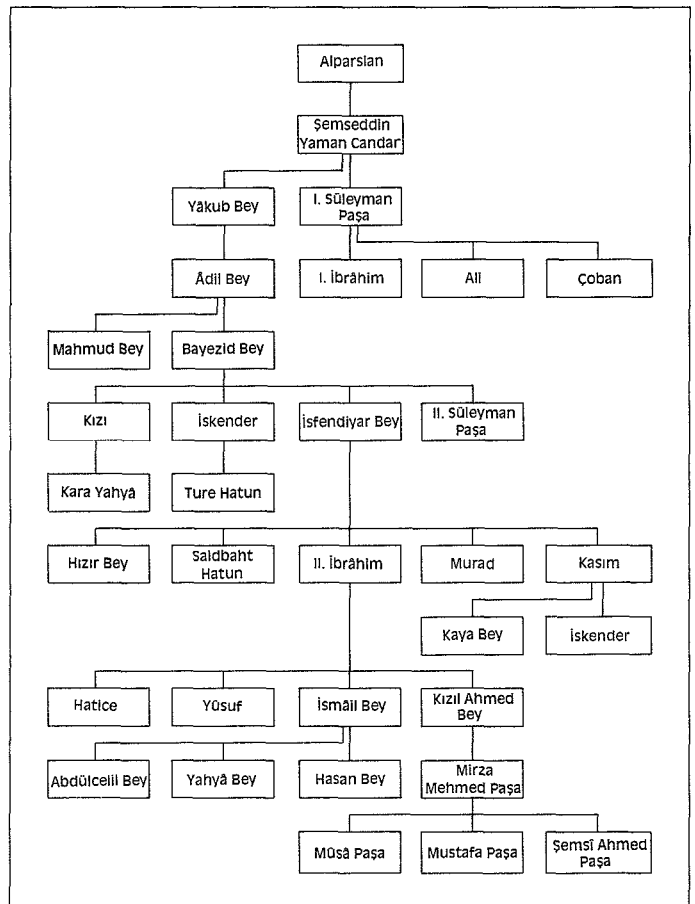
Bir süre Eflâni'de oturan Süleyman Paşa, Kastamonu ve Safranbolu'yu ala-

rak hâkimiyet sahasını genişletti ve beyliğin merkezini Kastamonu'ya nakletti. Daha sonra Sinop'u da ele geçirerek buranın idaresini oğullarından İbrahim Bey'e, Safranbolu'nun idaresini ise öteki oğlu Ali Bey'e verdi. Beyliğin topraklarını genişletmesine rağmen Süleyman Paşa'nın İlhanlı hâkimiyetini tanımaya ve onlara vergi vermeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak 1327 yılında Demirtaş'ın Anadolu genel valiliğinin sona ermesi ve 1335'te Moğol Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın ölümü ile ortaya çıkan karışıklıklardan faydalanan Süleyman Paşa bağımsızlığını ilân etti. Nitekim hükümdarlığının son beş yılında kestirdiği sikkelerde "es-sultânü'l-a'zam" unvanını kullanması bunun açık delilidir. Mevlânâ ailesiyle de dostça münasebetlerde bulunan Süleyman Paşa, Mevlânâ'nın torunu Ârif Çelebi tarafından iki defa ziyaret edilmiştir. Uç beylerine yapılan bu ziyaretin gayesi, Bizans'a karşı yaptıkları gazâlar neticesinde nüfuzları artan bey ailelerini Râfîzî şeyhlerinin tesirinden kurtarmaya yöneliktir.

Candaroğulları Beyliği'nin gerçek kurucusu olan I. Süleyman Paşa, komşuları

Bizans, Osmanlı ve Tâceddinoğulları'na karşı dengeli bir siyaset takip etti, Batı ve Orta Anadolu'ya doğru fetih teşebbüslerinde bulunmadı. Bununla birlikte çağdaşı olan Orhan Gazi ile aralarında zaman zaman anlaşmazlıklar çıktığı kaynaklarda belirtilmektedir (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 42). Osmanlıların ve Candaroğullarının sürekli akınlarına maruz kalan Bizanslılar, hristiyan bir Tatar olan İzmit Valisi Nogay'ın aracılığıyla Süleyman Paşa'ya barış teklifinde bulundular, böylece Osmanlılar'a karşı Candaroğullarını kazanmak istediler. Ancak Süleyman Paşa Bizans kalelerini muhasaraya devam etti. Süleyman Paşa döneminin en büyük başarısı, Sinop'un ilhakı ve buna bağlı olarak Karadeniz ticaretini ellerinde tutan Cenevizliler'le temasa geçilmesidir. Süleyman Paşa'nın oğlu İbrahim Bey'in Sinop emirliği zamanında Sinop Limanı'ndaki on kadar Ceneviz gemisi zaptedildi.

1331-1332 yıllarında Safranbolu ve Kastamonu'ya uğrayan seyyah İbn Battûta, Süleyman Paşa'nın vakur ve heybetli bir hükümdar olduğunu ve etrafında itibar sahibi din âlimlerinin bulunduğunu yazmaktadır. Bu arada Süley-



Candaroğulları
ailesinin
soy kütüğü

man Paşa tarafından kabul edildiğini de belirten İbn Battûta, kendisine iyi cins bir at ve elbiseler verildiğini söyler. Hükümdarın her gün ikindi namazından sonra kabul töreni yaptığını, her hafta cuma selâmlığına çıktığını ilâve eder (İbn Battûta, II, 464-465). Ömerî de yaklaşık aynı bilgileri nakletmekte, ayrıca Kastamonu'da 25.000 atlı askerın bulunduğunu, burada iyi cins at, doğan ve atma- ca yetiştirildiğini yazmaktadır (*Mesâlik*, s. 40). Bu bilgilerden, Candaroğulları Beyliği'nin ekonomik bakımdan güçlü bir yapıya ve ileri bir devlet teşkilâtına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Süleyman Paşa 1341 yılında vefat etmiş olmalıdır. Çünkü oğlu İbrahim'in bu yıl içinde hükümdar olduğu bilinmektedir.

Gıyâseddin unvanıyla anılan I. İbrahim Bey babasının sağlığında Sinop emiriydi. Tahtı elde edebilmek için babasına karşı iktidar mücadelesinde bulundu (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 39). Onun hükümdarlık dönemine ait en önemli olay, 1341'de Venedik ve Cenevizlilerle yapılan deniz savaşı sonunda birçok düşman gemisinin ele geçirilmesidir. Bundan da Candaroğulları donanmasının Cenevizlilerle baş edebilecek güçte olduğu anlaşılmaktadır. 1344 yılında Sinop'ta düzenlenen vakfiyesinde "Emîrül-muazzam sâhibül-ilm ve'l-kalem ve's-seyf" unvanlarıyla anılan İbrahim Bey'in ölüm tarihi bilinmemektedir.

İbrahim Bey'in yerine muhtemelen amcası Yâkub Bey geçmişse de onun beylik döneminde cereyan eden olaylar hakkında bilgi yoktur. Yâkub Bey'in oğlu Âdil'in 1346 yılında beyliğe geçtiği kabul edilmektedir. Uzunca bir süre Candaroğulları Beyliği'nin başında bulunan Âdil Bey'in adaletli bir hükümdar olduğu anlaşılmakta, fakat devrinin olayları hakkında kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Sinop'ta ilk Ceneviz ve Venedik ticaret kolonilerinin teşkiline bu bey zamanında izin verildiği ve yine o sıralarda Anadolu beyliklerinin hâlâ Moğol teşkilâtına dahil oldukları anlaşılmaktadır. Âdil Bey'in de ölüm tarihi belli değildir.

Âdil Bey'in yerine Osmanlı kaynaklarında "Kötürüm" lakabıyla anılan oğlu Bayezid geçti. Kestirdiği paralarda unvanı Celâleddin olan Kötürüm Bayezid muhtemelen 1361 yılında bey oldu. Çeyrek yüzyıl kadar süren beyliği zamanında Karadeniz'de Venedik ve Cenevizlilerle nüfuz mücadeleleri olmuş, Osmanlı Devleti ile münasebetleri ise dostça

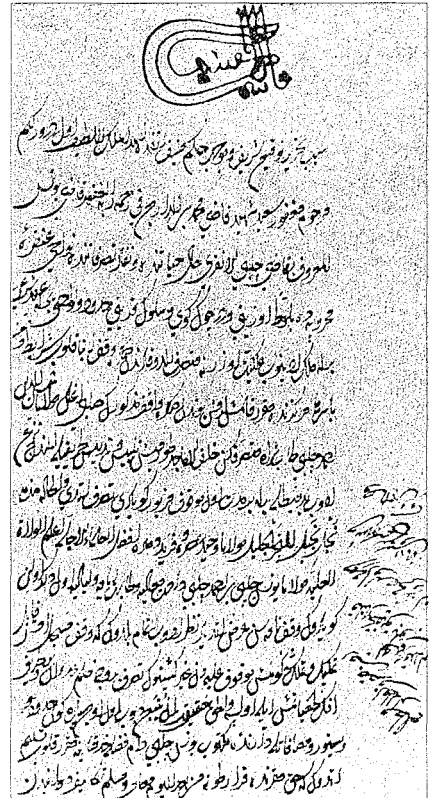
gelişmiştir. Devrin Osmanlı padişahı I. Murad'ın, Balkanlar'daki fetih hareketleri münasebetiyle bu dostluğa ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Ancak I. Murad'ın Avrupa topraklarındaki başarıları, ayrıca Germiyanogulları Beyliği topraklarını oğluna aldığı Germiyan beyinin kızının çeyizi olarak, Hamidoğulları Beyliği'ne ait bazı yerleri de satın alarak ülke sınırlarını Anadolu'da da genişletmesi Kötürüm Bayezid'i endişeye düşürdü. Fakat barış taraftarı olan Osmanlı padişahına itaatini arzetmekten de geri kalmadı. Bu arada, damadı olan Amasya Türkmen Emîri Ahmed'le ilişki kurarak Osmanlılar'a karşı güç birliği teşebbüsünde bulundu. Kendisi de zaman zaman Sivas Hükümdarı Kadı Burhâneddin'e karşı damadına askerî yardımda bulunmuştu.

Kötürüm Bayezid dönemi, oğulları arasında taht mücadelelerine de sahne olmuştur. Babasının, tahtı küçük oğlu İskender'e bırakma niyetini anlayan büyük oğlu Süleyman kardeşini öldürmüş, bunun üzerine Bayezid Süleyman'ın çocuklarını ve bu işte rolü olduğu anlaşılan kendi kızını öldürtmüştür. Süleyman ise Osmanlı padişahına sığınmış, bu iltica olayı iki devlet arasındaki barış devrinin sona ermesine sebep olmuştur. Öteden beri rakip gördüğü Osmanlılar'ın bu iktidar buhranından faydalanmak istediğini anlayan Kötürüm Bayezid, hemen Kadı Burhâneddin ile ilişkilerini düzeltme teşebbüsünde bulunmuştur. I. Murad bir Osmanlı ordusu ile Süleyman'ı babasının üzerine gönderdi. Kastamonu'da yapılan savaşta Kötürüm Bayezid yenilerek Sinop'a çekildi. Kastamonu'yu ele geçiren Süleyman Paşa ise hükümdarlığını ilân etti. Böylece Candaroğulları Beyliği ikiye ayrıldı. Bu sırada Amasya'da bulunan Kötürüm Bayezid'in diğer oğlu İsfendiyar süratle Sinop'a babasının yanına döndü. Osmanlı padişahının himayesinde Kastamonu beyi olan II. Süleyman Paşa'nın hükümdarlığı uzun sürmedi; zira I. Murad bizzat Kastamonu'ya gelerek Süleyman Paşa'yı hapsedti ve Candaroğulları Beyliği'nin Kastamonu şubesini Osmanlı topraklarına kattı. Fakat Kastamonu halkının Süleyman lehine harekete geçmesi üzerine Sultan Murad bir süre sonra burayı ona bırakmak zorunda kaldı. Ancak Süleyman Paşa babasının süratle Kastamonu'ya gelmesi üzerine tekrar Osmanlı padişahına sığındı ve ikinci defa Kastamonu'ya hâkim oldu (1384). İkinci ilticası sırasın-

da Osmanlı padişahı, kızı Sultan Hatun'u Süleyman Paşa ile evlendirerek onu kendisine damad edindi.

Kötürüm Bayezid'in 1385 yılında ölmesi üzerine Sinop beyliğine oğlu İsfendiyar geçti. Süleyman Paşa ise hâmisî olan Osmanlı Devleti ile bir süre iyi geçindi; I. Murad'ın 1386'da yaptığı Karaman seferinde ve I. Kosova Savaşı'nda askerî yardımlarda bulundu. Bu dostluk Yıldırım Bayezid'in saltanatının ilk zamanlarında da devam etti. Nitekim Yıldırım'a karşı Anadolu beylikleri arasında yapılan ittifaka Süleyman Paşa katılmamış, hatta Osmanlı padişahına yardım etmiştir. Ancak bir yandan da Yıldırım Bayezid'in Anadolu birliğini kurma yolundaki başarılarından ürkerek çok geçmeden Osmanlılar'a karşı düşmanca bir tavır takınmaya başladı. Bu yüzden Kadı Burhâneddin ile bir dostluk antlaşması yaptı ve 1392 yılında Yıldırım'a karşı Karamanoğlu Ali Bey'e yardımda bulundu. Bu son olay, Karamanoğulları Beyliği'ni tâbiyet altına alan Yıldırım Bayezid'in Candaroğulları'na karşı tutumu-

Candaroğulları'ndan Kasım Bey'in 867 (1463) tarihli bir beratı (Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara 1984, resim 48)



nun değişmesine sebep oldu. 1391'de Kastamonu üzerine yürüyen Osmanlı padişahı, Kadı Burhâneddin'in araya girmesiyle bu seferden vazgeçti. Ertesi yıl tekrar Kastamonu'yu ilhak teşebbüsünde bulunan Yıldırım'a karşı Süleyman Paşa yine Kadı Burhâneddin ve Karamanoğlu'na başvurduysa da bir sonuç alamadı. Yıldırım Bayezid büyük bir ordu ile Candaroğlu ülkesine girdi ve Süleyman Paşa'yı mağlûp ederek öldürdü. Böylece Candaroğulları Beyliği'nin Kastamonu şubesi Osmanlı Devleti topraklarına katılmış oldu (1392).

Candaroğulları Beyliği'nin Sinop şubesinin başında bulunan İsfendiyar Bey, bir yandan ülkeleri ellerinden alınan Aydın, Saruhan ve Menteşe beylerini Sinop'ta himaye ederken bir yandan da Eflak Beyi Mircea'yı Osmanlı topraklarına saldırmaya teşvik ediyordu. Fakat bu tahrik hareketinden dolayı Osmanlı padişahından özür dileyerek ona tâbi olacağını, ancak Sinop'un kendisine bırakılmasını istedi. Bu sırada asıl hedefi Sivas Hükümdarı Kadı Burhâneddin olan Yıldırım bu teklifi kabul etti. Fakat 1392'de Yıldırım ile Kadı Burhâneddin kuvvetleri arasında yapılan savaşın Sivas hükümdarı lehine sonuçlanması, İsfendiyar Bey'in de ona meyletmesi üzerine Candaroğlu'nu cezalandırmaya karar veren Osmanlı padişahı Sinop'u kuşattıysa da teslim alamadı; bazı yerlerin kendisine terkedilmesi şartıyla bir anlaşma yaparak geri çekildi.

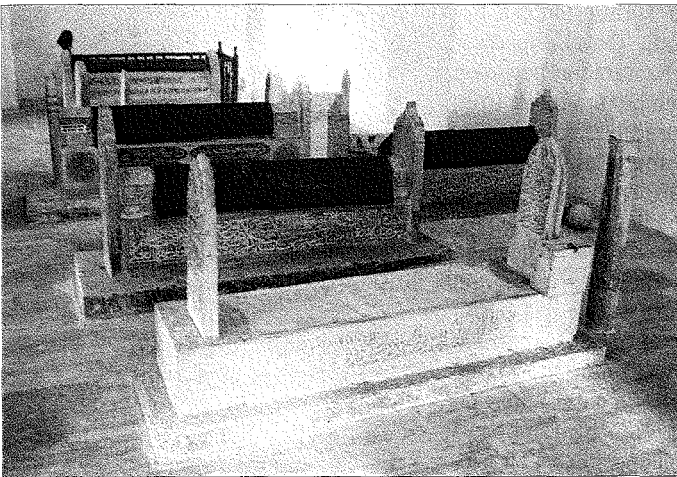
Timur'un Anadolu'da görünmesinden sonra onun etrafında toplanan beyler arasında İsfendiyar da vardı. Ankara Savaşı'nda (1402) Yıldırım Bayezid'in yenilmesi üzerine Kastamonu dahil beyliğin eski topraklarına tekrar sahip olan İsfendiyar Bey'e, kendisiyle birlikte Batı

Anadolu seferine katılmasından dolayı Timur Çankırı ve Kalecik'i de vermişti. Böylece İsfendiyar Bey Timur'a tâbi olarak Candaroğulları Beyliği'nin başına geçti. Timur'un Semerkant'a dönmelerinden sonra Yıldırım'ın oğulları arasında çıkan taht kavgalarına da karışan İsfendiyar Bey'in güçlü şehzadeye karşı zayıf tutarak mücadelelerin uzamasını sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Düzmece Mustafa olayında Mustafa Çelebi'yi, Şeyh Bedreddin olayında da Bedreddin'i destekledi. Ancak oğlu Kasım'ın Osmanlı padişahına sığınarak Kastamonu ve Çankırı dolaylarının kendisine verilmesini istemesi, Çelebi Mehmed'in de onu desteklemesi iki ülke arasındaki ilişkilerin iyice bozulmasına sebep oldu. İsfendiyar Bey, Çelebi Mehmed'in bu yerleri Kasım'a terketmesi teklifini reddedince Osmanlı padişahı Kastamonu'ya yürüdü ve İsfendiyar'ın çekildiği Sinop'u muhasara etti. Çaresiz kalan Candaroğlu beyi Osmanlılar'a tâbi oldu. İlgaz dağı sınır kabul edilerek Osmanlı himayesindeki Kasım Bey'e istediği yerler verildi. Böylece Candaroğulları Beyliği tekrar ikiye bölündü. Ancak Çelebi Mehmed'in ölümünden sonra harekete geçen İsfendiyar Bey oğlu Kasım'ı Çankırı, Kalecik ve Tosya'dan çıkardı. Yeni padişah II. Murad'ın İsfendiyar Bey'e karşı kuvvet göndermesi üzerine de barış yapıldı. İsfendiyar Bey, Çelebi Mehmed'in küçük oğlu Mustafa'nın ağabeyi II. Murad'a karşı ayaklanması olayında Şehzade Mustafa'yı destekledi ve emrindeki kuvvetlerle Taraklı-Borlu'ya kadar ilerledi. Şehzadenin öldürülmesinden sonra Bolu-Gerede arasında yapılan savaş kaybederek Sinop'a çekildi ve tekrar Osmanlı tâbiyetini kabul etti. İsfendiyar Bey'i takip eden Osmanlı kuvvetleri Kastamonu ve Bakır Küresi'ni aldılar.

Bunun üzerine İsfendiyar Bey küçük oğlu Murad başkanlığında gönderdiği bir heyetle barış istedi. Ayrıca devlet adamlarına yolladığı hediyeler ve yazdığı mektuplarla barış hususunda aracı olmalarını rica etti. Bu arada torunu Hatice Sultan'ın Osmanlı padişahıyla evlenmesi teklifinde de bulundu. Devlet adamlarının araya girmesiyle II. Murad barışa razı oldu ve Hatice Sultan'la evlendi. 1423 yılında yapılan anlaşmaya göre Kasım Bey'e istediği yerler geri verilecek, Osmanlı işgali altındaki Kastamonu ve Bakır Küresi İsfendiyar Bey'e iade edilecek, ancak Candaroğlu, Bakır Küresi hâsılatının önemli bir kısmını Osmanlı Devleti'ne gönderecek ve gerektiğinde Osmanlı ordusunu askerî yönden destekleyecekti. İsfendiyar Bey 1412-1429 yılları arasında Memlûk Sultanlığı ile de dostça münasebetlere girmiş, fırsat düşükçe Osmanlılar aleyhine faaliyetlerde bulunmaktan da geri durmamıştır. Candaroğulları Beyliği'nin bazı kaynaklarda İsfendiyaroğulları adıyla anılması, bu beyin yarım asır kadar süren hükümdarlığı sebebiyledir.

İsfendiyar Bey 842'de (1439) ölünce yerine oğlu İbrâhim geçti. Tâceddin unvanını alan bu hükümdar zamanında önemli bir hadise olmadı. II. Murad'ın eniştesi ve kayınpederi olan Tâceddin İbrâhim Bey 1443 yılında Sinop'ta öldü ve yerine büyük oğlu İsmâil geçti. Kemâleddin unvanıyla anılan İsmâil Bey zamanında bir iktidar buhranı ortaya çıktı. İsmâil Bey hükümdarlığının ilk yıllarında kardeşi Kızıl Ahmed'le uğraştı. Osmanlılar'a başvuran Kızıl Ahmed beylik için gerekli desteği alamadı, sadece Bolu sancağını elde edebildi. 1444 yılında İsmâil Bey II. Murad'a elçi ve hediyeler göndererek dostluğunu pekiştirdi. Ancak bu tarihteki ilk cülusunda II. Mehmed ve etrafındakilerin bu barışçı politikayı desteklemedikleri görülmektedir. II. Murad'ın idareyi tekrar ele almasından sonra ise Candaroğlu-Osmanlı münasebetleri tekrar dostça devam etti. 1450'de Dulkadiroğlu Süleyman Bey'in kızıyla evlenen Şehzade Mehmed'in düğününe gelenler arasında Candaroğlu İsmâil Bey de vardı. II. Mehmed'in kesin cülusundan sonra da dostluğu sürdüren İsmâil Bey İstanbul muhasarasında askerî yardımda bulunmuş, bir rivayete göre bizzat muhasaraya da katılmıştır (Chalkokondyles, I, 390-391).

İstanbul'un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed'in Anadolu birliği politika-



Candaroğulları'ndan Kötürüm Bayezid, oğlu İsfendiyar Bey ve torunu İbrâhim Bey'in sandukalarının bulunduğu türbenin içinden bir görünüş - Sinop

sından Candaroğulları Beyliği de etkilen- di. İsmâil Bey, müttefik bulmak için Trabzon-Rum imparatorunu aracı yaparak Batı hristiyan dünyası ile temasa geç- mişti. Nitekim 1460'ta Roma'ya giden elçiler arasında İsmâil Bey'in elçisi de vardı. Öte yandan Trabzon-Rum impa- ratörü, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Ha- san ve Karamanoğulları Beyliği kendi aralarında bir güç birliği oluşturmuşlar- dı. Fakat ertesi yıl Fâtiḥ Sultan Meh- med'in önce Kastamonu, sonra da Si- nop'u alarak Candaroğulları Beyliği'nin topraklarını ilhak etmesi üzerine bu te- şebbüsten bir sonuç alınamadı. Sinop'ta Fâtiḥ'in huzuruna çıkan İsmâil Bey Osmanlı padişahının iltifatına mazhar ol- du. İsmâil Bey'e Bursa civarındaki Yeni- şehir ve Yarhisar timarlarını tevcih eden Fâtiḥ, oğlu Hasan Bey'e de Bolu sanca- ğını verdi. Ancak kardeşi Kızıl Ahmed'in Uzun Hasan'a iltica etmesi üzerine Ana- dolu'da kalması mahzurlu görülen İs- mâil Bey Filibe'ye nakledildi ve 1479 yı- lında orada öldü. Filibe civarında mes- cid ve su yolları yaptıran İsmâil Bey za- manında ilim ve sanatta büyük ilerleme- ler olmuş, başta Kastamonu ve Sinop olmak üzere birçok yerde cami, mescid, han, hamam, çeşme gibi sosyal tesisler inşa edilmiştir.

İsmâil Bey'in yerine Candaroğulları'nın başına 1461 yılında Osmanlı hima- yesinde Kızıl Ahmed Bey geçti. Fakat bunun beyliği tamamen görünüşte kal- dı ve çok kısa sürdü. Çünkü Fâtiḥ Kızıl Ahmed'e Mora sancağını vererek Canda- roğulları Beyliği'ni kesin olarak ilhak et- ti. Ancak Kızıl Ahmed Mora'ya gitmeye- rek önce Karamanoğlu İbrâhîm Bey'e, sonra da Uzun Hasan'a sığındı. Fâtiḥ- Uzun Hasan rekabetinin gelişmesinde önemli rol oynayan Kızıl Ahmed, Otluk- beli Meydan Savaşı'nın çıkmasına sebep olanlardandır. Savaşın Osmanlılar lehine sonuçlanması üzerine Kızıl Ahmed bir süre daha Uzun Hasan'ın yanında kaldı ve II. Bayezid zamanında Osmanlı Dev- leti'ne iltica etti. Bundan sonraki haya- tı hakkında bilgi bulunmayan Kızıl Ah- med'in ölüm tarihi de belli değildir. Oğ- lu Mehmed Bey, II. Bayezid'in kızlarından biriyle evlendi. II. Selim ve III. Mu- rad dönemlerinin nüfuzlu şahsiyetlerin- den Şemsî Ahmed Paşa Mehmed Bey'in oğludur.

Dağlık bir alanda kurulan Candaroğul- ları Beyliği, Karamanoğulları'ndan son- ra Anadolu beyliklerinin en uzun ömür- lü olanıdır. Nüfusunun hemen tamamı

Türkmenler'den oluşan beylikte sosyal hayat köylü ve şehirlilerin hayatı olarak iki grupta ele alınabilir. Köylüler tarım ve hayvancılıkla uğraşırken şehirli nü- fus ticaret ve sanatla meşgul oluyordu.

Candaroğulları hükümdarlarının âlim- leri himaye etmesi, çeşitli eserlerin ka- leme alınmasına vesile olmuştur. Mah- mûd-ı Şîrâzî, *İntihâb-ı Süleymânî* adlı Farsça tasavvufî eserini I. Süleyman Pa- şa adına kaleme almıştır. *Cevâhirü'l- asdâf* adlı tefsir İsfendiyar Bey'in em- riyle yazılmış, *Maktel-i Hüseyin* adıyla yapılan *Meşnevî* tercümesi ise Kötürüm Bayezid adına çevrilmiştir. Sinoplu he- kim Mü'min b. Mukbil, *Kitâb-ı Miftâ- hu'n-nûr ve hazâinü's-sûrûr* adlı tıbbî dair Türkçe eserini İsfendiyar Bey adı- na yazmıştır. *Hulâsatü't-tıb*, İsfendiyar Bey'in oğlu Kasım adına Türkçe olarak yazılmış, *Mîracnâme* ise yine İsfendi- yar Bey'in oğlu Hızır adına tercüme edil- miştir. Ömer b. Ahmed *Risâle-i Mün-ci- ye* adlı Türkçe tecvidini İsmâil Bey'in emriyle kaleme alırken Yunus b. Halîl de *Mî'yârü'l-ahyâr ve'l-eşrâr* adlı Türk- çe eseri yine bu bey adına telif etmiştir. Bu arada bizzat İsmâil Bey'in *Hulviyyât-ı Şâhî* adıyla fıkha dair Türkçe bir eser yazdığı da belirtilmektedir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'n- de bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 670). İsmâil Bey ayrıca Niksarlı Muhyiddin Mehmed için yaptırdığı kütüphaneye 300 kitap vakfetmiştir.

Candaroğulları Beyliği iktisadî bakım- dan iyi bir mevkiye bulunuyordu. Çün- kü Karadeniz'in en iyi liman şehirlerin- den olan Sinop bu beyliğin elindeydi. Bu- rası hem ihracat limanı hem de gemi tersanesinin bulunduğu bir yerdi. Beyli- ğin en önemli ihraç maddelerini bakır ve demir teşkil ediyordu. Cins atları ve avcı kuşlarıyla da ünlü olan Kastamonu

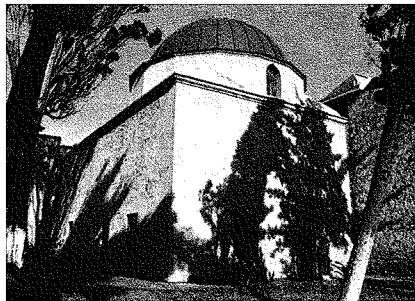
bu özelliğini Osmanlılar zamanında da korumuştur.

Candaroğulları devri mimari eserleri arasında, Kastamonu'da İbn Neccâr (Eli- güzel) Camii, Safranbolu'da Gazi Süley- man Paşa Camii, Sinop'ta Kötürüm Ba- yezid Camii ve sarayı ile İbrâhîm Bey ve oğlu İsmâil Bey'e ait Kastamonu'daki cami, medrese, kütüphane, mektep ve imaret zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

VGMA, nr. 580, s. 74, 214; nr. 581, s. 226, 376; nr. 582, s. 153, 225-228, 271; nr. 597, s. 98; *Kânunnâme*, Âtîf Efendi Ktp., nr. 1970, s. 75; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, s. 311; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Taeschner), s. 31-32, 39 vd., 40, 42; Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, I, 463; II, 934; İbn Battûta, *The Travels of Ibn Battuta* (trc. H. Gibb), London 1962, II, 460-468, 532; Nizâmeddin Şâmî, *Zafarnâme* (trc. Necati Lugal), Ankara 1957, s. 315 vd.; Mak- rîzî, *Kitâbü's-Sûlûk*, IV/1, s. 369; Yazıcızâde Ali, *Târîḥ-i Âl-i Selçûk*, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 279^a vd.; Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm* (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 296, 302, 387; Şerefeddin, *Zafarnâme*, Calcutta 1888, s. 85, 377-378, 467 vd.; İbn Tağrıberdî, *en-Nü- cümü'z-zâhire* (Popper), tür.yer.; Clavijo, *Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1933, I, 74-77, 90-91; G. Pachymeres, *Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Palaeolopis Libri* (ed. I. Becker), Bonn 1835, I, 316, 345, 389; Laoni- kos Chalkokondyles, *Laonici Chalcocondylae Atheniensis Historiarum Libri X* (ed. I. Becker), Bonn 1843, I, 37, 74, 390-391; Kritovoulos, *Târîḥ-i Sultân Mehmed Hân-ı Sâñî* (trc. Karo- lidi), İstanbul 1328, s. 146; *Önce Yazılmış Tarihî Takvimler* (nşr. Os- man Turan), Ankara 1954, s. 20 vd., 68; Du- kas, *Bizans Tarihi* (trc. VI. Mirmiroğlu), İstan- bul 1956, s. 148-149; Aşıkpaşazâde, *Târîḥ*, s. 72, 77, 80, 157; İbn Kemâl, *Tevârîḥ-i Âl-i Os- mân*, I, 61-63; VII, tür.yer.; Tursun Bey, *Târîḥ-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1330, s. 42 vd., 97-100; Oruç b. Âdil, *Tevârîḥ-i Âl-i Os- mân*, s. 24 vd.; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), I, 204-209, 294, 316-317; II, 527-529, 536, 740, 746, 754; Feridun Bey, *Münşeat*, I, 220; Mec- dî, *Şekâik Tercümesi*, s. 291; Hoca Sâdeddin, *Tâcû't-tevârîḥ*, I, 63, 94-115, 128, 284, 301-305, 315, 474-475; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l- ahbâr*, III, 29 vd.; 307, 377, 399-402; Uzunçar- şılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 121-147, 230; a.mlf., *Osmanlı Tarihi*, I, 393-394; W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen âge*, Leip- zig 1936, I, 551-553; Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1946, s. 68, 315 vd., 325; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 328-330, vakfiyeler kısmı, s. 268-277; Yaşar Yücel, *Çoban-oğulları Candar-oğulları Beylik- leri*, Ankara 1980, s. 53-181; P. Wittek, *Mente- şe Beyliği* (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 84-85, 89; Abdulkarim Abdulkadiroğlu, "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultânî Adlı Eseri Üzerine Notlar", *Türk Tarih ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler*, 19-21 Ekim 1988, Ankara 1989, s. 43-54; Ali, "Candaroğ- lu Hükümeti", *TOEM*, XIV/1 (1340), s. 1-24.

Candaroğulları Türbesi'nin dıştan görünüşü - Sinop



CANFEDÂ HATUN

(ö. 1009/1600 [?])

III. Murad zamanında
sarayın harem dairesinin
nüfuzlu kethüdâsı.

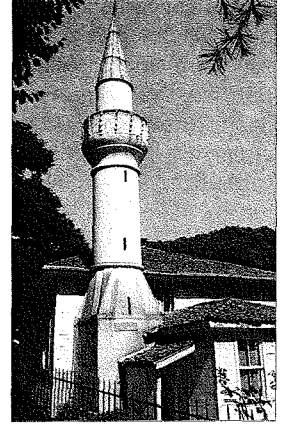
III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'ın câriyelerinden olup Kethüdâ Kadın olarak da anılan Canfedâ Hatun'un doğum ve ölüm tarihleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Önceleri Eski Saray'da hizmet ettikten sonra III. Murad zamanında kabiliyeti ve iyi huyu sayesinde ön plana çıkmış, Nurbânû Sultan'ın en gözde câriyesi ve sağ kolu haline gelmiştir. III. Murad'ın saltanatının başlarında haremde etkili ve birbirine rakip iki taraftan birini Nurbânû ve İsmihan Sultan ile Canfedâ Hatun, diğerini ise tek başına Haseki Safiye Sultan teşkil etmekteydi. Böylece bu dönemde Canfedâ Hatun sarayın dört güçlü kadının dan birisi durumundaydı. Harem-i Hümayun kethüdâsı mevkiine geldikten sonra da bütün haseki ve câriyelerin sorumlusu ve idarecisi oldu.

Nurbânû Sultan ölümü sırasında oğlu III. Murad'a kendisinden sonra her bakımdan Canfedâ Hatun'a güvenmesini söylemişti. Böylece Nurbânû Sultan'ın ölümünden sonra nüfuzu daha da artan Canfedâ Hatun kısa sürede Vâlide Safiye Sultan'ın da güvenini kazandı.

Canfedâ Hatun'u nüfuzunun zirvede olduğu bir dönemde rahatsız eden ve tenkit edilmesine sebep olan hususların başında, kardeşi Deli (Divane) İbrâhim Paşa'nın başarısız icraatı gelmekteydi. O sırada Diyarbekir beylerbeyi olarak vazife gören İbrâhim Paşa kötü idaresi yüzünden halkın şikâyetiyle görevinden alınmış ve hapsedilmişti. Canfedâ Hatun ise kardeşini takibe uğradığı dönemlerde yalnız bırakmamış, onun temize çıkması ve tekrar görevine iadesi için nüfuzunu kullanmaktan çekinmemiştir. Nitekim bütün başarısızlığına rağmen paşa, kız kardeşinin teşebbüsleri ve III. Murad'a sunduğu değerli hediyeler sayesinde görevine iade edilmiştir (Selânikî, I, 256, 351).

Canfedâ Hatun'un bundan başka birçok önemli hadisede de rol oynadığı bilinmektedir. 26 Ocak 1593'te yenici ve sipahiye masar* ulûfesinin dağıtılması sırasında paranın yetişmemesi yüzünden sipahilere eksik ödeme yapılması isyana sebep olmuştu. Âsiler Sadrazam Siyavuş Paşa ve Başdefterdar Emîr Paşa ile birlikte harem kethüdâsı Canfedâ Hatun'un da kendilerine teslim edilmesini istemişler, ancak uzun mücadelelerden sonra padişah ve saray halkının sert tutumu ile hadise yatıştırılmıştı (Selânikî, I, 302).

III. Murad'ın ölümünde (ö. 1595) geleceğe uygun olarak Vâlide Sultan dışındaki harem halkı Eski Saray'a nakledil-

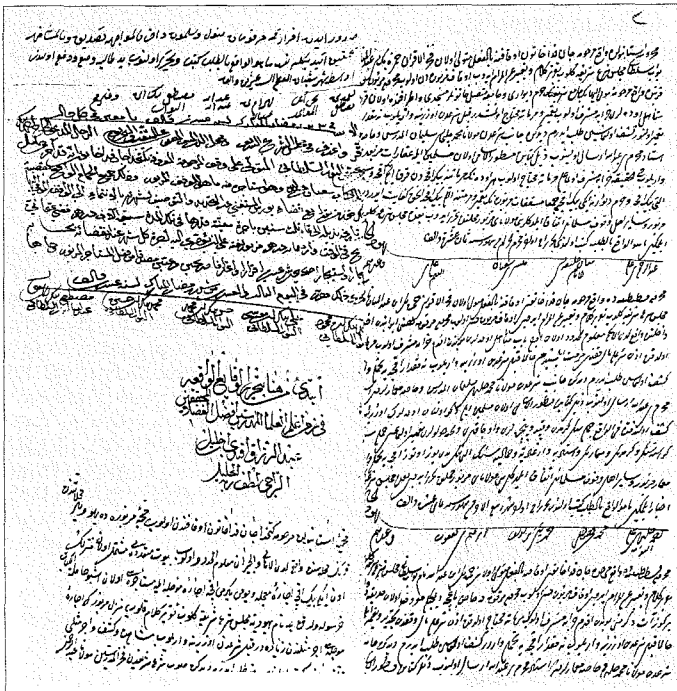


Akbaba
köyündeki
Canfedâ
Hatun
Camii -
Beykoz /
İstanbul

irken artık yaşlanan ve nüfuzu azalan Canfedâ Hatun da Selânikî'nin belirttiğine göre "Âh el-mevt el-firâk" diyerek hamallar ve arabalarla taşınan eşyası ile Eski Saray'a gitmiştir. Hayatının bundan sonraki döneminde Eski Saray'da oturan kızların gelin edilmesiyle uğraşan Canfedâ Hatun'a III. Mehmed günde 100 akçe ulûfe ile senede dört "kat" yıllık ve diğer bazı tahsisatlarda bulunmuştur. Cömertliğiyle tanınan Canfedâ Hatun'un bir ara para sıkıntısı çektiğini haber alan padişah ulûfesini 200 akçeye, yıllık tahsisatını da sekiz "kat"a çıkarmıştır (Âlî, vr. 500^a).

Canfedâ Hatun'un İstanbul ve çevresinde çeşitli hayır eserleri bulunmaktadır. İstanbul Karagümrük (Gümrükhane) semtinde Çukurbostan yakınında harap durumdaki bir mescidi ihya ederek cami haline getirmiş, ayrıca Saraçhane yakınında bir sebil yaptırmış, karşıdaki bir mescidi de tamir ettirmiştir. "Sâhib-i sebîl rûhuna içip de Fâtîha" (1002/1594) mısraı ile tarih düşürülen bu sebîl ile mescid için 2 milyon akçe sarfettiği kaydedilmektedir. Sebîlin açılışında 180 kıymetli serâser, atlas ve kemhâ dağıtılmıştır (Âlî, vr. 500^b). Canfedâ Hatun'un Beykoz Akbaba'da ve başka yerlerde de çeşitli hayratı mevcuttur.

Dirayetli bir insan olan, aynı zamanda dindarlığı ile de tanınan Canfedâ Hatun zaman zaman sahip olduğu nüfuz ve iktidardan faydalanmış ve pek çok hadisede rol oynamıştır. Ancak bazı eserlerde onun Vâlide Nurbânû ve Safiye sultanların rüşvet ve hediye aracı olduğundan söz edilmesi ağır bir ithamdır. Nitekim devrinin bütün devlet erkânını çeşitli vesilelerle ağır bir dille tenkit eden Gelibolulu Âlî, Canfedâ Hatun'dan büyük bir sityaşıle bahsetmektedir.



Canfedâ
Hatun
evkafının
sicil kavitânı
(İstanbul
Şer'iyye
Sicilleri
Arşivi,
nr. 4, s. 2)

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Mahkemesi Sicilleri, İstanbul Şer'iy-ye Sicilleri Arşivi, nr. 4, s. 2; *Âlî, Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TV, nr. 5959, vr. 499-500; *Selânikî, Târih* (İpşirli), I, 247, 256, 302, 351; II, 436; *Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârih*, s. 132; a.mlf., *Hadîkatü'l-cevâmi'*, II, 150; *Tanışık, İstanbul Çeşmeleri*, I, 206-207; *Danışmend, Kronoloji*, III, 3, 71, 125, 145; *Tahsin Öz, İstanbul Camileri*, Ankara 1962, I, 88; *TA*, IX, 324; *R. Ekrem Koçu, "Canfeda Hatun", İst. A*, VI, 3370.



MEHMET İPŞİRLİ

CANIKLİ HACI ALİ PAŞA AİLESİ

Osmanlılar'da bir âyan ailesi.

Ailenin kurucusu olan Canikli Hacı Ali Paşa 1133'te (1720-21) İstanbul'da doğdu. Dergâh-ı âlî kapıcıbaşlarından Fatsalı Ahmed Ağa'nın küçük oğludur. Çocukluğu İstanbul'da geçti. Daha sonra Canik'e gitti. Babasının Terme ve Fatsa çevresinde yaptığı zulümler yüzünden 1741 yılı Ağustosunda onunla birlikte Ankara'ya sürüldü. 1748'de babasının ölümünden bir süre sonra ağabeyi Süleyman (Paşa) ile birlikte tekrar Canik'e döndü.

1762 yılında Gürcistan'da çıkan ayaklanma üzerine bu isyanı bastırmakla görevlendirilen Çıldır Valisi Hasan Paşa'ya yardım etmesi emredildi. Hasan Paşa ile isyan bölgesine gidip bir kısım kaleleri yeniden Osmanlı idaresine bağlaması üzerine, Canik **mukātaa**'sı yüzünden mücadele halinde olduğu ağabeyi Süleyman Paşa'nın kendisini gözden düşürme gayretlerine rağmen, Bâbü'lî'nin güvenini kazanarak Canik muhassılı olmayı başardı (1762). Daha sonra hacca giden Ali Bey döndükten sonra sosyal yönden bölgede nüfuzunu daha da artırdı.

1768 yılında başlayan Osmanlı - Rus savaşına katıldı. 1769 Ekiminde Hotin tarafına gönderildi; bir ara düşmana esir düşme tehlikesiyle karşılaştı. Daha sonra izin alıp yeniden Canik'e döndü. Samsun ve Amasya çevresini eşkiyadan temizledi. Rakiplerinin bir kısmını bertaraf etti, diğer bir kısmını da kendine bağlamayı başardı. Bu gelişmeler üzerine 30 Mayıs 1772 tarihinde kendisine Amasya sancağı **mâlikâne*** olarak verildi, ardından da Tokat sancağı voyvodalığı bağlandı. Bu arada kapıcıbaşılık unvanını aldı. Eski Kırım Hanı Devlet Giray'ın tavsiyesi üzerine vezirlikle Kırım seraskerliğine getirildiği 1773 yılının Aralık ayın-

da kendisine "bervech-i mâlikâne" Trabzon sancağı verildi. 21 Temmuz 1774'te Rusya ile Küçük Kaynarca Antlaşması imzalanınca Kırım'dan geri döndü.

Ali Paşa, 1775 yılında İran ile münasebetlerin bozulması üzerine başlayan savaşta ve sonraki siyasi gelişmelerde devletin kendisine muhtaç olmasını fırsat bildi ve aile fertlerine önemli tevcihlerin yapılmasını sağladı. Nitekim 3 Aralık 1776 tarihinde Trabzon ve Erzurum eyaletleri uhdesinde olduğu halde Kars seraskerliğine tayin edildi. Bu arada büyük oğlu Battal Hüseyin Bey'e mâlikâne suretiyle Karahisâr-ı Şarkî (Şebinkarahisar) hassı voyvodalığı verildi. Böylece Canik çevresinde ailece gücünü arttırmaya ve yaymaya başladı.

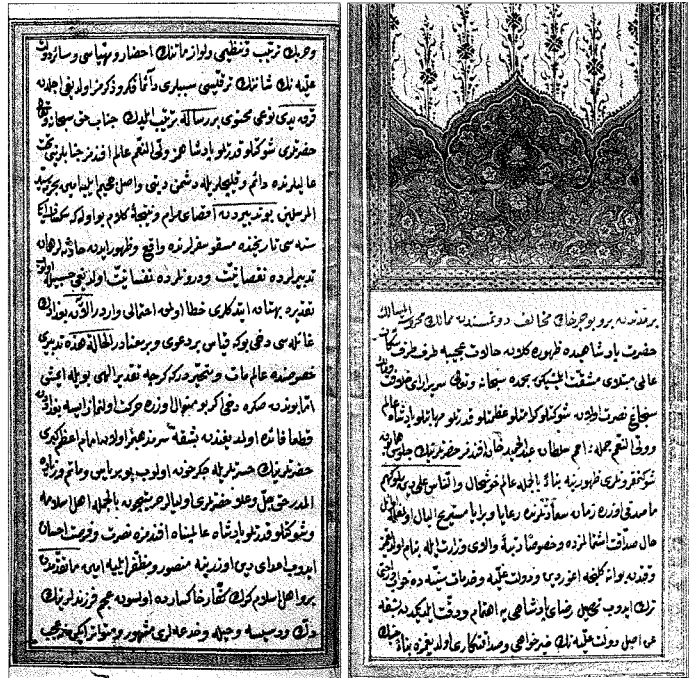
1777 yılı sonunda Sivas ile Trabzon valisi ve Canik muhassılı olarak görünen Ali Paşa Kırım'da çıkan karışıklıklar üzerine ikinci defa Kırım seraskerliğine tayin edildi. Bu arada kendisine mâlikâne olarak Kastamonu sancağı verildi. Ardından 1778 yılında tekrar Erzurum valiliğine getirilirken üzerinden alınan Sivas valiliği de vezirlikle henüz on sekiz yaşında bulunan küçük oğlu Mikdad Ahmed Bey'e tevcih edildi. Bu oğluna ayrıca Soğucak muhafızlığı da verildi. Büyük oğlu Battal Hüseyin Bey ise kapıcıbaşılık unvanını elde etti. Aynı yıl içinde yeğeni Mehmed Bey de (Süleyman Paşa'nın oğlu) mîr-i mîrânîlık Çorum sancağının idaresini ele aldı. Bütün bu tevcihler karşılığında Bâbü'lî kendisinden

40.000 asker hazırlayıp Kırım üzerine gitmesini istedi. Paşa istenilenden daha az sayıda asker toplayıp deniz yoluyla Sivastopol önlerine kadar gittiye de savaş yapmadan geri döndü. Bunun üzerine Bâbü'lî, Kırım seferi sırasında gerekli sayıda asker toplayamaması, sefere geç katılması, Kırım'da vazifesini lâ-yıkıyla yapmaması, halka eziyet edip servetini haksız bir biçimde arttırması ve Bozok sancağı mutasarrıfı Çapanoğlu (Cebbarzâde) Mustafa Bey ile bozuşması gibi sebeplerle Canikli Hacı Ali Paşa'yı ortadan kaldırmaya karar verdi.

Canikliler'in Karadeniz kıyılarından Anadolu'nun iç bölgelerine doğru nüfuzlarını yaymaları, Orta Anadolu'nun güçlü hânedanlarından Çapanoğulları ve onların temsilcisi Mustafa Bey'in aleyhine bir gelişme idi. İki aile arasında bu husustaki rekabetin ilk izlerine 1772 yılında Amasya'nın, ardından da Sivas'ın Canikliler'e verilmesi sırasında rastlanır. Buraları kendi nüfuz alanı olarak gören Çapanoğlu Mustafa Bey, İran ve Kırım seraskerlikleri sırasında rakibi Canikli Hacı Ali Paşa'nın istemiş olduğu yardımları yapmayarak onun Bâbü'lî'nin gözünden düşmesine çalışmıştı.

Ali Paşa'nın son Kırım seferindeki başarısızlığı İstanbul'da memnuniyetsizlik doğurduğu gibi kendisine tâbi topraklarda da huzursuzluğa sebebiyet verdi. Nitekim Mikdad Ahmed Paşa'nın baskısına dayanamayan Amasya âyanları 1778 yılı sonlarında Çapanoğlu Mustafa Bey'e

Canikli
Hacı Ali
Paşa'nın
Tedâbirü'l-
gazavât
adlı risâlesinin
ilk iki sayfası
(İÜ Ktp.,
nr. 6999)



sığınmışlardı. Bunun üzerine Bâbiâli 1779 yılı başlarında bu paşayı Sivas valiliğinden uzaklaştırarak Trabzon'a nakletti ve haksız yere el koyduğu malları ve emlâki de sahiplerine geri vermesini emretti.

Çapanoğlu Mustafa Bey bu durumdan faydalanarak 1779 yılı ortalarında Mikdad Ahmed Paşa'ya Bâbiâli'nin emrine uyması hakkında bir yazı gönderdi. Vezir unvanına sahip bir paşa olarak Mikdad Ahmed, mîrâhûr-ı sâni unvanıyla sancak mutasarrıfı olan ve kendisinden aşağı derecede bir idarî mevkide bulunan Çapanoğlu'nun müdahalesine sert tepki göstererek onun topraklarına saldırdı. Çıkan çatışmayı oğlunun kaybetmesi ve Amasya'nın Çapanoğlu Mustafa Bey'in eline geçmesi üzerine Ali Paşa devreye girdi. Paşa İstanbul'a başvurarak Çapanoğlu'nun idam edilmesini, aksi halde kendisinin onu cezalandıracağını bildirdi.

Bâbiâli iki aile arasındaki bu mücadelede Çapanoğulları'nın yanında yer aldı. Çapanoğlu Mustafa Bey'in kuvvetleri karşısında birliklerinin tutunamaması üzerine Canikli Hacı Ali Paşa ve oğlu Battal Hüseyin Bey Kırım'a kaçtılar. Her ikisinin de rütbe ve unvanları geri alınıp malları ve eşyaları İstanbul'a gönderildi. Kırım'a kaçmasından ötürü Ali Paşa ve oğlu hakkında yazılan belgelerde "firarı" ve "hain" sıfatları bulunmaktadır. Diğer oğlu Mikdad Ahmed Paşa ise Bursa'da gözaltına alındı.

Kırım'da iki yıl kadar kalan Ali Paşa İstanbul'da taraftarı bulunan bazı vezirlerin telkinleri üzerine affedildi. Trabzon'un kendisine, Erzurum'un da oğlu Mikdad Ahmed Paşa'ya verilmesi için I. Abdülhamid'e başvurdu. Kırım Hanı Şâhin Giray da aynı konuda aracılık yaptı. Sivas Valisi İzzet Mehmed Paşa'nın, Canik ve çevresinde Çapanoğulları lehine bozulan dengeyi tekrar istikrarlı bir duruma sokmak için, 20 Şubat 1781 tarihinde ikinci defa sadârete getirilmesinden kısa bir süre sonra aynı yılın eylül ayında Canikliler affedildi.

Ailenin reisi Canikli Hacı Ali Paşa'ya vezirlikle Trabzon eyaleti verilip mâlikaneleri iade edildi. Küçük oğlu Mikdad Ahmed Paşa'ya da Erzurum valiliği ile arpalık olarak Amasya sancağı tevcih edildi. Böylece Caniklilerle Çapanoğulları yeniden komşu duruma geldiler. İki aile arasında gizlice de olsa geçimsizlik ve düşmanlık tekrar başladı. Ancak bu defa Canikli Hacı Ali Paşa daha temkinli davrandı. Önce güçlü ve tehlikeli rakibi-

nin kölelerinden bazılarını elde etti. Bu köleler vasıtasıyla 1782 yılının Nisan ayında Çapanoğlu Mustafa Bey'i öldürttü.

1782 yılında Kırım'da karışıklıkların başlaması üzerine Bâbiâli, oranın durumunu bilen Canikli Hacı Ali Paşa'dan Rusya ve Kırım hakkında birkaç defa görüş ve rapor istedi. Paşa iyice hazırlanılmadan sefere çıkılmaması yolunda ve Şâhin Giray lehinde görüş bildirdi. Ancak daha sonra Şâhin Giray'ın Rusya ile anlaşması ve Kırım'ın Rusya'ya katılması üzerine I. Abdülhamid Canikli Hacı Ali Paşa'nın ortadan kaldırılmasını istediysede de Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa ile Halil Hamid Paşa padişahı bu karardan vazgeçirdiler.

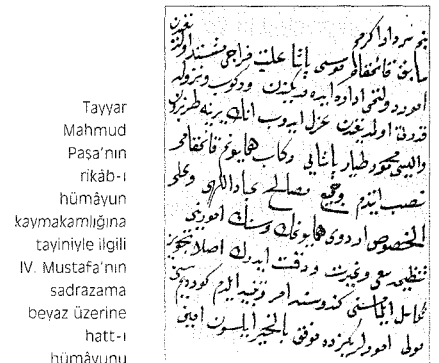
Canikli Hacı Ali Paşa'nın son yıllarında oğlu Mikdad Ahmed Paşa, 1782 yılının Ağustos ayında Çorum sancağı mutasarrıflığına, Aralık ayında da Konya (Karaman) valiliğine tayin edildi. 9 Ağustos 1784 tarihinde babasının Gürcistan'daki karışıklıklara son vermekle görevlendirilerek Erzurum valiliğine getirilmesi üzerine ondan boşalan Trabzon valiliğine ikinci defa tayin edildi. 12 Mart 1785 günü de Cerde başbuğluğuyla Trablusşam ve 14 Haziran 1785'te de Sivas valisi oldu. Çerkez kabilelerinin Osmanlı Devleti'nin yanında birleşmelerini sağlamaya ve Gürcü hanlarını itaat altına almaya çalışan Canikli Hacı Ali Paşa, bu son görev yeri olan Erzurum'da 1785 yılı ortalarında öldü. Bâbiâli onun ölümü üzerine 2 Temmuz 1785'te büyük oğlu Kapıcıbaşı Battal Hüseyin Bey'i vezirlikle Erzurum beylerbeyiliğine ve şark seraskerliğine tayin etti. 1 Temmuz 1786'da Trabzon'u da onun idaresine verdi. Battal Hüseyin Bey daha sonra kargaşa içindeki Suriye bölgesinde asayiş sağlamaya görevlendirildi. Bunun üzerine kendisine 24 Eylül 1786 tarihinde önce Halep eyaleti, ardından da aynı yılın Kasım ayında Şam valiliği ve ayrıca hac emirliği verildi. Bâbiâli Ali Paşa'nın küçük oğlu Mikdad Ahmed Paşa'ya ise Çapanoğulları ile iyi geçinememesi üzerine 20 Kasım 1785'te Sivas valiliğinden alıp Diyarbekir'e gönderdi. Daha sonra sırasıyla 1 Temmuz 1786'da tekrar Konya eyaletine, 3 Şubat 1786'da Sinop'u da muhafazası şartıyla ikinci defa Sivas valiliğine getirdi.

1787-1792 Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşı sırasındaki gelişmeler Canikli ailesi için tam bir yıkım oldu. Bu dönemde Caniklizâdeler'in verilen görevleri za-

manında yerine getirmemeleri, gayretsizlikleri ve halka karşı yaptıkları zulümler aile fertlerinin büyük darbeler yemesine yol açtı. Mikdad Ahmed Paşa 1787'de önce Halep, sonra Diyarbekir valiliğine, ardından da Boğdan başbuğluğuna getirildi. Yaş tarafındaki savaşlarda başarısızlığının görülmesi üzerine görevinden alındı. 1790 yılında bir ara sürücü olan paşa yine istenilen başarıyı gösteremeyince Filibe'ye gönderildi.

Battal Hüseyin Paşa ise 1788 senesinde önce Trabzon valiliğine getirildi, sonra da Anapa üzerine gönderildiyse de görev yerine gitmedi. Ertesi yıl emir tekrarlanınca bu defa Anapa'ya kendisinden istenilmiş olan 10.000 kişilik kuvvet yerine birkaç yüz kişilik bir birlikle gitti. Ciddi bir çatışmaya girmediği Ruslar'a 1790 yılı Ekim ayında yenildi ve esir düştü. Bunun üzerine Anapa seraskerliğine babasının kethüdâsı olan Erzurum ve Trabzon Valisi Sarı Abdullah Paşa getirildi. O da cepheye gitme konusunda işi ağırdan alınca 1791'de Anapa Ruslar'ın eline geçti. Bu duruma çok içerleyen genç padişah III. Selim, 1792 yılında Sarı Abdullah Paşa ile beraber bölgede kargaşa çıkmasına sebep olan Battal Hüseyin Paşa'nın oğlu Canik muhasıslı ve Şarkıkarahisar voyvodası Hayreddin Râgıp Paşa'yı ve Filibe'de sürgünde bulunan kardeşi Mikdad Ahmed Paşa'yı idam ettirdi. Kesik başı Karacaahmet'e gömülen Mikdad Ahmed Paşa'nın oğlu Hasan'ı da Seddülbahir'e gönderdi. Canikli Hacı Ali Paşazâdeler'in emlâk ve eşyaları müsadere edildi.

Canikli Hacı Ali Paşa'nın hayatta kalan tek oğlu Battal Hüseyin Paşa, oğlu Tayyar Mahmud Bey ile beraber dokuz yıl kadar esaret hayatı yaşadı. Bulunduğu şehir Battalpaşinsk diye anıldı. Paşa 1799 yılının Mart ayı sonlarında Rus çarı I. Pavel'in de ricası üzerine affedilerek vezirlikle Trabzon valiliğine tayin edildi.



oğluna da Canik ve Amasya sancakları verildi. Daha sonra Trabzon eyaletini oğluna terkederek Canik sancağını alıp Erzurum valisi olan Battal Hüseyin Paşa 1801 yılının Mart ayında öldü. Üzerinde mülkane olarak bulunan Canik sancağı da 23 Ekim 1800 tarihinde Rumeli'deki dağlı eşkiyasına karşı gönderilen Tayyar Mahmud Paşa'ya bırakılmıştı.

Tayyar Mahmud Paşa ailenin reisi olunca gerek Bâbüli'ye gerekse çevredeki âyanlara karşı uyumsuz ve geçimsiz davranışlarda bulundu. Bu durum karşısında Trabzon'dan uzaklaştırılarak önce Diyarbakır, sonra da Erzurum valiliklerine gönderildi. Ardından ikinci defa Trabzon valisi ve Canik muhassılı oldu. 1803 yılında Bâbüli'den Sivas valiliğini isteyecek kadar ileri gitti. III. Selim bu talebi reddettiği gibi paşanın Rus casusları ile irtibat kurmasından endişeye kapılarak onu Karadeniz kıyısında durdurmaya ve Anadolu içlerine doğru ilerlemesine engel olmaya karar verdi.

Diğer taraftan Canikli ailesinin can düşmanı olan Çapanoğulları ailesinin reisi Bozok sancağı mutasarrıfı Süleyman Bey ise Sultan III. Selim ve Bâbüli ile uyum içinde bulunmaya gayret ediyordu. Nitekim hükümet 1805 yılının Şubat ayında Nizâm-ı Cedîd ordusunu Amasya'da yaymak şartıyla buranın idaresini de Çapanoğlu Süleyman Bey'e verdi. Bir buçuk ay kadar sonra da daha önce Tayyar Mahmud Paşa'ya verilmeyen Sivas valiliği vezirlikle rakibinin çocuklarından Mehmed Celâleddin Bey'e tevcih edildi. Bu gelişmeler Tayyar Mahmud Paşa'nın padişah, Bâbüli ve Çapanoğulları'na karşı hareketlerini sertleştirme-sine yol açtı.

Amasya ve Sivas bölgelerinin 1770'lerde Canikliler'in idaresine verilmesi Çapanoğulları'nın şiddetli tepkisine sebep olmuştu. Şimdi de bu yerlerin Çapanoğulları'nın yönetimine girmesi Canikliler'in rekabetini tahrik etti. 1804 yılından itibaren ikinci defa vali bulunduğu Trabzon'dan Canik sancağına gelen Tayyar Mahmud Paşa kuvvet toplamaya başladı. Bunun üzerine Bâbüli, Rumeli'deki dağlı eşkiyası ile Sırp âsilerinin faaliyetlerini göz önünde tutarak Anadolu'da yeni bir çatışmanın çıkmasını önlemek için Amasya sancağını Çapanoğlu Süleyman Bey'den geri alıp İstanbul'dan gönderdiği birine verdi.

Alınan tedbire rağmen Tayyar Mahmud Paşa hareketine son vermedi. Aralarında Şehzade Mustafa'nın da (IV. Mus-

tafa) bulunduğu İstanbul'daki Nizâm-ı Cedîd düşmanlarının kışkırtmalarına kapılarak kuvvet toplamayı sürdürdü. Yeni ordunun malî kaynağı olan irâd-ı cedîdi kaldıracağını ilân etti. Ardından Nizâm-ı Cedîd'i savunan Çapanoğulları'nın topraklarına saldırarak Tokat ve Zile'yi ele geçirdi. Bâbüli'ye karşı hareketlerinde Rusya'dan para ve silâh yardımı aldığı öne sürülen Tayyar Mahmud Paşa üzerinde bulunan Trabzon eyaletiyle Canik ve Şarkıkarahisar sancakları 27 Mayıs 1805 günü geri alındı. Erzurum Valisi Yüsf Ziya Paşa da bu âsiyi ortadan kaldırmakla görevlendirildi.

Durumun ciddiyetini kavrayan Tayyar Mahmud Paşa 3 Temmuz 1805'te hükûmete başvurarak affını ve Nizâm-ı Cedîd askeri yetiştirmek üzere Trabzon valiliğine ilâve olarak Sivas eyaletiyle Kastamonu sancağının kendisine verilmesini istedi. Fakat Bâbüli kendisini afffetmedi. Tayyar Mahmud Paşa çıkan çatışmalarda hükûmet kuvvetlerine mağlûp oldu ve Sohum Kalesi'ne sığındı. Buradan yaptığı kışkırtmalarla Samsun ve Trabzon bölgelerinde karışıklıklar çıkarttıysa da bir sonuç elde edemedi. Bu arada yeğeni Hasan yakalanıp idam edildi. Hükûmetin isyancılara karşı takındığı kararlı tutum üzerine daha önce dedesi ve babasının yaptığı gibi 1806 yılı yazında Kırım'a kaçmak zorunda kaldı.

1807 yılının Mayıs ayı sonlarında İstanbul'da patlak veren Kabakçı Mustafa İsyanı ile önce Nizâm-ı Cedîd'in ortadan kaldırılışı, ardından da III. Selim'in yerine IV. Mustafa'nın tahta çıkarılışı Tayyar Mahmud Paşa için sevindirici bir gelişme oldu. Gerçekten de paşa yeni padişah tarafından affedilerek 20 Ekim 1807 günü bir Rus gemisiyle İstanbul'a döndü. Kendisine derhal Trabzon valiliği ile Canik ve Şarkıkarahisar sancakları verildi. Ekim ayı sonlarında da sadâret kaymakamlığına getirildi. Bu Caniklioğulları'nın devlet yönetiminde ulaştığı en yüksek makam oldu.

Tayyar Mahmud Paşa'nın bu âni yükselişi ve rakiplerinden intikam almaya çalışması düşmanlarını harekete geçirdi. Onun Şeyhülislâm Şerifzâde Seyyid Mehmed Atâullah Efendi ile geçinememesi ve Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'ya rakip olması, ayrıca III. Selim'in idamını önlemeye çalışan Rusçuk yârani ile olan münasebetleri, 11 Mart 1808'de azledilip Dimetoka'ya sürülmesine yol açtı. Birkaç gün sonra da vezirliği kaldırıl-

dı ve Hacıoğlupazarı'na gönderildi. Burada sadrazama dargın olan Alemdar Mustafa Paşa ile görüştü ve onun telki- niyle Varna muhafızlığına tayin edildi.

1808 yılının Temmuz ayında Alemdar Mustafa Paşa'nın gayretleriyle IV. Mustafa'nın yerine II. Mahmud tahta çıkınca Tayyar Mahmud Paşa'nın kaderi değişti ve bu merkezîyetçi padişah zamanında idam edildi. Onun katli ile Canikli ailesinin Kuzeydoğu Anadolu dolaylarında, XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren kesintilerle de olsa süregelen hâkimiyeti sona ermiş oldu.

Ailenin kurucusu olan ve basiretli, muktedir bir kimse olarak tanınan Canikli Hacı Ali Paşa, döneminin vali ve kumandanlarından farklı bir biçimde bir aydın zorba yönetici olarak dikkati çekmektedir. Bu hususu, onun 1774 yılında Kırım'dan döndükten sonra kaleme almaya başladığı ve 25 Kasım 1776 tarihinde bitirdiği *Tedâbirü'l-gazavat* adlı risâlesi de ispat etmektedir. *Tedbir-i Cedîd-i Nâdir* ve *Tedbir-i Nâdir* adlarıyla da anılan ve âdeta bir nasihatnâme özelliği taşıyan bu eserinde Hacı Ali Paşa III. Mustafa ve I. Abdülhamid dönemi olaylarını ve müesseselerini tenkit etmekte, işlenen hataları gözler önüne sermektedir. Ayrıca bozuklukların düzeltilmesi hususunda ne gibi tedbirler alınması gerektiğini de açıklamakta, sosyal, ekonomik, idarî ve askerî konulara temas etmekte ve arazi sistemiyle askerlik düzeninin ıslahını savunmaktadır. Bu eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde üçer, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki, Türk Tarih Kurumu, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Sofya'daki Oriental Department of the Cyril and Methodius National kütüphaneleriyle Uppsala'daki bir kütüphanede birer adet olmak üzere on iki nüshası mevcuttur. Eser Yücel Özkaya tarafından yayımlanmıştır (*TAD*, VII/12-13, s. 119-191). Kalemi kuvvetli Osmanlı valilerinden biri olan Canikli Hacı Ali Paşa'nın torunlarından Hayreddin Râgıb ve Tayyar Mahmud paşaların ikisi de şairdi.

Canikli Hacı Ali Paşa görev yaptığı bölgelerin imar ve inşasıyla da meşgul olmuş bir devlet adamıdır. Soğucak ve Anapa'da bu alanda faaliyetlerde bulunmuştur. Oğulları Battal Hüseyin Paşa'nın Şarkıkarahisar dolaylarında, Mikdad Ahmed Paşa'nın ise Amasya ve çevresinde vakıfları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Ali Emîrî-III. Mustafa, nr. 28.970; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 575, 1164, 1677, 1923, 15.485; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3005, BA, *Erzurum Ahkâm Defteri*, nr. 6, s. 31, 98, 144, 162, 192; [Canikli] el-Hâc Ali Paşa, *Tedbir-i Cedîd-i Nâdir* (nşr. Yücel Özkaya), TAD, VII/12-13, s. 119-191; Vâsîf, *Târih* (İlgürel), s. 154-155, 185, 189, 211, 219, 221-224, 248-249, 259, 263, 264, 277-278, 298, 353, 367, 370, 379; Cevdet, *Târih*, II, 130-131, 171-172; III, 144-146; IV, 29; V, 133 vd., 254-256; VI, 319; VII, 95-97, 177; VIII, 218-219, 284-285, 333; *Sicill-i Osmanî*, II, 217-218, 317; III, 83-84, 258-259, 548-549; IV, 506; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 436, 439, 447-452, 460-461, 510, 537, 582-584, 606, 609-611, 612; IV/2, s. 31, 32, 33; a.mlf., *Meşhur Rumeli Ayanlarından Tirsinlikli İsmail ve Yülek Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*, İstanbul 1942, s. 89-94; Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları (Nizam-ı Cedid) 1789-1807*, Ankara 1946, s. 55-56; Halis Turgut Cınoğlu, *Osmanlı Zamanında Tokat*, Tokat 1950, s. 67-69; J. S. Shaw, *Between Old and New the Ottoman Empire Under Sultan Selim III: 1789-1807*, Cambridge-Massachusetts 1971, s. 58-59, 215-217, 283-285, 304, 312-313, 367, 398-399, 400; Yuzo Nagata, *Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Âyanlık Müessesesi*, Tokyo 1976, s. 25, 26, 76; A. W. Fisher, *The Crimean Tatars*, California 1978, s. 61, 65, 85; Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları*, Ankara 1983, s. 70-73, 127; a.mlf., "Canikli Ali Paşa", *TTK Belleten*, XXXVI/144 (1972), s. 483-525; Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du Waqf au XVIII^e siècle en Turquie étudesocio-historique*, Ankara 1990, s. 91, 96, 122, 333; B. A. Cvetkova, "To the Prehistory of the Tanzimat (An Unknown Ottoman Political Treatise of the 18th Century)", *EH*, VII, 133-146; Özcan Mert, *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları*, Ankara 1980, s. 40-45, 46-47, 49, 50, 51, 52-53, 55-62; J. H. Mordtmann, "Derebeyler", *IA*, III, 540; B. Lewis, "Djânîkî Hâdjîdji 'Ali Paşa", *EI²* (İng.), II, 446-447.



ÖZCAN MERT

CANİLER

(bk. CANOĞULLARI).

CANOĞULLARI

1599-1785 yılları arasında
Buhara ve civarında hüküm süren
bir Türk-İslâm hânedanı.

Canîler olarak da anılan hânedan, adını kurucusu Bâkî Muhammed'in babası Can Muhammed'den alır. Canoğulları'na, Volga nehri kıyısındaki anayurtları Astarhan (Hacı Tarhan) şehrinde dolayı Astarhanlılar denildiği gibi ataları Cuci'nin oğlu Toga Timur'a nisbetle Toga Timurular da denilmektedir.

Ruslar 963'te (1556) Astarhan'ı istilâ edip kendi topraklarına katınca Astarhan Hükümdarı Yâr Muhammed ile oğlu

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

Can Muhammed Hârizm üzerinden Buhara'ya kaçarak Şeybânî Hükümdarı İskender Han'a sığındılar. Can Muhammed burada İskender Han'ın kızı Zehra ile evlendi. Can Muhammed'in kayınbiraderi olan Şeybânî Hükümdarı II. Abdullah Han'ın 1598'de ölümü üzerine yerine geçen oğlu Abdülmü'min Semerkant'a gelerek biatları kabul etti (Şubat 1598).

Abdülmü'min, Can Muhammed'in askerî ve idarî mevkilerde görev almış olan çocuklarını kendine rakip görerek bertaraf etmeye kalkıştı. Can Muhammed'i hapsediği gibi dedeleri Yâr Muhammed'i de Belh dışına sürdü. Can Muhammed'in büyük oğlu Din Muhammed, Abdülmü'min'e biat etmeyi redderek Horasan'ı ele geçirmeye çalıştı. Abdülmü'min aynı yılın haziran ayında Taşkent'ten dönerken öldürülünce Mâverâünnehir ve Belh'te Şeybânî hâkimiyeti sona erdi. Abdullah Han'ın akrabalarından Pîr Muhammed'in Belh'te, Abdülemîn'in de Buhara'da hüküm sürmesine rağmen ülkenin batıdaki toprakları Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas tarafından istilâ edilirken doğusu da Kazaklar'ın tehdidine mâruz kaldı. Şeybânîler'in bu çöküş döneminde Bâkî Muhammed ve kardeşleri Horasan, Kûhistan ve Sîstan'da çok geniş bir alanda kontrolü ele geçirmek için seferber oldular. Bu sırada Herat valisi, Şah I. Abbas'ın Horasan üzerine yürüdüğünü görünce kapılarını Din Muhammed'e açtı ve ona Şeybânî tahtını teklif etti. O da Herat'a yerleşerek bütün Mâverâünnehir'e sahip olmak için Horasan'ı kontrol altında tutmaya çalıştı. Ancak Din Muhammed Pulisâlâr Savaşında Safevîler'e yenildi (7 Muharrem 1007/10 Ağustos 1598) ve savaşta aldığı yara sebebiyle bir süre sonra öldü. Bütün Horasan İran'ın hâkimiyetine geçti. Yâr Muhammed ile bütün akrabaları Meymene şehrine kaçarak II. Pîr Muhammed'in hanlığı süresince burada kaldılar. Bu gelişmeler üzerine ümitler Bâkî Muhammed'e bağlandı. Bâkî Muhammed, son Şeybânî Hükümdarı Pîr Muhammed'i destekleyerek Buhara'yı muhasara etmekte olan Kazak kuvvetlerini geri çekilmeye mecbur edince kendisine Semerkant valiliği verildi. Ancak 1598 sonbaharı ve 1599 kışında Buhara'da bazı karışıklıklar çıktı. Pîr Muhammed emirlerini tasfiye etmeye kalkışınca Bâkî Muhammed'in müdahalesiyle karşılaştı ve yapılan savaşta Pîr Muhammed'e bağlı kuvvetler bozguna uğrattıldı, kendisi de sefer sırasında öldü.

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Canoğulları ailesi 1599 baharında Mâverâünnehir'de ilk kurultayı topladı. Ailenin en yaşlı siması Yâr Muhammed hanlık teklifini kabul etmeyince bu görevi oğlu Can Muhammed üstlendi ve Buhara-Semerkant arasındaki topraklar hânedan mensupları arasında paylaşıldı. "Sultân-ı sürî" (ismen hükümdar) Can Muhammed Semerkant'ta hüküm sürdü. Ailenin en güçlü siması ve Canoğulları hânedanının kurucusu kabul edilen "sultân-ı ma'nevî" (gerçek hükümdar) Bâkî Muhammed ise iktâ'ı olan Buhara'da kalıp devlet idaresiyle ilgili politikalar geliştirdi ve idarî reform için hazırlıklar yaptı.

Can Muhammed 1603 sonbaharında ölünce babası Yâr Muhammed hanlık teklifini yine kabul etmedi. Bunun üzerine Bâkî Muhammed han unvanıyla hânedanın başına getirildi (12 Cemâziyelâhîr 1012/17 Kasım 1603). Buhara'yı başşehir yaptı ve iktâ'nı Semerkant'da içine alacak şekilde genişleterek zamanının büyük bir bölümünü burada geçirdi. Bu sırada Âl-i Barak'tan (Suyunc) Kildî Sultan Muhammed, Canoğulları'nın topraklarına saldırdı. Şâhrûhiye yakınlarında meydana gelen savaşı kaybeden Bâkî Muhammed Buhara'ya çekildi. Kildî Sultan Muhammed Semerkant'ı bir süre muhasara ettikten sonra Taşkent'e döndü. Bazı idarî reformlar da gerçekleştiren Bâkî Muhammed 1013 (1605) veya 1014 (1606) yılında öldü. Onun döneminde Osmanlı Devleti'yle iyi ilişkiler kuruldu. Bâkî Muhammed III. Mehmed'e elçi gönderip ondan Şah I. Abbas'a karşı top ve tüfek istedi (Orhonlu, s. 79-80).

İmam Kulî Han döneminde (1611-1643) Canoğulları daha da güçlendi. Çağdaş kaynaklar onun zamanında ülkenin refah seviyesinin yükseldiğini kaydederler. Halefi Nezîr (Nezr) Muhammed Han, oğlu Abdülazîz karşısında tutunamayarak tahtını ona terketmek mecburiyetinde kalınca (1645) Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'a müracaat edip ondan yardım istedi. Bunun üzerine bölgeye gelen Bâbürlü kuvvetleri Canoğulları'na ait toprakları istilâ etmeye başladılar. Bu gelişmeler üzerine Nezîr Muhammed Osmanlı Devleti'ne elçi gönderip yardım istedi. Osmanlı Padişahı IV. Mehmed önce nasihat yolu bir nâme gönderdi, sonra da Şah Cihan ile Safevî Hükümdarı II. Abbas'tan bu hususta aracılık etmelerini istedi. Bu sırada Nezîr Han öldü ve Abdülazîz tahta geçti. Hânedanın en mühim simalarından biri de Abdülazîz Han'dır (1645-1680). Onun döneminde Os-

manlılar'la iyi ilişkiler kuruldu ve karşılıklı olarak elçi teati edildi. Abdülaziz Han'ın ölümünden sonra mahallî beyler bağımsızlıklarını ilân ederek hânedanın otoritesinin sarsılmasına sebep oldular. Ülke ekonomik ve siyasî açıdan bir çöküş dönemine girdi. 1681'de Hive Hanı Ebü'l-Gâzi'nin oğlu Enüş Han Buhara'yı zaptederek yağmaladı ve adına hutbe okuttu. Özellikle Sübhan Kulı Han zamanında (1682-1702) Özbek kabileleri Canoğulları aleyhine güçlendiler. Enüş Han bu dönemde Mâverâünnehir'in merkezî bölgelerini üç defa işgal ettiği gibi iki defa da Semerkant'ı ele geçirdi. Sübhan Kulı Han zamanında da Osmanlılar'la iyi ilişkiler sürdürüldü. Bu hükümdar II. Ahmed'in cülûsu münasebetiyle Abdülmü'min adlı bir elçinin başkanlığında kırk kişilik bir heyeti İstanbul'a göndermiş, tebriklerini arz ederek hediyeler sunmuştur. (*Nâme-i Hümâyûn*, nr. 5, s. 119-124).

Ubeydullah Han (1702-1711) merkezî hükümeti güçlendirmek ve devlet otoritesini yeniden tesis etmek istedi. Fakat takip ettiği ekonomik politika 1708'de isyana sebep oldu. 1710'da Fergana vadisi Buhara ile bağlantısını kopararak Hokand Hanlığı'nı oluşturdu. Ubeydullah Han 1712'de öldürülünce hanlık beylikler halinde parçalandı. Beylikler birbirleriyle savaşa girdiler. Halefi Ebü'l-Feyz'in otoritesi Buhara ve civarıyla sınırlı kaldı. Gerçek otorite, Özbek asıllı Mangıt kabilesi reisi ve saray nazırı Atalık Muhammed Hakîm Bey'e geçti. Otorite boşluğundan faydalanan geçebe Kazaklar bazı yöreleri işgale başladılar. Âsi Özbek kabileleri de bu karışıklıklardan istifade ederek yedi yıl boyunca Mâverâünnehir'i ve özellikle Buhara'yı yağmaladılar. Bu yüzden pek çok aile yurdunu terketmek zorunda kaldı. 1730'da Kazaklar geri çekildi. 1740'ta Nâdir Şah Buhara'yı işgal etti. Canoğulları Hükümdarı Ebü'l-Feyz Han, Nâdir Şah'a itaat arzetti. O da Ebü'l-Feyz Han'ı yerinde bıraktı. Amuderya nehri sınır kabul edildi ve Canoğulları'nın Nâdir Şah'ın emrine Özbek ve Türkmenler'den oluşan 20.000 kişilik bir birlik vermesi kararlaştırıldı. Bu olaydan sonra Buhara tamamen Nâdir Şah'ın kontrolü altına girmiş oldu.

1747'de Nâdir Şah ve Ebü'l-Feyz Han'ın öldürülmelerinden sonra Canoğulları hânedanı yeniden bağımsızlığına kavuştuysa da ülkede gerçek hâkimiyet Mangıtlar'dan Atalık Muhammed Rahîm'in eline geçti. Son Canoğulları hükümdarı Ebü'l-Gâzi (1757-1785) sadece ismen han idi.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Bu arada Afganistan Devleti'nin kurucusu Ahmed Şah Dürrânî 1770'te Buhara üzerine yürüdüysen de her iki hükümdar "hamiyyet-i İslâmiyye'ye binâen" savaşmadılar: Amuderya sınır kabul edilerek bir barış antlaşması imzalandı. Bu durum 1785 (bazı tarihçilere göre 1789) yılına kadar sürdü. Bu tarihten itibaren Canoğulları tarihe karıştı ve yerlerini, Ebü'l-Gâzi Han'ın kızıyla evli olan Mangıt reisi Murad Ma'sûm Şah'ın kurduğu Mangıtlar hânedanı aldı.

En güçlü dönemlerinde Semerkant, Buhara, Fergana, Bedaşan ve Belh'e hâkim olan Canoğulları, Sünnî bir hânedan oldukları için İran'ın Şiîliği yayma gayretlerine karşı verilen mücadelelerde önemli rol oynadılar. Bu dönemde edebiyat dili Özbek Türkçesi'nden çok Farsça idi ve tarih sahasında önemli eserler verildi.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Nâme-i Hümâyûn*, nr. 5, s. 119-124; Feridun Bey, *Münşeat*, II, 281-282, 358; Silâhdar, *Târih*, I, 673; Zambaur, *Manuel*, s. 273; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkîli Türkistan ve Yakın Tarihi* (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 198-202; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 254-260; S. Lane-Pool, *The Mohammadan Dynasties*, Beyrut 1966, s. 274-275; Cengiz Orhoğlu, *Osmanlı Tarihine Âid Belgeler* (1597-1607), İstanbul 1970, s. 79-80; A. Vambéry, *History of Bokhara*, Nendeln 1979, s. 304-346; R. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu Attila/Cengiz Han/Timur* (trc. Reşat Uzman), İstanbul 1980, s. 448-449; Mehmet Saray, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler 1775-1875*, İstanbul 1984, s. 7-22; B. Spuler, "Central Asia From the Sixteenth Century to the Russian Conquests", *CHIs*, I, 470 vd., 484-485; a.mlf., "Djânids", *Et* (İng.), II, 446; R. D. McChesney, "The Reforms of Bâqî Muhammad Khân", *CAJ*, XXIV (1980), s. 69-84; a.mlf., "Abd al-Mo'men b. 'Abdallâh", *Elr.*, I, 129-130; J. Audrey Burton, "Who were The first Ashtarkhânid Rulers of Bukhara?", *BSOAS*, LI/3 (1988), s. 482-498; Mirza Bala, "Buhârâ", *İA*, II, 768; V. Minorsky, "Nâdir", *İA*, IX, 26; W. Barthold, "Şeybâniler", *İA*, XI, 457; a.mlf. — [R. N. Frye], "Bukhârâ", *Et* (İng.), I, 1295; Yuri Bregel, "Bukhara", *Elr.*, IV, 517-518.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CANTACASIN

(ö. 1538'den sonra)

Batılılar tarafından

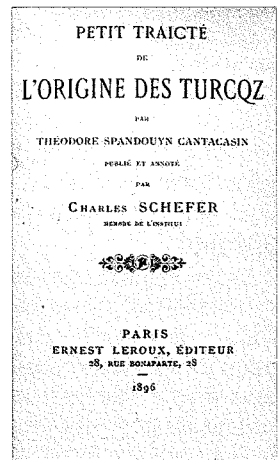
Osmanlılar hakkında kaleme alınan ilk eserlerden birinin yazarı.

Muhtemelen Rum kökenli bir İtalyan olup asıl adı Theodoro Spandoni'dir (Spandugino, Spandugnino). Cantacasin lakabı annesinin mensup bulunduğu, Bizans'ın bir imparator (VI. İoannes [1347-1355])

çıkaran ünlü Kantakuzenos ailesinden kaynaklanır. Kitabının İtalyanca aslında İstanbullu olduğu ve bu imparator soyundan geldiği belirtilmektedir. İstanbul'un fethinden (1453) sonraki yıllarda kardeşi Alessandro buraya yerleşerek ticaretle uğraşmaya başlamış, fakat 1499'da Venedik Cumhuriyeti ile Osmanlı Devleti arasında savaş çıkınca gözaltına alınarak mallarına el konmuş ve bu arada üzüntüsünden ölmüştür.

1502'de kardeşinin mallarını geri almak için İstanbul'a giden Cantacasin Venedik'e döndükten sonra bir süre ticaretle uğraştı. Venedik ile Fransa arasındaki ilişkilerin bozulması üzerine Fransız elçisinin yakın dostu olduğu ileri sürülerek Fransa'ya sürgüne gönderildi. Cantacasin buradan Roma'ya gitti ve Papa X. Leon'u (1513-1521) Osmanlılar'a karşı bir Haçlı seferi açması için ikna etmeye çalıştı; ancak başarılı olamadı. Oluşan ayrıntılı bilgi verdiğinden dolayı 1526'da Mohaç Muharebesi'ne katıldığı sanılır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Viyana Kuşatması'ndan (Ekim 1529) az sonra İstanbul'a gidip Osmanlı Devleti ve Türkler'e dair bilgiler topladı. İtalya'ya döndüğünde Toscana bölgesine geçerek Floransa'nın 50 km. uzağındaki Lucca'ya yerleşen Cantacasin'in 1538'den sonra doksan yaşlarında burada öldüğü tahmin edilmektedir.

Cantacasin İstanbul'a yaptığı birinci seyahatinin arkasından yazdığı Türkler hakkındaki kitabının 1519'da yayımlanan Fransızca tercümesinde, bu eseri kardeşinin mallarını kurtarmak için gittiği İstanbul'da hazırladığı ve bu hususta Osmanlı Devleti'nin ileri gelenlerinden iki kişinin kendisine yardımcı olduğu bildirilmektedir. Kitabın yeni baskısını yapan Ch. Schefer'e göre bu iki kişi Mesih Paşa (ö. 1501) ile Hersekzâde Ah-



Cantacasin'in
Petit
traité de
l'origine
des Turcqs
adlı kitabının
iç kapağı

med Paşa'dır (ö. 1517). Ancak bu tahminlerden Mesih Paşa ile ilgili olanı doğru değildir. Çünkü Cantacasin İstanbul'a bu vezirin ölümünden sonra gitmiştir.

Schefer, Cantacasin'in yazdığı *Dell'origine e costumi dei Turchi* adlı kitabın yazma bir nüshasının Fransa'da Montpellier Üniversitesi'nin Tıp Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunduğunu (MS, nr. 389) bildirmektedir. Bu eserin Balarin de Raronis tarafından yapılan Fransızca tercümesinin iki yazması yine Schefer'in bildirdiğine göre Paris'te Bibliothèque Nationale'de (nr. 5640, 14.681), bir üçüncüsü de Chantilly'de Duc d'Aumale Kütüphanesi'ndedir. Fransızca tercüme eserin İtalyanca aslından otuz yıl önce (1519) yayımlanmıştır; dolayısıyla bunun içinde Cantacasin'in sonradan yazdığı zeyil yoktur. Schefer'in tesbitine göre bu baskının bilinen tek nüshası Chantilly Kütüphanesi'ndedir. Daha sonra aynı tercüme Etienne Denise tarafından 1556'da tekrar basılmıştır. Bu ikinci baskının sonuna, aynı yıl N. Moffan tarafından Latince olarak yazılan ve Paris'te basılan Kanûnî Sultan Süleyman'ın büyük oğlu Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi hakkındaki bir metnin Fransızca'ya tercüme edilerek eklendiği görülmektedir.

Kitabın orijinal İtalyanca metni iki defa basılmıştır. İlk baskı *Theodoro Spandugnano della casa regale de Cantacusini, ...delle historie et origine de principi di Turchi, ordine della corte, loro rito et costumi...* (Kantakuzenos hânedanından Theodoro Spandugnano'nun Türkler'in tarihi ve hükümdarlarının menşei ile saraylarının nizamı, örf ve âdetleri hakkında...) başlığını taşımaktadır (Lucca 1550). İkinci baskı ise bir yıl sonra daha değişik bir biçimde ve metni biraz farklı olarak Floransa'da yapılmıştır. İtalyanca baskılarda, Cantacasin'in 1538'de kitabının sonuna eklediği, Mısır'da Ahmed Paşa'nın (Hain) isyanından (1524) V. Charles'ın Cezayir seferine (1535) kadar geçen dönemi içine alan bir zeyil de yer almaktadır. Yazma nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunan bu zeyilde Safevî Hükümdarı Şah İsmail ile oğlu Şah Tahmasb'a da birkaç sayfa ayrılmıştır.

Eserin Fransızca tercümesinin Schefer tarafından hazırlanan yeni baskısı *Petit traité de l'origine des Turcs* adıyla 1896 yılında Paris'te yapılmıştır. Bu baskıda metne Schefer'in çok âlimane bir üslûpla, fakat metotsuz, çapaşık ve zor anlaşılır biçimde yazdığı yetmiş yedi say-

falık bir önsöz ile çeşitli notlar ve F. Antoine Geuffroy'un (Geuffrè) ilk baskısı 1542'de yapılan *Description de la court du Grand Turc* adlı kitabından alınan Türkler'in fetihlerine dair bir bölüm de eklenmiştir.

Schefer'in yayımladığı şekliyle Cantacasin'in kitabı iki bölümden meydana gelmektedir. Bunların birincisi, Osmanlılar'ın tarih sahnesine çıkışlarından II. Bayezid devrinin sonlarına doğru 1510 yılına kadar geçen olayları anlatan özet halinde bir tarihçedir (s. 1-55). Çok daha geniş olan ikinci kısımda ise (s. 55-264) Osmanlı devlet idaresi ve saray düzeni hakkında bilgiler verilmiştir. Türkçe ad ve unvanlar çok bozuk bir imlâ ile Rumca'yı andırır biçimde yazılmış olmakla beraber (meselâ casnatarbassi = hazinedarbaşı, spacoillains = sipahioğlanı, silictarbassi = silâhtarbaşı ve allophasotbassi = ulûfecibaşı gibi) kitabın bu kısmı konu itibarıyla daha önemlidir. Bu bölümde önce devlet teşkilâtındaki bütün makamlarla saray hizmetlileri hakkında kısa bilgiler verilmiş, daha sonra kıyafetler, oruç, hac, kadılar, dinî görüşler, nikâh, sünnet, okul, kurban gibi konular üzerinde durulmuştur. En sonunda da Türkler'in yiyecekleri, cenaze törenleri, mezarları vb. hakkında açıklamalar yapılarak XVI. yüzyıl başlarındaki Türk hayatı bir yabancıнын görebildiği kadarıyla Batı insanına anlatılmaya çalışılmıştır.

Cantacasin'in kitabı, Schefer'in bol hâşiyelerine rağmen yeniden işlenmesi gereken önemli bir kaynaktır. Fransa ve İtalya'daki bütün yazma ve basma nüshalar gözden geçirilerek hazırlanacak tenkitli bir baskı, Osmanlılar'ın erken dönemlerinde Türk devlet teşkilâtı ile günlük hayatın Batılılar tarafından nasıl görüldüğünü ortaya koyacaktır.

BİBLİYOGRAFYA :

Theodore Spandouyn Cantacasin, *Petit traité de l'origine des Turcs* (nşr. Ch. Schefer), Paris 1896, nâşirin önsözü.



SEMAVİ EYİCE

CANTINEAU, Jean

(1899-1956)

Sâmî diller üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Fransız şarkiyatçısı.

Epinal'de (Vosges) doğdu. Çocukluğu Paris yakınlarındaki Saint-Cloud'da geçti. Orta öğrenimini Saint Louis'de tamamladıktan sonra Aix-en-Provence'da

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)



Jean Cantineau

klasik diller üzerine lisans (1924) ve yüksek lisans (1926) yaptı; ayrıca Ecole Pratique des Hautes Etudes'den ve Ecole du Louvre'dan diploma aldı (1928, 1929).

1928-1933 yılları arasında üyesi olduğu Institut Français de Damas adına, Ârâmî dil ve kültürünü benimsemiş Arap kökenli eski Nabatîler'in oturduğu bölgede, arkasından da Palmira'da (Tadmür) araştırmalar yaparak Ârâmîce'nin Nabatî ve Tadmürî lehçelerini inceledi. 1933'ten sonra Kuzey Afrika'ya geçerek Cezayir Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde Sâmî diller ve genel dil bilimi üzerine dersler verdi. Bu arada Sorbonne Üniversitesi'ne sunduğu *Le dialecte arabe de Palmyre* ve *Grammaire du palmyrénien épigraphique* adlı tezlerle doktor unvanını aldı (1935); ertesi yıl da Cezayir Üniversitesi'ndeki çalışmalarıyla profesör oldu. Bu üniversitede bir fonetik laboratuvarı açtı. 1947 yılına kadar görevini sürdürdükten sonra Fransa'ya dönerek Paris'teki Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'ta yeni kurulan Doğu Arapçası kürsüsünün başına geçti. Burada 1954 yılına kadar çalışan Cantineau, hayatının son dönemlerinde yerleştiği Paris yakınlarındaki Sainte-Geneviève-des-Bois'da 8 Nisan 1956 tarihinde öldü.

Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Société Asiatique, Société Linguistique de Paris, Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques, Deutsche Morgenländische Gesellschaft ve Linguistic Society of America gibi çeşitli bilim kuruluşlarına üye olan Cantineau ünlü *Orbis* mecmuasının da yayın kurulunda idi.

Eserleri. Cantineau'nun Arapça dil bilimi, Arap lehçeleri, genel dil bilimi, Sâmî dil bilimi ve yazıtları hakkında olmak üzere dört grupta toplanabilecek eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. *Le Nabatéen*. Nabatî dili ve grameriyle ilgili iki

ciltlik bir eser olup bu konuda yapılmış ilk düzenli çalışmadır. Fondation Bordin şeref ödülüne lâyık görülen eserin I. cildi (*Notions générales, écriture, grammaire*, Paris 1930) gramerle ilgili olup II. cildi (*Choix de textes, Lexique*, Paris 1932) seçme metinler ve bir lugatçeden oluşmaktadır. 2. *Inventaire des inscriptions de Palmyre* (Beyrut 1930-1949). Toplam on fasikülden meydana gelen bir Tedmür kitâbeleri envanteridir. 3. *Le dialecte arabe de Palmyre* (Beyrut 1934). Tedmür Arap lehçesiyle ilgilidir. 4. *Grammaire du palmyrénien épigraphique* (Kahire 1935). Kitâbelerde kullanılan Tedmür dilinin grameri konusundadır. 5. *Cours de phonétique arabe* (Millon 1941). İkinci baskısı *Phonologie et phonétique arabe* adıyla yapılan eser, Cezayir Üniversitesi'nde verdiği Arapça'nın fonetiğiyle ilgili dersin notlarından oluşmaktadır. 6. *Les parlers arabes du Hô-rân* (Paris 1946). Havran Arapçası üzerine kaleme alınmış bir çalışmadır. 7. *Principes de Phonologie* (Paris 1948). N. S. Troubetzkoy'un *Grundzüge der Phonologie* adlı eserinin Fransızca tercümesi olup genel fonolojiyle ilgilidir. 8. *Manuel élémentaire d'arabe oriental (parler de Damas)* (Paris 1953). Doğu (Dimaşk) Arapçası üzerine Y. Helbaoui ile birlikte hazırladığı bir el kitabıdır.

Özellikle kitâbeler ve Sâmi dil bilimi üzerine yaptığı çalışmalarla, Académie des Inscriptions et Belles Lettres tarafından Clermont-Ganneau ödülüne lâyık görülen (1953) Cantineau'nun çeşitli dergi ve armağanlarda yayımlanmış elli kadar makale ve tebliği de bulunmaktadır (bk. Fleisch-Starcky, s. 18-20).

BİBLİYOGRAFYA :

J. D. Pearson, *Index Islamicus 1906-1955*, London 1958, s. 9, 57, 293, 460, 700, 705, 722, 723, 725, 726, 820; a.mlf., *Index Islamicus 1956-1960*, London 1962, s. 242; a.mlf. — D. Grimwood — J. D. Hopwood, *Arab Islamic Bibliography*, Sussex 1977, s. 73; A. S. Fulton — M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 234; Seyyed Hossein Nasr, *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Tahrân 1358/1978, II, 136; H. Fleisch — J. Starcky, "Jean Cantineau", *ZDMG*, CVIII (1958), s. 14-20; *TA*, IX, 348.



CENGİZ KALLEK

CAPE TOWN

Güney Afrika Cumhuriyeti'nin yasama başşehri

(bk. GÜNEY AFRİKA CUMHURİYETİ).

CAR

Bir kadın sokak kıyafeti.

Zar şeklinde de telaffuz edilen *car* kelimesi "örtü" ve "peştamal" anlamlarını taşıyan Arapça *izârdan* bozularak Türkçe'ye girmiştir. Bu kıyafete çeşitli bölgelerde çar, çarşaf, çadır, ehram, futa, bürgü, bürük gibi isimler verilmekte ve çok yerde bu isimler birlikte kullanılmaktadır; bunların Arapça'daki genel karşılığı ise *mülâed* (örtü).

Kadının baştan ayağa örtünmesinde en kolay kıyafeti teşkil eden *car*, vücudunda göre kesim ve dikimi olmayan, bazı yörelerde sadece köşelerinin sivriligi yuvarlatılmış, ortalama 185 × 215 cm. boyutlarında dört köşe bir örtüden ibarettir. Bürünmek suretiyle baş dahil topuklara kadar bütün vücudu örter; bu sebeple Türkçe adı *bürgü* veya *bürük* tür. Bürgünün Arapça'ya *bürku* / *berkü* / *bürka* şeklinde geçtiği ileri sürülmekte (SA, I, 301) ve bazı Arapça-Türkçe sözlüklerde *bürku*'un karşılığı "bürgü" olarak verilmekte ise de (bk. msl. *el-Mevârid*, "büрку" md.) gerek *bürku*'un yalnız "yüz örtüsü, peçe, maske" anlamlarına gelmesi, gerekse bürgünün Türkler tarafından geç dönemlerde benimsenmiş olmasına karşılık *bürku* kelimesinin İbnü'l-A'râbi (ö. 231/845), Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi sözlük âlimleri tarafından kullanılmış olması (bk. Lane, I, 192-193), bu iddianın sadece kelimeler arasındaki zâhirî benzerliğe dayandığını göstermektedir.

Car yün, ipek, keten ve pamuktan genellikle siyah, beyaz, kahverengi, dumanî renklerde düz, yollu veya siyah-beyaz damalı olarak özel şekilde dokunmuş ince kumaşlardan yapılmakta, ekseriya ipeklileri kılaptanla işlenmektedir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da *cara* ehram denilmekte ve bunlar Erzurum çevresi gibi soğuk bölgelerde mor koyun yünü'nün evde dokunmuş tabii kahverengi kumaşından, Urfa çevresi gibi sıcak bölgelerde ise ak koyun yününden dokunmuş çok ince kumaşlardan yapılmaktadır. *Car*, ya alından itibaren yüzü açık bırakacak şekilde veya alını da kapatıp kumaşın kenarlarını iç yüzden elle burun üzerinde tutmak suretiyle yalnız gözleri açıkta bırakacak şekilde kullanılmakta ve nâdiren uygulanan birinci şekilde yüze

peçe takılmaktadır. *Car* genellikle çok ince kumaşlardan yapıldığı için bazan yüzü tamamen örtecek şekilde de kullanılabilmektedir. Özellikle Konya bölgesinde alt uçları bele sokulmak, üst uçları başın üzerinden alınıp çene altında birbirine iğnelenmek suretiyle de örtülmektedir.

Çarşafın da kelime anlamı *car* gibi "örtü" olduğu ve pek çok yerde *cara* çarşaf denildiği halde gerçekte bu iki elbise türü birbirinden farklıdır. Çarşaf düz bir örtü olmayıp biçilip dikilen bir giyim eşyasıdır ve *car*'ın gelişmiş şeklidir (bk. ÇARŞAF). Bu iki elbisenin birbirine olan benzerliği daha çok genel görünüm açısından ve her ikisinde de kullanılan peçe bu benzerliği arttırmıştır. *Car* ile çarşafın birbirine karıştırılmasındaki diğer bir sebep ise isimler arasındaki benzerliktir. Aslı Arapça olan *car*, *çar* şeklinde de söylenmekte ve halk arasında bunun Farsça kökenli çarşafın kısaltılmış şekli olduğu sanılmaktadır (*car*'ın dinî hükmü için bk. CİLBÂB).

BİBLİYOGRAFYA :

Lane, *Lexicon*, I, 52-53, 192-193; *Kâmûs-ı Türkî*, s. 464; Mevîüt Sarı, *el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lûgat*, "büрку" md.; Pakalın, I, 67-70, 258-259, 327-329; R. Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1967, s. 47-48, 50-51, 65-68; Bölgesel Türk Giysileri, İstanbul 1972, s. 29, 122; Neriman Görgünay, *Erzurum Merkez İlçesi ile Civar Köylerinde Kadın Giyimi Üzerine Araştırmalar*, Erzurum 1973, s. 42; Pars Tuğlacı, *Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, İstanbul 1984; SA, I, 301.



SARGON ERDEM

CÂR

(bk. KOMŞU).

CÂR

(الجار)

Eskiden Medine'nin Kızıldeniz kıyısındaki zahire ithal limanı olan ve bugün el-Büreyke adıyla anılan küçük bir yerleşim merkezi.

Yaklaşık olarak Bedir'e 28, Cuhfe'ye 150, Medine'ye 200 km. mesafede yer alır. Asr-ı saâdet'te ve daha sonraki dönemlerde Mısır, Habeşistan, Aden, Çin ve Hindistan'dan gelen ticaret gemilerinin rahatlıkla yanaşıp yüklerini boşalttıkları küçük bir sahil şehri ve önemli bir limanı. Medine'den kalkan bir ker-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

van dört beş günlük bir yolculuktan sonra Câr'a ulaşırdı. Şehrin bir bölümü sahilde, bir bölümü de Karâfe köyünün bulunduğu adada yer alıyordu. Özellikle Habeşistan'dan gelen tüccar gemileri Karâfe'de demir atardı. Şehir halkı ticaretle uğraşır ve su ihtiyaçlarını Vâdiyel-yel'deki kaynaklardan karşılardı.

Habeşistan'a hicret eden müslümanlar dönüşlerinde Kızıldeniz yoluyla Câr Limanı'na çıkmışlardır. Hz. Ömer, Mısır Valisi Amr b. Âs'a Medine halkının erzak sıkıntısı çektiğini bildirerek haraç olarak alınan hububatı deniz yoluyla göndermesini emretti. Bunun üzerine Mısır'dan Câr Limanı'na gönderilen hububat ve zeytinyağı buradan Medine'ye sevkedildi. Câr'a gelen erzakla yakından ilgilenen Hz. Ömer bizzat Câr'a giderek yirmi gemiyle gönderilen erzakın muhafaza edilmesi için iki depo yaptırmıştır. Zeyd b. Sâbit'e de halkı durumlarına göre bir deftere kaydetmesini ve gelen erzakla ilgili olarak her biri için bir senet yazıp altını mühürlemesini istedi. İslâm tarihinde senetle hububat satışıyla ilgili ilk örnek budur.

Câr üzerinden Medine'ye erzak nakli Hz. Osman zamanında karışıklıklar çıkıncaya kadar sürdü. Daha sonra Muâviye ve Yezîd devrinde yeniden başlayan sevkîyat Şîî isyanları yüzünden zaman zaman sekteye uğramakla beraber Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanına (754-775) kadar devam etti. Ortaçağ'ın sonlarına doğru Yenbû Limanı daha fazla önem kazanarak Câr'ın yerini aldı. Bugün el-Büreyke adıyla anılan Câr'da tarihî eserlere ait bazı kalıntılar mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 208; III, 282, 311; İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısır* (Torrey), s. 166; Belâzûrî, *Futûh* (Fayda), s. 309; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 78; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 154; a.mlf., *Kitâbü'l-Büldân*, s. 313, 341; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 153; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 654; IX, 553; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Me'âtilü'l-âliyyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 706-717; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, I, 21, 31; *Hudûdü'l-âlem* (Minorsky), s. 81-148; Bekrî, *Mu'cem*, I, 355-356; Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr*, Kahire 1333, I, 169; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 93-94; Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân* (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahrân 1349, s. 113, 166; Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 15; *Kâmûsü'l-â'lâm*, III, 1754; Âtik b. Gays el-Bilâdî, *Kalbü'l-Hicâz*, Mekke 1405/1985, s. 146, 150, 155, 156.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CÂRBERDİ

(bk. CÂRPERDİ).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16; 559 s.)

CÂRİYE

(الجارية)

Kadın köle anlamında
bir fıkıh terimi
(bk. KÖLE).

CÂRİYE b. KUDÂME

(جارية بن قدامة)

Ebû Eyyûb Cârîye b. Kudâme
b. Zühêyr (Mâlik) es-Sa'dî
(ö. 64/683 [?])

Hz. Ali taraftarlığı ile tanınan sahâbî.

Temîm kabilesinin Benî Sa'd koluna mensuptur. Cüveyriye adıyla ve Ebû Kudâme, Ebû Yezîd, Ebû Amr künyeleriyle de anılmaktadır. Kendisine "el-Muharrîk" (yakan, yangın çıkaran) lakabı da verilmiştir (aş. bk.). Sahâbî oluşu hususunda bazı tereddütler varsa da bunlar yerinde değildir; çünkü Hz. Peygamber'den rivayeti bulunmaktadır.

Cârîye Hz. Ömer'e yapılan suikasta şahit oldu. Kendisini daha çok Hz. Ali devri olaylarında gösterdi. Cemel Vak'ası'ndan önce Basra'da bulundu. Şehre ordu-suyla gelen Hz. Âişe ile konuştu ve onu sert bir dille tenkit ederek bu hareketinden vazgeçirmeye çalıştı; ancak bir sonuç alamadı. Cemel Vak'ası'nda kabilesi Benî Sa'd'ın savaştan uzak durmasına rağmen kendisi Hz. Ali'nin birlikleri arasında yer aldı. Siffin Savaşı'nda ise kumandanı olduğu birliğin başarıya ulaşmasını sağladı. Hakem tayin edilmesi fikrini kabul ettiği anlaşılan Cârîye b. Kudâme Hakem Olayı'ndan sonra da Hz. Ali'ye bağlılığını sürdürdü. Abdullah b. Abbas'ın Basra'da güçlkle hazırladığı ordunun başına kumandan tayin edilerek Hâricîler'e karşı çetin savaşlar yaptı (37-38/657-658). Onun "el-Muharrîk" lakabını almasına sebep olan olay ise şöyle cereyan etmiştir:

Muâviye b. Ebû Süfyan Hz. Ali ile yapacağı savaşa taraftar toplamak üzere İbnü'l-Hadramî diye tanınan Abdullah b. Âmir el-Hadramî'yi Basra'ya gönderdiği zaman Hz. Ali'nin Basra âmili Ziyâd b. Ebîh zor durumda kalarak Hz. Ali'den yardım istedi. Onun gönderdiği A'yen b. Dubey'a el-Mücâşîi, Hâricîler tarafından tertiplenen bir suikastta öldürüldü. Bu defa şehre Cârîye b. Kudâme gönderildi. Basra'ya elli (diğer rivayetlere göre 500, 1000 veya 1500) muhariple giren Cârîye Abdullah b. Âmir'i bozguna uğrattı ve onun yetmiş veya kırk kişiyle sigindiği evi içindekilerle beraber ateşe verdi. Cârîye b. Kudâme'nin Basra'ya İbnü'l-Hadramî ile beraber Muâviye tarafından gönderildiği, fakat onun Basra'da Muâviye'den koptuğu rivayeti doğru değildir.

Ziyâd b. Ebîh, bu başarısından dolayı Cârîye b. Kudâme'yi Hz. Ali'ye "sâlih kul" diye övmüş, buna karşılık Cârîye de Fars bölgesinde çıkan karışıklığı bastırarak becerikli bir vali arandığı zaman Hz. Ali'ye Ziyâd b. Ebîh'i tavsiye etmiş ve onun tayinini sağlamıştır (39/659). Bazı kaynaklara göre Fars bölgesindeki bu karışıklığın sebebi, Cârîye'nin Basra'da İbnü'l-Hadramî ile taraftarlarını diri diri yakmasının doğurduğu dehşet ve tepkilerdir.

Cârîye b. Kudâme son seferini 660 yılında Büsr b. Ebû Ertât'a karşı Hicaz-Yemen bölgesinde yaptı. Halife Muâviye adına faaliyet gösteren Büsr ve taraftarlarının cezalandırılması için 2000 askerle bölgeye gönderildi ve giriştiği savaşta birçok yeri yakıp yıktı. Ya'kûbî ona el-Muharrîk lakabının bu sebeple verildiğini belirtir. Hezimetle uğrayarak kaçan Büsr'ü takip eden Cârîye Mekke'ye geldiği zaman burada Hz. Ali'nin öldürüldüğü haberini aldı ve Mekke halkına, Ali taraftarlarının göstereceği halifeyi kabul edeceklerine dair yemin verirdi. Medine'ye gelince de şehir halkının Hasan b. Ali'ye biatını sağladı. Hz. Hasan'ın çok kısa süren halifeliğinden sonra Muâviye iş başına geldiği zaman Cârîye b. Kudâme'ye birçok ihsanda bulunarak aralarındaki eski anlaşmazlığı giderdi.

Ölüm tarihi kesin olarak belli olmayan Cârîye b. Kudâme 680-683 yılları arasında Basra'da öldü. Cesur bir asker, sözüne güvenilir bir kimseydi. Temîm kabilesi arasında mümtaz bir yeri vardı. Dört rivayeti bulunduğu kaydedilen Cârîye'nin Hz. Peygamber'den kısa ve özlü bir nasihat istediği, Resûlullah'ın da ona, "Öfkelenme!" dediği, ikinci ve üçüncü isteklerinde de aynı cevabı aldığı bilinmektedir (Müsned, V, 34).

BİBLİYOGRAFYA :
Müsned, III, 484; V, 34, 39; Buhârî, "Fiten", 8; a.mlf., *et-Târîhu'l-kebir*, II, 237, 241; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 56; *el-İmâme ve's-siyâse*, I, 65; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 198-200; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 465; V, 79, 112, 137, 140, 242; İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sire*, s. 290; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 213, 340, 362, 363, 372, 381, 384, 468; a.mlf., *Üsdü'l-gâbe*, I, 314; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 317, 321, 323; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 218, 264; a.mlf., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, II, 54-55, 125; a.mlf., *Fethu'l-bâr* (Hatib), VI, 308-309; XIII, 31-32; M. J. Kister, "Djâriya b. Kudâma", *Et²* (Fr.), II, 492-493.



AHMET ÖNKAL

CARRA de VAUX, Bernard

(1867-1953)

İslâm kültür ve
medeniyeti üzerine yaptığı
araştırmalarla tanınan
Fransız şarkiyatçısı.

Aristokrat bir ailenin çocuğu olarak Bar-sur-Aube'da doğdu. Teknik üniversiteden mezun olunca herhangi bir resmî görev almayıp kendisini sosyal faaliyetlere ve yakın ilgi duyduğu İslâmiyat üzerine çalışmaya, Doğu dillerini, özellikle Arapça'yı öğrenmeye verdi. Daha sonra Paris'teki Institut Catholique'te fahri Arapça profesörlüğü yaptı. Doğu dillerine ilgi duyması, Doğu Hristiyanlığı'na ve İslâmiyet'e olan merakının tabii bir sonucudur. Nitekim *Revue de l'Orient Chrétien* dergisinin kurucuları arasında yer almış ve *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum* gibi Doğu Hristiyanlığı ile ilgili periyodiklere de düzenli katkılarda bulunmuştur. Onun Congrès Scientifiques International des Catholiques teşkilâtında fiilen çalışmış olmasının yanı sıra *Annales de la Philosophie Chrétienne* ve *La Revue Biblique* gibi dergilere yazı göndermesi dindar bir kişiliğe sahip olduğunu, sosyal ve ilmi gayretlerinin de bir bakıma Hristiyanlığa hizmet amacı taşıdığını göstermektedir. Katolik bir şarkiyatçı olarak İslâmiyet'e dair yazılarında yer yer hristiyanî bakış açısının hâkim bulunduğu gözlenmekle birlikte Carra de Vaux'nun İslâm kültür ve medeniyetine yaklaşımı genellikle, Fransız oryantalizm geleneği içinde önemli bir yeri olan Louis Massignon gibi sempatik ve olumludur. Katolik inancı sebebiyle İslâmiyet'i vahiy dini kabul etmemiş, ancak İslâm medeniyetinin insanlığın yükselişine çok olumlu katkılarda bulunduğunu kabul etmiştir. Özellikle İslâm'ı bir ilim dini



Baron
Bernard
Carra
de Vaux

olarak tanıtan eserleri, Fransız düşünür Ernest Renan'ın bu dini ilim düşmanı ilân eden yazılarıyla karşılaştırıldığında, onun söz konusu olumlu yaklaşımı daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Eserleri. 1. *Le livre de l'avertissement et de la revision* (Paris 1896). Mes'ûdî'nin *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İsrâf* adlı eserinin Fransızca'ya tercümesi olup Carra de Vaux'nun tercüme çalışmalarının en tanınmışıdır. 2. *Avicenne* (Paris 1900). 3. *Gazali* (Paris 1902). Bu iki eser, içinde Leibnitz, Galileo ve Newton gibi ünlü şahsiyetlerin hayatlarına yer verilen *Les Grands Philosophes* adlı monografi dizisinde yayımlanmıştır. Gazzâlî hakkındaki kitabı Mehmet Ali Ayni tarafından bazı değişikliklerle Türkçe'ye tercüme edilip *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî* adıyla basılmıştır (İstanbul 1327). Aynı eserin Arapça'ya tercümesi de Âdil Zü-aytir tarafından yapılmıştır (*el-Gazzâlî*, 2. bs., Beyrut 1983). 4. *Le Mahométisme: Le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam* (Paris 1898). 5. *La doctrine de l'Islam* (Paris 1909). Her iki kitap da genel anlamda İslâm dini ve medeniyeti üzerinedir. Bu eserlerinde İslâmiyet'i bir vahiy dini olmaktan çok bir kültür fenomeni olarak ele alan Carra de Vaux, *Le Mahométisme*'de İslâm'ın Sâmi kültür çevresinde doğduğunu, fakat daha sonra Grek, Fars ve Hint-Ârî kültür çevreleriyle temasa geçtiğini, İslâm medeniyetinin de bu iki farklı karaktere ait dehanın bir terkibi olduğunu ileri sürmüştür, ancak bu medeniyetin her şeye rağmen Sâmi menşesine sadık kalmayı başardığını savunmuştur. 6. *Les penseurs de l'Islam* (I-V, Paris 1921-1926). Carra de Vaux'nun en tanınmış eseridir. Eserin I. cildi hükümdar, tarihçi ve siyaset düşünürlerine, II. cildi tabii ilimler, coğrafya ve matematik saharlarında meşhur olmuş bilim adamlarına ayrılmıştır. III. cildi tefsir, hadis ve fıkıh gibi tamamen şer'î ilimleri, IV. cildi akaid, kelâm ve tasavvuf saharlarını, V. cildi ise mezhepleri ve İslâm dünyasındaki modern akımları ele almaktadır. Son cildin ikinci yarısı, Batılı fikirlerin İslâm dünyasına sızmasıyla gelişen modern liberal akımları tasvir eder ve Türkiye'den başlamak üzere Mısır, Arabistan, Hindistan ve İran coğrafyasında yoğunlaşır. 7. *L'Avicennisme latin* (Paris 1934). Daha önce kaleme aldığı İbn Sînâ monografisine ek olarak yazılmış olan eser, bu büyük İslâm filozofunun Latin kültüründeki tesirini incelemektedir.

Carra de Vaux, çeşitli ansiklopedi maddeleriyle ilmi periyodiklerde yayımlanmış birçok makalenin de sahibidir. *Encyclopédie de l'Islam* (Leiden 1913-1942) ve *Encyclopaedia of Religion and Ethics*'e (Edinburgh 1908, yeni baskı 1979-1980) yazdığı İslâmiyet'le ilgili maddelerin çoğu bugün de ilmi değerini korumaktadır. Bunlardan *Journal Asiatique*'te çıkan makaleleri içinde Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin *el-Mecistî*'si (8^e série, XIX [1892], s. 408-471), İskenderiyeli Heron'un *Mekanik*'inin Kustâ b. Lûkâ'ya ait Arapça versiyonunun neşri ve Fransızca'ya tercümesi (9^e série, I [1893], s. 386-472; II, 152-209, 420-514), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin usturlap hakkındaki risâlesi (9^e série, XIV [1899], s. 157-173) ve Sühreverdî el-Mak-tûl'un İsrak felsefesine dair makalesi (9^e série, XIX [1902], s. 63-94) zikredilebilir. Onun İslâm ilim tarihine yönelik ilgisi, *Bibliotheca Mathematica* adlı periyodığe yazdığı makalelerde de görülmektedir.

Öteki yazıları arasında, Gazzâlî hakkında yayımlanan eserinden önce kaleme aldığı *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'e dair bir değerlendirme ile (*Comte rendu du 3^e Congrès Scientifique International des Catholiques* [1891], s. 209-234) yine Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine ait bazı bölümlerin Fransızca tercümeleri de (*Museon*, XVIII [Louvain 1899], s. 143-157, 274-308, 400-408; I [1900], s. 346-379) kayda değer niteliktedir.

Doğu Hristiyanlığı'na dair Luvîs Şeyho ve Habîb Zeyyât ile birlikte *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum* serisinde neşrettiği İskenderiye Patriği Eutykhios'a ait vekâyi'nâmenin Arapça'sı (Paris 1909), Sâmi dillerin karşılaştırmalı sentaksı konulu makalesi (*Comte rendu du 3^e Congrès Scientifique International des Catholiques*, s. 71-90) ve Etrüsk dili ile Türkçe arasındaki ilişkiye işaret eden makalesi (*Museon*, V [1904], s. 60-75), Carra de Vaux'nun ayrıca üzerinde durulacak çalışmalarıdır. Son makalenin konusuyla ilgili olarak 1919'da yayımladığı *La langue etrusque, sa place parmi les langues, étude de quelques textes* adlı eserinin Türkiye'de 1935-1936 yıllarında ortaya atılan Güneş-Dil Teorisi'nin doğuşunda rol oynadığı bilinmektedir (TA, IX, 432). Ayrıca Sir Thomas Arnold ve Alfred Guillaume'un editörlüğünü yaptıkları *The Legacy of Islam*'ın (Oxford 1931) son bölümünü kaleme almış, bu bölümde müslümanların ilme katkıları ve modern bilimin bu katkılara

neler borçlu olduğu meselesi üzerinde durmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Necib el-Akikî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, I, 238-239; Ebû'l-Kâsım Sehâb, "Carra de Vaux", *Ferheng-i Hâverşinâsân*, Tahran, ts., s. 91-92; Shaikh Inayatullah, "Baron Carra de Vaux: His Life and Works (1867-1953)", *IS*, X (1971), s. 201-207; *TA*, IX, 431-432.



İLHAN KUTLUER

CÂRÛD b. MUALLÂ

(الجارود بن المعلی)

Ebû'l-Münzir el-Cârûd Bısr b.
Amr b. Haneş b. el-Mu'allâ el-Abdî
(ö. 20/641 [?])

Sahâbî.

Adnânîler'den Rebîa kabilesinin Abdülkays koluna mensuptur. Asıl adı Bısr b. Amr'dır. Hem adında hem de nesep silsilesinde farklı rivayetler mevcuttur. "Soyan, kurutan; uğursuz adam" anlamına gelen Cârûd lakabını almasıyla ilgili olarak iki rivayet nakledilmektedir. Bunlardan birine göre İslâm öncesi dönemde Bekir b. Vâil kabilesine yaptığı bir baskında onları hezimeye uğratarak soyduğu için kendisine Cârûd denilmiştir. Diğer rivayete göre ise bir kıtlık yılında dayıları olan Bekir b. Vâil kabilesine hastalıklı develeriyle gitmiş, hastalık oradaki develere bulaşarak hepsini kırıp geçirdiğinden bu lakapla anılmıştır. Ebû'l-Münzir'den başka Ebû Gıyâs ve Ebû Attâb künyelerine sahip olduğu, Muallâ adının bazı kaynaklarda Alâ diye geçtiği kaydedilmektedir.

Cârûd Abdülkays kabilesinin reisiydi. 10 (631) yılında kabilesinden bir heyetle Medine'ye giderek Hz. Peygamber'le görüştü ve onun iltifat ve ihsanlarına mazhar oldu. O sırada hristiyan olan Cârûd. Hz. Peygamber'in telkinleriyle müs-lüman oldu ve bir süre Medine'de kalarak İslâm'ı öğrendi. Ya'kübî'nin söylediğine göre memleketine dönerken Hz. Peygamber tarafından kabilesine emir tayin edildi. Onun davetiyle bütün kabile halkı İslâmiyet'i kabul etti.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arap yarımadasında irtidat olayları başladığı zaman Abdülkays kabilesinden de irtidat edenler olmuştu. Ancak Cârûd iyilikle ve nüfuzunu kullanmak suretiyle bunlara engel oldu. Ayrıca çevredeki mürtedlere karşı Alâ b. Hadramî'nin yanında mücadele etti. Daha sonra Basra'ya yerleşti ve Hz. Ömer devrinde zaman zaman Fars bölgesindeki fetihlere katıldı; bunların bir kısmında kumandanlık

görevi de yaptı. Vefat tarihi ve yeri konusunda farklı rivayetler mevcuttur. Bir rivayete göre, Alâ b. Hadramî ile denizden Fars bölgesine yapılan çıkarmada Bah-reynliler'e kumanda etmiş ve 17 (638) yılında Tāvûs mevkiinde, bir başka rivayete göre ise 20, 21 veya 23 (641, 642, 644) yıllarında vuku bulan İstahr'ın fet-hi sırasında ordunun sağ cenah kumandanlığını yürütürken Akabetüttin mevkiinde şehid olmuş ve burası daha sonra Akabetülcârûd adını almıştır. Onun Nihâvend Harbi'nde (21/642) Nu'mân b. Mukarrin'le birlikte şehid düştüğü veya Hz. Osman devrine kadar yaşayıp o dönemde öldüğü de rivayet edilir.

Ebû Hüreyre ile hısımlığı olan Cârûd çevresinde cesaretiyle tanınmıştır. Her biri Abdülkays kabilesinin eşrafından olan oğullarından Münzir Hz. Ali tarafından İstahr'a vali tayin edilmiş, Abdullah Haccâc tarafından idam edilmiş, Hakem de Haccâc tarafından hapsedilmiş ve hapishanede ölmüştür. Cârûd Hz. Peygamber'den iki hadis rivayet etmiştir (Tirmizî, "Ahkâm", 35, "Eşribe", 11; Dârimî, "Büyü", 61; *Müsned*, V, 80).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 80; Dârimî, "Büyü", 61; Tirmizî, "Ahkâm", 35, "Eşribe", 11; İbn Hişâm, *es-Sire*, IV, 575-576; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 559-561; VII, 86-87; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşel), s. 338-339; Ya'kübî, *Târîh*, II, 79; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 136, 137, 301, 303, 308; IV, 80, 177; VI, 154; İbn Düreyd, *el-İstikâk*, s. 306, 326, 327; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, I, 247-249; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 226, 311-312; a.mlf., *el-Kâmil*, II, 368, 370, 538; III, 21, 41; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 156, 216-217; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 553-554.



AHMET ÖNKAL

CÂRÛDİYYE

(الجارودية)

Zeydiyye'den
Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'in
(ö. 150/767 [?])
görüşlerini benimseyenlere
verilen ad
(bk. ZEYDİYYE).

CASANOVA, Paul

(1861-1926)

Fransız şarkiyatçısı ve nümismat.

Orléansville'de doğdu. 1920'den itibaren Collège de France'da Arapça dersleri vermeye başladı. Daha sonra Mısır'a gitti ve Mısır (Kahire) Üniversitesi tarafından Arap Dili Felsefesi (Fikhü'l-lugati'l-Arabiyye) Kürsüsü'nde profesör olarak

görevlendirildi (1925). Ertesi yıl Kahire'de öldü.

Eserleri. 1. *Inventaire Sommaire de la Collection des Monnaies Musulmanes* (Paris 1896). Bibliothèque Nationale'de bulunan ve daha önce Henri Lavoix'nın üzerinde çalışma yaptığı İslâmî paralar katalogudur. 2. *Mohammed et la Fin du Monde* (Paris 1911). İslâm akaidine göre kıyamet konusunun işlendiği bir eserdir. Casanova ayrıca Makrîzî'nin *el-Hıta'*ının coğrafya ile ilgili kısımlarını U. Bouriant ile birlikte *Description topographique et historique de l'Egypte* adıyla Fransızca'ya çevirerek cüzler halinde yayımlamıştır (MIFAO, 1893-1920). Makalelerinden bazıları da şunlardır: "Étude sur les inscriptions arabes des poids et mesures en verre", *BIE*, seri 3, II (1891), s. 89-121; "Notes de numismatique himyarite", *Revue Numismatique*, seri 3, XI (Paris 1893), s. 176-189; "Monnaie des Assassins de Perse", *a.e.*, seri 2, XI (1893), s. 343-352; "Monnaie du Chef des Zendj (264 hégire=877-878)", *a.e.*, seri 3, XI (1893), s. 510-516; "Numismatique des Danishmendites", *a.e.*, seri 3, XII (1894), s. 307-321, 433-460; XIII (1895), s. 389-402; XIV (1895), s. 210-230, 306-315; "Notice sur une manuscrit de la secte des assassins", *JA*, seri 9, XI (1898), s. 151-159; "Les ispehbeds de Firîm", *Braune Festschrift* (1922), s. 117-126.

BİBLİYOGRAFYA :

D. G. Pfanmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berling-Leipzig 1923, s. 198, 202; Serkis, *Mu'cem*, II, 1781; Ebû'l-Kâsım Sehâb, *Ferheng-i Hâverşinâsân*, Tahran 1317 hş., s. 92; J. D. Pearson, *Index Islamicus* (1906-1955), Cambridge 1958, bk. İndeks; Necib el-Akikî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, I, 219-220; Cl. Huart, "ed-Dürüsü'l-'Arabiyye fi Fransa" (trc. Abdullah Bek), *MMADm.*, V/4 (1925), s. 170; *ML*, II, 801; *Büyük Larousse*, İstanbul 1986, IV, 2206.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CASIRI, Michael

(1710-1791)

Şarkiyat alanında
modern kataloglama sistemini kuran
araştırmacılardan biri.

Çeşitli kültürlerin kaynaştığı ve yoğun olduğu Lübnan'ın Trablusşam şehrinde doğdu. İlk gençlik yıllarında Katolik misyonerlerin tesiri altında kaldı ve daha sonra onlar tarafından Roma'ya götürüldü. Burada Collegio dei Maroniti'de tahsil görerek Latince ile birlikte Şark dilleri üzerindeki bilgisini ilerletti ve bu alanda başarı kazandı. O sıralarda, kendisi

gibi Lübnanlı bir Mârûnî din adamı olan ve İtalya'da çalışmalarını sürdüren Assemani ile tanıştı; devrin ileri gelen kültür ve ilim adamları ile temaslarını artırdı. 1748 yılında İspanya'da Escorial Sarayı'nda bulunan Arapça yazma eserlerin katalogunu hazırlamakla görevlendirildi; 1763'te de bu ünlü saray-manastırın kütüphane müdürlüğüne getirildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Casiri, İspanya Kralı II. Felipe'nin (1556-1598) Madrid yakınlarındaki San Lorenzo del Escorial'de yaptırdığı bu sarayın yine onun döneminde kurulmasına başlanan kütüphanesinde ömrünü geçirmiş ve bir asır önce büyük bir yangında çoğu yanmış olan Arapça yazmalardan geriye kalan 1851 tanesini, 1760-1770 yıllarında Madrid'de basılan ve iki cilt tutan *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* adlı katalogunda tarif ve tahlil ederek alıntı yaptığı seçme parçalarla ilim âlemine tanıtmıştır. Birinci ciltte filoloji, lügat, edebiyat, siyaset, tıp, matematik ve ilâhiyat, ikinci ciltte coğrafya ve tarih konuları üzerinde kaleme alınmış eserler yer alır.

Bu katalog, İspanya'daki Arap-İslâm medeniyeti üzerine XIX. yüzyılda meydana getirilen bütün çalışmaların âdeta çekirdeğini oluşturur. Casiri'nin özellikle alıntılar yaparak haklarında geniş bilgi verdiği yazmalar bu alanda yapılan ilmî çalışmalara ışık tutmuş ve hızlanmalarına yol açmıştır. Eserin yayımlanmasından bir asır sonra şarkiyatçı Hartwig Derenbourg (ö. 1908) geniş ölçüde bu çalışmadan faydalanmak suretiyle Escorial'deki yazmaları tekrar ele almış ve daha sistemli biçimde hazırladığı, fakat bitiremediği katalogunu *Les manuscrits arabes de l'Escorial* adıyla yayımlamıştır (Paris 1884).

BİBLİYOGRAFYA :

G. Gabrieli, *Manuale di bibliografia musulmana*, Roma 1916, s. 221-222; J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 125-126; Necib el-Akikî, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1980, III, 328; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikîn*, s. 260-270; P. Massad, "Casiri y uno de sus estudios ineditos", *Bolletín Royal Academia Historica*, sy. 144 (1959), s. 15-47; Paz Fernández, "Arabismo español del siglo XVIII, origen de una quimera" (Félix Maria Pareja, *Cuadernos de la Biblioteca Islámica* içinde), Madrid 1991, s. 5-12, 32, 51-52; *Gr. E*, IX, 670; *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americano*, XII, 153; *TA*, IX, 459.



MAHMUT H. ŞAKİROĞLU

CÂSİYE SÜRESİ

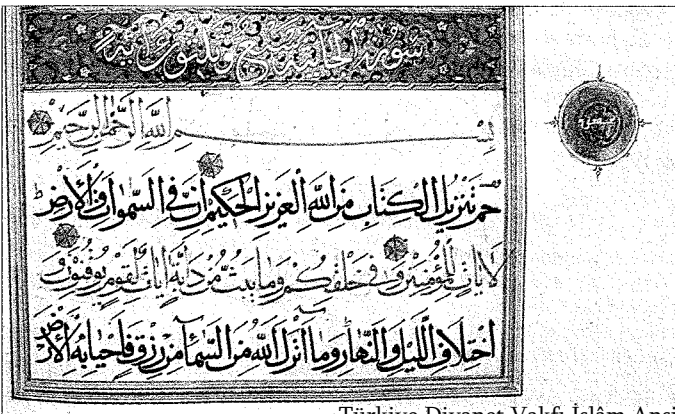
(سورة الجاثية)

Kur'an-ı Kerim'in kırk beşinci sûresi.

Mekke devrinde muhtemelen Duhân sûresinden sonra ve Ahkâf sûresinden önce nâzil olmuştur. "Hâ-mîm" ile başlayan ve Mushaf'ta ardarda gelen yedi sûrenin altıncısıdır. Küfeliler'in sayımına göre otuz yedi, diğerlerine göre otuz altı âyettir. Bu fark, sûre başındaki "hâ-mîm" harflerinin müstakil bir âyet sayılıp sayılmamasından ileri gelmektedir. **Fâsıla***'sı (م ن) harfleridir. Adını, yirmi sekizinci âyette geçen ve "diz çökmüş" veya "bir araya gelmiş" anlamlarına gelen **câsiye** kelimesinden alır. Ayrıca on sekizinci âyetteki **şerîat** ve yirmi dördüncü âyetteki **dehr** kelimelerinden dolayı bu sûreye Şerîat sûresi ve Dehr sûresi de denilmiştir.

Kaynaklarda nüzûl sebebi hakkında herhangi bir olaydan söz edilmemektedir. Diğer Mekki sûrelerde olduğu gibi bunda da iman ve itikad konuları ele alınmakta, özellikle âhirete iman meselesi üzerinde durulmaktadır. Sûre birbiriyle bağlantılı olan üç ana bölümden

meydana gelmektedir. Birinci bölümde (âyet 1-11) vahyin önemine ve buna inananın gereğine dikkat çekilmektedir. Çünkü vahiy yegâne galip ve hakîm olan Allah tarafından indirilmiştir. Vahiy haberlerinin doğruluğunu ve Allah'ın üstün kudretini gösteren deliller o kadar çoktur ki yaratılış ve hayat olaylarından ibret alanlar için buna inanmak güç değildir. Yeniden dirilişi inkâr edenler, kuruyup ölmüş olan yerin gökten yağın yağmur sayesinde yeniden canlandığını görmezler mi? Aslında Kur'an bir hidâyettir. Fakat kâfirler kibirleri ve günaha olan meyilleri yüzünden iman etmeye yanaşmazlar; ayrıca âyetleri hafife alır, onlarla alay ederler. Birinci bölüm, söz konusu inkârcılara maddî ve mânevî etkisi büyük bir azabın uygulanacağını bildiren âyetle son bulur. İkinci bölümde (âyet 12-21) ilâhî vahyin doğruluğunu ispat eden aklî ve naklî deliller sıralanır. Göklerde, yerde ve denizlerde Allah'ın kudretini gösteren olaylara dikkat çekildikten sonra vaktiyle İsrâilîoğulları'na da kitap, nübüvvet ve hikmet verilmiş olduğu hatırlatılır ve Allah'ın peygamber göndermesinin yadırganacak bir şey olmadığı anlatılır. Zalimler birbirinin yardımcısıdır; ancak onların çabalarının peygamberi görevinden vazgeçirmeye yetmeyeceği, çünkü Allah'ın iyilerin dostu ve yardımcısı olduğu bildirilir. İkinci bölüm, Kur'an'ın basîret ve rahmet vesilesi olduğunu, hiçbir zaman inananlarla inanmayanların aynı değerinde olmadığını bildiren âyetle son bulur. Üçüncü bölüm (âyet 22-37), âhirete ve hesap gününe inanmayanların düşünce tarzına ve zihniyetlerine yer verir, bu zihniyetin ne kadar temelsiz ve tutarsız olduğunu açıklar. Nefsânî düşünce ve arzularını putlaştıranlar, "Bize göre hayat bu dünyada yaşadığımız hayattan ibarettir, bizi ancak zamanın akışı (dehr) helâk eder" derler. Bir de, "Madem ki öldükten sonra yeniden dirilmek varmış, öyleyse haydi bize ölmüş atalarımızı diriltip getirin" gibi sözler sarfederler. "Âhiret hakkında bir şey bilmiyoruz, fakat öyle bir şey olacağını da sanmıyoruz" diyerek zan üzerine hüküm yürütürler. Halbuki Allah'ın sözü haktır ve kıyamet mutlaka kopacaktır. İnsanların bütün fiilleri kayda geçmiş olup o gün bu fiillerinin karşılığını göreceklerdir. İman edip iyi işler yapanlar ilâhî rahmete ve büyük mükâfata nâil olacaklardır. Kibir ve inatları yüzünden Allah'ın âyetlerini alaya alan-



Câsiye
sûresinin
muhakkak
hattıyla
yazılmış
ilk âyetleri

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi "Ca'fer es-Sâdık Ünlemi"
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

lar ve dünya hayatına aldandıp inkâra sanpanlar ise cehennemde atılacaklardır. Onlar cehennemde âdetâ unutulacaklar, kendilerine ne ilgi gösterilecek ne de özürleri dinlenecektir. Süre, bütün âlemlerin rabbi olan, göklerde ve yerde kendisinden başka azamet (kibriyâ) sahibi bulunmayan Allah'a hamd ve tâzimle son bulur.

Câsiye sûresini okumanın faziletine dair Übey b. Kâ'b'dan nakledilen ve bazı tefsir kitaplarında yer alan (Zemahşerî, IV, 232), "Hâ-mîm – Câsiye sûresini okuyan kimsenin günahlarını kıyamet gününde Allah bağışlar ve heyecanını teskin eder" anlamındaki hadisin ve benzerlerinin mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, "csv" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "csv" md.; Buhârî, "Tefsîr", 45/1; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), IV, 224-232; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 156-178; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 432; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, Beyrut 1972, XVI, 8-10; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, VIII, 58-74; Eimallî, *Hak Dini*, V, 4305-4326; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1947, II, 772-776; Muhammed et-Tâhir b. Aşûr, *Tefsîr-ü't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, XXV, 323-378.



EMİN IŞIK

CASKEL, Werner

(1896-1970)

Alman şarkiyatçısı.

5 Mart 1896 tarihinde Danzig şehrinde doğdu. 1914'te Tübingen Üniversitesi'nde ilâhiyat ve Farsça okumaya başladı. Aynı yılın sonlarına doğru Berlin'e gidip tahsiline orada devam etti ve meşhur Delitzsch'ten Kur'an üzerine dersler aldı. I. Dünya Savaşı'nda Anadolu, Filistin, Suriye ve Mezopotamya'daki askerî hizmetleri sırasında Türkçe öğrendi. Savaşın ardından Berlin'de öğrenimine devam etti. Daha sonra Leipzig'e gidip özellikle A. Fischer ve R. Hartmann'ın reh-



Werner Caskel

berliğinde Arabiyat ve İslâmiyat konularında araştırmalar yaptı. 1924 Temmuzunda dinler tarihi sahasında hazırladığı tezle doktor oldu. Aynı yıl, daha önce hizmetine girdiği Alman diplomat ve arkeologu Max Freiherr von Oppenheim'in araştırma seferlerinin neticelerini ilmi bakımdan değerlendirmeye başladı. 1928 yılında Berlin Üniversitesi'nde doçent oldu ve 1930'da Greifswald Üniversitesi'nde doçent kadrosuna tayin edildi. Ancak 1933 yılında Naziler'in iktidara gelmesiyle profesörlüğe yükselmesi imkânsızlaştığı gibi 1938'de doçentlikten de azledildi. II. Dünya Savaşı sırasında Von Oppenheim Vakfı'nda çalıştı. Daha sonra savaşta dağılan ve büyük kısmı tahrip edilen vakfın mal varlığı onun şahsî çabasıyla toparlanarak Köln'de yeni kurulan vakfa dahil edildi. 1946'da Berlin Humboldt Üniversitesi'nde profesör oldu. 1948'de Köln Üniversitesi'nde yeni kurulan Şark Filolojisi Kürsüsü'ne getirildi. 1964'te emekliye ayrıldı, 28 Ocak 1970 tarihinde öldü.

Caskel, ünlü Arabiyatçı August Fischer'in talebesi olarak onun ekolünü devam ettirmiştir. Kendisinin 70. doğum yıl dönümünde (1966) çıkarılan armağanda (*Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag 5 März 1966*, nşr. Erwin Gräf, Leiden 1968) "Erinnerungen" başlığıyla yazdığı hâtıratında Alman şarkiyatçılığının 1939'a kadarki tarihçesi yer alır. Eserlerinin başlıcaları *Das Schicksal in der altarabischen Poesie* (doktora tezi, Leipzig 1926) ve *Aijâm al-'Arab* (doçentlik tezi, *Islamica*, IV [1931], s. 1-99) ile iki ciltlik *Gamharat an-nasab, die Genealogie des Ibn al-Kalbî*'dir (Leiden 1966; bu eseri G. Strenzick ile birlikte neşretmiştir). Son eserde Caskel, kendisine ait olan "İslâm'dan önceki Arabistan tarihi destanlardan ibarettir" hipotezine göre tarihî gerçekleri ortaya koyarken eski Arap şiirinden hareket edip şiiri tarihî kaynak olarak değerlendirir. Ayrıca Von Oppenheim'in araştırmalarını bir araya toplayan dört ciltlik büyük eserin (*Die Beduinen*, I-III, Leipzig 1939-1952; IV, Wiesbaden 1968) I ve II. ciltlerini Bräunlich'le birlikte, III ve IV. ciltlerini ise tek başına derlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Necîb el-Akikî, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1980, II, 465-466; Bedevî, *Mevsû'atü'l-müsteşrikün*, s. 314-316; "ed-Düktûr Werner Caskel", *Meccelletü'l-'Arab*, V/10, Riyad 1971, s. 961-963; E. Meyer, "Werner Caskel", *ZDMG*, sy. 122 (1972), s. 1-5.



H. AHMED SCHMEDE

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sadık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CASTELL, Edmund

(1606-1685)

Yedi dilde yazdığı büyük sözlükle tanınan İngiliz şarkiyatçısı ve Sâmi diller âlimi.

Cambridgeshire East Hatley'de varlıklı bir ailenin oğlu olarak doğdu. 1621'de Doğu dilleri tahsili için Cambridge'de Emmanuel College'e girdi ve 1625 yılında buradan mezun oldu. 1628'de mas-tırını, 1635'te bakaloryasını tamamlayan Castell, B. Walton'un *Biblia Polyglotta*'sının (Kitâb-ı Mukaddes'in çok dilde tercümesi) hazırlanması çalışmalarına birinci derecede yardımda bulundu. Walton'un kendisinin de itiraf ettiği gibi, Londra'da 1654-1657 yılları arasında altı cilt halinde yayımlanan *Biblia Polyglotta*'nın Sâmirîce, Süryânîce, Arapça ve Habeşçe tercümelerinin sorumluluğu tamamen Castell'e aitti. Ancak Walton, Castell'in bu sorumluluğuna, çok yoğun ve titiz bir şekilde çalışmasına, hatta yayım masrafları için kendi bütçesinden 1000 sterlin harcama fedakârlığında bulunmuş olmasına rağmen onun esere yaptığı büyük katkıyı aynı ölçüde takdir etmemiştir.

1660 yılında II. Charles'ın tahta çıkışını kutlamak amacıyla İbrânî, Keldânî, Süryânî, Sâmirî, Habeş, Arap, Fars ve Yunan dillerinde yazdığı şiirleri *Sol Angliae oriens auspiciis Caroli II regum gloriosissimi* (London 1650) adı altında bastırarak krala takdim etti ve nâil olduğu bir miktar ihsanla bozulmuş olan malî durumunu düzene koymaya çalıştı. 1661'de dok-torasını bitirdikten sonra büyük bir kütüphanesi bulunduğu için Saint John's College'e geçti ve *Biblia Polyglotta*'nın hazırlanmasında sarfettiği mesainin ilhamıyla 1651 yılından beri üzerinde çalıştığı *Lexicon Heptaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Samaritanum, Ethiopicum, Arabicum et Persicum* (yedi dilde sözlük: İbrânîce, Keldânîce, Süryânîce, Sâmirîce, Habeşçe, Arapça ve Farsça) adlı eserinin telifinde buranın kütüphanesinden çok faydalandı. 1666'da saray papazlığına, 1667'de Canterbury Katedrali'nde özel bir göreve tayin edildi; fakat sağlık sebeplerinden ve üniversitedeki Arapça hocalığından dolayı kilededeki görevinden muaf tutuldu. 1674'te Royal Society üyeliğine seçildi. Yıllarca çalışmaktan yıpranmış durumda iken Essex'teki Hatfield Peverell bölgesi pa-

pazlığını kabul etti; oradan aynı vilâyet-teki Wodeham Walter Kilisesi papazlığı-na, son olarak da Bedfordshire Higham Gobion Kilisesi'ne tayin edildi ve burada öldü.

Üniversitesinden yeterince ilgi görme-mesine rağmen bu çevreye olan bağlılı-ğını sonuna kadar sürdüren Castell, elin-de bulunan yaklaşık kırk adet İbrânîce, Arapça ve Habeşçe yazma eseri üniver-site kütüphanesine, kendi kütüphane-sinden seçilmiş 111 adet kitabı da Em-manuel College'e vasiyet etmiştir.

Castell, yoğun bir mesai sarfederek ve yardımcılarının da katkısıyla on sekiz yılda tamamladığı, birden fazla dilde dü-zenlenmiş sözlüklerin en meşhurların-dan olan büyük lügatını 1669 yılında iki cilt halinde Londra'da yayımlamıştır. Söz-lüğün Arapça kısmına Kur'an-ı Kerim'de ve İbn Sînâ ile Arap coğrafyacılarının eserlerinde geçen kelimeleri almıştır. Se-mitik filoloji için bir merhale teşkil eden eserin Süryânîce bölümünü ayrı olarak neşreden J. D. Michaelis (Göttingen 1788), Castell'in çalışkanlığından övgüyle bahse-der. Eserin İbrânîce bölümü de Göttin-gen'de Tier tarafından yayımlanmıştır (1790-1792). Fakat bu orijinal sözlük ilk çıktığında fazla rağbet görmemiştir. Cas-tell öldüğü zaman lügatın satılmayıp el-de kalan 500 nüshası, vasiyetlerini ye-rine getirmekle görevlendirdiği yeğeni Mrs. Crisp tarafından kiraya verdiği evin-de emanet bırakılmış ve daha sonra bir-kaç yıl içinde büyük ölçüde farelerin tah-ribatına uğrayan kitapların sağlam kal-mış sayfalarından ancak bir tek nüsha derlenebilmiştir. II. Charles'a ithafen yaz-dığı sözlüğün önsözünde telifin hikâye-sini anlatan Castell, büyük bir servet har-canarak hazırlanan eserin, çeşitli ıstırap verici hastalıklara rağmen aralıksız sür-dürülen titiz ve dikkatli bir çalışmanın ürünü olduğunu yazar. Bu yorucu çalış-maya dayanamayan yardımcılarının bazıları yaşlı halinde onu terketmiş, bi-risi âniden ölmüş ve Castell onun cena-ze masraflarını karşıladığı gibi yetim ço-çuğuna da sahip çıkmıştır. Eser uğruna yalnız hayatını ve gücünü değil servetini de harcayarak fakir düşen Castell bor-ca girmiş ve kendi borçlarının yanında kardeşinin borçlarından da sorumlu tu-tularak bir ara hapse dahi atılmıştır; ay-rıca büyük bir yangında da kütüphanesi-nin ve ev eşyasının önemli bir kısmını kaybetmiştir.

Biblia Polyglotta'ya yaptığı katkı-ların ve *Lexicon Heptaglotton*'ile, Sol-

Angliae'nin dışında Castell'in Arapça öğrenmenin değeri ve faydaları üzerine yaptığı bir üniversite açış konuşması-nı Kapp *Clarissimorum Virorum Ora-tiones selectae* adlı kitabında yayımla-mıştır. Ayrıca yakın dostu Lightfoot'a hi-taben yazdığı yine sonradan yayımlan-mış yirmi üç mektubu bulunmakta, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-ıbb*'ının Plem-pius nüshasına eklediği hâşiye ise Brit-ish Museum'da muhafaza edilmekte-dir.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Lane-Poole, "Castell, Edmund", *The Dic-tionary of National Biography* (ed. L. Stephan — S. Lee), Oxford 1959-60, III, 1180-1181; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1964, II, 42-43; Zirikîlî, *el-A'âm* (Fethullah), I, 282; TA, IX, 471-472; ML, II, 805; R. Loewe, "Castell, Edmund", *EJd.*, V, 236-237; *Büyük Larousse*, İstanbul 1986, IV, 2210.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

CASUS

(الجاسوس)

Arapça *ces* kökünden "gözetleyen, araş-tıran" mânasında isim olan casus keli-mesi, "düşmanın sırlarını araştırıp bilgi sızdıran, düşman içinde çeşitli yıkıcı faali-yetlerde bulunan kişi" anlamına gelmek-tedir. Bu faaliyet sırasında göz önemli bir fonksiyon icra ettiğinden Arapça'da casusa "göz" anlamına gelen *ayn* adı da verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de casus ke-limesi yer almamakla beraber aynı kök-ten gelen *tecessüs* fiil olarak geçmek-tedir (el-Hucurât 49/12).

A) Tarihçe. 1. Asr-ı Saâdet Dönemi. Hz. Peygamber İslâm devletinin başkanı ola-rak barış ve savaş halinde üstünlük sağ-lamak amacıyla düşmanın siyasî, askerî ve iktisadî faaliyetlerine dair istihbarat çalışmalarına büyük önem vermiştir. Be-dir Savaşı'na başlamadan önce Kureys ordusuyla ilgili araştırmalara bizzat katıldığı gibi önemli savaşların hemen hep-sinde düşman hakkında bilgi toplaya-cak gözcüler göndermiş ve düşman ül-kesinde yaşayarak merkeze bilgi aktaran casuslar görevlendirmiştir.

Hz. Peygamber'in istihbarat çalışma-larına verdiği önemi ve bu tür faaliyet alanlarının genişliğini gösteren örnekler olarak o dönemde görevlendirilen bazı casusları ve görevlerini zikretmek gere-kir. Müslüman oldukları halde kimlikle-rini gizleyerek oturdukları Mekke, Ev-tâs, Necid ve Diyarigatafân'dan siyasî, askerî ve iktisadî bütün önemli faaliyet-

leri rapor etmek üzere Ebû Temîm el-Eslemî, Abbas b. Abdülmuttalib, Enes b. Ebû Mersed, Ömer b. Sâidî ve Hüseyl b. Nüveyre el-Eşcaî; Kureys'in daha son-ra Bedir Savaşı'na sebebiyet veren Suri-ye kervanını takip etmek üzere Talha b. Ubeydullah ve Saîd b. Zeyd; müslüman olduğunu gizleyen Mekkeli bir demirci ile irtibat kurarak Ayyâş b. Ebû Rebîa ve Seleme b. Hişâm adlı iki müslüman mahkûmu kaçırmak üzere Velîd b. Velîd b. Mugîre; Müreysî Gazvesi öncesinde mensubu bulunduğu Benî Mustalik ka-bilesinin Medine'ye saldırmak için baş-lattığı hazırlık hakkında bilgi toplamak üzere Büreyde b. Husayb; Hâlid b. Süf-yân b. Nübeyh el-Hüzelî'nin Medine'ye hücum etmek maksadıyla Urene'de ta-raftar toplamaya başladığına dair haber-lerin aslını araştırmak ve doğru olduğu takdirde Hâlid'i öldürmek, ayrıca dört beş kişilik bir grupla beraber İslâm düş-manı yahudi Ebû Râfi'i öldürmek üzere Abdullah b. Üneys el-Cühenî; Hendek Muhasarası sırasında, müslüman oldu-ğunu gizleyerek müttefik ordularının arasına girmek ve bölücü faaliyetlerde bulunmak suretiyle ordu mensuplarını birbirine düşürüp ittifakın dağılmasını sağlamak üzere Benî Eşca' kabilesinin reisi Nuaym b. Mes'ûd; aynı ordunun içine sızarak bilgi toplamak üzere Cü-beyle b. Âmir el-Belvi ve Huzeyfe b. Ye-mân; yine Hendek Muhasarası sırasın-da Benî Kurayza yahudilerinin tutumu-nu öğrenmek üzere Zübeyr b. Avvâm; Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlanan um-re yolculuğuna karşı Kureys'in aldığı tav-nı tesbit etmek için Büsr b. Süfyân; Hu-neyn Gazvesi'nden önce Hevâzin, Sakîf, Nasr ve Cüşem gibi kabilelerin toplan-dıkları haberinin alınması üzerine Medi-ne'ye karşı bir savaş hazırlığı içinde olup olmadıklarını araştırmak maksadıyla Abdullah b. Ebû Hadred; Tebük Seferi'nden önce Benî Kâ'b kabilesini düş-mana karşı kışkırtmak üzere Büdeyl b. Verkâ, Amr b. Sâlim ve Büsr b. Süfyân; Bedir Savaşı'nda yenik düşen Kureys ka-bilesini müslümanlara karşı kışkırtıp si-yasî-askerî bir ittifak teklif ettiği ve Hz. Peygamber ile yaptığı anlaşmayı bozan benzeri hareketlerde bulunduğu tesbit edilen Medine yahudilerinin reisi Kâ'b b. Eşref'i öldürmek üzere Ebû Nâile'nin de aralarında bulunduğu bir grup ve Mekke'deki müslüman esirleri Medine'-ye kaçırmak üzere Mersed b. Ebû Mer-sed el-Ganevî görevlendirilmişti. Hz. Pey-gamber'in casusları zaman zaman ödül-

lendirdiği de bilinmektedir. Meselâ Kureyş kervanını takiple görevli olan Talha b. Ubeydullah ile Saîd b. Zeyd Bedir Gazvesi'ne katılmadıkları halde ganimetten pay almışlardır.

İslâmiyet'ten önce, Arabistan ticaretine hâkim olan Kureyş başta olmak üzere bütün Arap kabileleri hayatlarına ve mal varlıkları ile ticaret kervanlarına yönelik her türlü tecavüzü önlemek için casusluk faaliyetlerine önem vermişlerdir. Kureyş kabilesi İslâm'dan sonra bu faaliyetleri baş düşman olarak gördüğü müslümanlara yöneltmiştir. Bunun en belirgin örneklerinden biri, Ebû Süfyan'ın liderliğinde Suriye'den gelen Kureyş kervanının aldığı sağlam istihbarat sayesinde hem Hz. Peygamber'in gönderdiği casusları, hem de kendisini bekleyen İslâm ordusunu atlatarak Mekke'ye ulaşmasıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, karşı casusluk faaliyetlerini de ihmal etmemiştir. Bu yönde aldığı ilk tedbir, Tebük Gazvesi hariç bütün askerî sefer ve seriyelerde en yakınlarına bile gerçek hedefi söylemeyerek dikkatleri başka taraflara çekmek olmuştur. Hatta Abdullah b. Cahş seriyesinde olduğu gibi bazan gönderdiği bir askerî birliğin kumandanına bile gerçek hedefi söylemediği, eline mühürlü bir mektup vererek belli bir süre sonra okuyup gideceği yeri öğrenmesini emrettiği görülmektedir. Bunun yanında düşman adına çalışan casusların yakalanarak etkisiz hale getirilmesi çalışmaları da vardır. Meselâ Hâtib b. Ebû Beltea'nın Mekke'nin fethi için yapılan hazırlıkları ihbar girişimi ortaya çıkarılmış, Ebû Süfyan adına casusluk yapan Furât b. Hayyân yakalanmış, Benî Mustalik, Gazvesi'nden hemen önce İslâm ordusunun içine sızıp bilgi toplayan bir casus ve Huneyn Gazvesi'nden önce yine aynı görevi yapan bir başka casus öldürülmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber'in, Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlanan Mekke yolculuğu sırasında Kureyş hakkında bilgi toplamak için Huzâalî bir gayri müslimi görevlendirdiğine dair rivayetler, İslâm devletinin gerektiğinde gayri müslim casuslar kullanmasının da câiz olduğunu göstermektedir.

2. Sonraki Dönemler. İstihbarat faaliyetlerine Asr-ı saâdet'ten sonra da gerekli önemin verildiği görülmektedir. Hilâfet dönemi iç ve dış savaşlarla geçen Hz. Ebû Bekir ridde* olayları süresince her tarafa casuslar göndermiş, Şam ve Filistin ordularının kumandanları Yezîd b. Ebû Süfyan ile Amr b. Âs'a, diğer cep-

helerdeki İslâm ordularının durumunu rapor edecek ve düşman hakkında bilgi toplayacak casuslar görevlendirmelerini ve kendileriyle ilgili sırları gizlemelerini emretmiştir. Ecnâdeyn Savaşı sırasında kimliğini gizleyerek elçi sıfatıyla girdiği düşman karargâhında incelemelerde bulunan kumandan Amr b. Âs'ın, Filistin bölgesindeki Kaysâriye'nin muhasarası esnasında yakalanan düşman casuslarını elde ederek kendi hesabına çalıştırdığı da rivayet edilmektedir. Yine Hz. Ebû Bekir döneminde Şam fâtihî Ebû Ubeyde b. Cerrâh bölgede tutunabilmek için gayri müslim Nabatîler'den casus olarak faydalanmıştır. Sevâd orduları kumandanı Hâlid b. Velîd de Âlîs ve Hîre halkı ile, İranlılar'a karşı casusluk yapımları şartıyla antlaşma yapmıştır.

Hz. Ömer istihbarat faaliyetlerine büyük önem vermiş, Ebû Ubeyde ve Sa'd b. Ebû Vakkâs gibi ordu kumandanlarına Hz. Ebû Bekir'inkine benzer tavsiyelerde bulunmuştur. Ebû Ubeyde'nin bölge zimmîlerinden Bizans ordusu içinde faaliyet gösterecek casuslar seçtiği, Hâlid b. Velîd'in de çeşitli bölgelerde casusluk ve karşı casusluk faaliyetlerinde bulunan adamları olduğu bilinmektedir. Filistin ordularının Gazze kanadı kumandanı Alkame b. Mücezziz, elçilerinin yerli istihbaratı sağlayamaması üzerine elçi sıfatıyla girdiği düşman kalesinde bizzat bilgi toplamıştı. Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Antakya civarındaki Curcûme halkı ile (Cerâcime), ayrıca Ürdün ve Filistin'deki Sâmirîler'le cizyeden muaf tutulmaları karşılığında casusluk yapmaları hususunda anlaşmıştır. Şam'ın fethinden sonra Bizanslılar hesabına casusluk yaptıkları anlaşılan Arbessûs (Misis veya bugünkü Zozan civarı) zimmîlerini, bölgeyi bir yıl sonra veya -bütün mal varlıklarının iki katının kendilerine ödemesi karşılığında- derhal boşaltmaları hususunda muhayyer bırakmış, birinci seçeneği tercih etmeleri üzerine de verilen süre sonunda bu yerleşim merkezini yıktırmıştır. Ayrıca gayri müslimlerin Medine'ye girişini kontrol altına almak ve giyim kuşamlarında müslümanlara benzemelerini yasaklamakla da düşman casuslarının hilâfet merkezine sızmalarını engellemeye çalışmıştır.

İstihbarat faaliyetleri Hz. Osman döneminde de devam etmiştir. Kıbrıs fâtihî Muâviye b. Ebû Süfyan'ın ada halkıyla yaptığı zimmet antlaşmasına gerektiğinde düşmanın durumunu rapor etmeleri şartını da koyduğu bilinmektedir.

dir. Daha sonra ise ortaya çıkan tefrika dolayısıyla istihbarat daha çok Hz. Ali ile Muâviye arasında gelişmiştir. Bununla birlikte Hz. Ali genel istihbarat faaliyetlerini de ihmal etmemiş ve meselâ Mısır valiliğine tayin ettiği Eşter'e her tarafa güvenilir casuslar göndermesini emretmiştir.

Emevîler devrinde istihbarat teşkilâtı daha düzenli bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu dönemde oluşturulan Dîvânü'l-berîd'e mensup memurlar aynı zamanda istihbarat faaliyetlerini de yürütüyorlardı. Bunlar bilgi toplayarak merkeze ulaştırırken yine aynı dönemde oluşturulan Dîvânü'r-resâil mensupları da elde edilen gizli belgeleri değerlendirmek ve istihbaratla ilgili yazışmaları yürütmekle vazifelendirilmişti. Ayrıca toplumun her kesiminden casusların görevlendirildiği bu dönemde sınırlarda giriş çıkışlar da kontrol altına alınmıştı. Abbâsîler devrinde Dîvânü'l-berîd'den ayrı olarak savaş sırasında faaliyet gösterecek özel haber alma teşkilâtı (el-burudü'l-harbiyye) kurulmuştu. Büveyhîler zamanında ilk defa Muizzüddeve tarafından sâî ve gammâz adı verilen casuslar görevlendirilmiş, Fâtımîler döneminde ise bu tür faaliyetler Dîvânü'l-inşâ çerçevesinde yürütülmüştür. Casuslar doğrudan Dîvânü'l-inşâ başkanı tarafından görevlendirilir, maaşları onun tarafından ödenir ve bilgiler doğrudan doğruya ona aktarılırdı. Memlûkler devrinde ilk defa I. Baybars tarafından özellikle Moğollar ve Franklar'a karşı faaliyet gösterecek yeni bir istihbarat servisi kurulmuştur. Memlûk kaynaklarında bu gizli servis elemanları kâsîd adıyla zikredilmektedir. Kimlikleri pek çok Memlûk devlet ricâlinde dahi gizlenen, adları divanlara kaydedilmeyen bu servis elemanları doğrudan doğruya müstakil bir âmire bağlı olup raporlarını ona sunuyor ve maaşlarını gizli bir ödenekten alıyorlardı.

B) Fıkhi Hükümler. İslâm hukukuna göre İslâm devleti lehine casusluk yapmak câizdir. Hatta devletin bekası için zaruret halini alırsa bu tür faaliyetlerde bulunmak vâciptir. Nisâ süresinin 71. âyetinde müminlere düşmana karşı tedbir almaları, Enfâl süresinin 60. âyetinde düşmana karşı kuvvet hazırlamaları emredilmektedir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre savaşta üstün gelebilmek için barışta tedbir almak ve hazırlıklı olmak gerekmektedir. Bu ise düşmanın siyasî, askerî ve iktisadî durumunu bilmek ve gerekli tedbirleri almakla mümkündür.

Bir müslümanın düşman lehine casusluk yapmasının haram olduğu konusunda icmâ vardır. Enfâl sûresinin 27. âyetinde müminlerin Allah'a, Resul'üne ve birbirlerine karşı hainlik etmeleri, Mâide sûresinin 51. âyetinde yahudi ve hristiyanları dost edinmeleri, Mümteherine sûresinin 1. âyetinde ise Allah'ın ve inananların düşmanlarıyla yakınlık kurmaları yasaklanmıştır. Bu âyetler ve Hz. Peygamber'in karşı casusluk faaliyetleriyle ilgili sünneti, düşman casuslarının ihbar edilmesinin vâcip olduğuna delil teşkil etmektedir.

Düşman hesabına çalışan casuslara, bunlara yardım ve yataklık edenlere verilecek cezalar konusunda değişik görüşler mevcut olup konu ile ilgili hükümler suçlunun müslüman, zimmi, harbî müste'men oluşuna göre de farklılık arz etmektedir.

1. Müslüman Casus. İmam Mâlik'ten gelen bir rivayete göre dindaşlarına zarar dokunduğu ve yeryüzünde fesat çıkmasına sebebiyet verdiği için öldürülür. Düşman lehine çalışan müslüman casusun **zındık*** hükmünde olduğunu ileri süren İbnü'l-Kâsım, İbn Rüşd ve Sahnûn gibi Mâlikîler'e göre suçluluğu ortaya çıktıktan sonra tövbe etse bile ölümle cezalandırılır. Dördü de bu görüşü benimsemekte, ancak suçluluğu ortaya çıkmadan önce ikrarda bulunup tövbe eden casusun tövbesinin kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. İbn Vehb bu görüşü daha da yumuşatıp suçluluğunun ortaya çıkmasından sonraki tövbenin de kabul edilmesini savunmakta, İbnü'l-Mâcişûn ise suçlunun bir defaya mahsus olmak üzere ta'zir*le cezalandırılması, suçun tekerrürü halinde ise öldürülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Eşheb el-Kaysî ve kendilerinden nakledilen diğer rivayetlere göre İmam Mâlik ile İbnü'l-Kâsım bu hususta hükmün devlet başkanına ait olduğunu belirtmektedirler. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de içinde bulunduğu bazı Hanbelîler'e göre bu suç, gerektiği takdirde ölüm de dahil olmak üzere ta'zirlle cezalandırılır. Ahmed b. Hanbel, İbn Akil ve İbn Teymiyye, düşmana bilgi sızdıran müslüman casusun ta'ziren öldürüleceği görüşünü benimserken Ebû'l-Mehâsin İbnü'l-Cevzî, ancak tekrar casusluk yapacağından korkulması halinde bu cezanın verilebileceğini belirtmiştir. Bazı Mâlikîler*le Hanefîler, Şâfiîler, Zeydîler'e ve Evzâî'ye göre düşman hesabına casusluk yapan

müslüman öldürülmez. Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ile Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da bu görüştedirler. Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf gibi bazı Hanefîler ise bir daha işlemek üzere tövbe edinceye kadar fizikî baskı (Ar. vec': dayak vb.) ve uzun süreli hapsi ihtiva eden bir ta'zir cezasının uygulanmasından yanadırlar. Muhammed b. Hasan es-Şeybânî, suçunu bizzat ikrar etmesi veya suçluluğunun sübut bulması halinde devlet başkanı tarafından fizikî cezaya çarptırılması gerektiğini söylemektedir. Bazı Mâlikîler de suçluluğunun sabit olması durumunda fizikî baskı, hapis ve sürgünü ihtiva eden bir ta'zir cezası uygulanması görüşündedirler. İmam Şâfiî ise daha çok suçlunun kimliği üzerinde durmaktadır. Ona göre müslümanların ileri gelenlerinden güvenilir bir kişi fiilin hükmünü bilmeden bu suçu işlemişse cezalandırılmaz, bu vasıfları taşımayan biri ise ta'ziren cezalandırılır. Sonuç olarak, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup bazı âlimler, bu suça uygulanacak ta'zir cezasının sınırını geniş tutup suçlunun ölümle cezalandırılacağını söylerken başta Hanefî ve Şâfiîler olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğu fizikî baskı, hapis, sürgün gibi bir cezanın verilebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Devlet başkanının, ta'zir grubuna giren cezaların takdiri konusundaki geniş yetkisi de göz önüne alınırsa cezanın uygulanması sırasında duruma göre farklı hükümler uygulama imkânının her zaman mevcut olduğu anlaşılır.

2. Zimmi Casus. İslâm devletinin gayri müslim vatandaşı olan zimmi, casusluk yapması halinde, İmam Mâlik ve talebeleri, Ahmed b. Hanbel ve Evzâî'ye, ayrıca İmâmîyye ile Zeydiyye mezheplerine göre zimmet akdini bozduğundan devlet başkanı tarafından ölümle, asılarak teşhir edilmek veya köle statüsüne geçirilmek suretiyle cezalandırılır. Ebû Yûsuf ise sadece ölüm cezasını gerekli görmektedir. Şâfiîler'in çoğunluğuna göre, eğer zimmet akdinde İslâm devletiyle ilgili sırların düşmana aktarılması yasaklayan bir madde bulunmuyorsa, bu suçun işlenmesi halinde akid bozulmayacağından suçlu öldürülmez. Hanbelîler de bu görüşü tercih etmişlerdir. Ebû Yûsuf dışındaki Hanefîler*le bazı Şâfiîler'e göre, zimmet akdinde böyle bir madde bulunsun veya bulunmasın, casusluk suçu akdi bozmadığı gibi suçlu da öldürülmez, ancak her iki halde de fizikî ceza uygulanır.

3. Harbî-Kâfir Casus. Gayri müslim bir devletin vatandaşı olup müste'men statüsünde bulunmayan casusların öldürülmesi hususunda ittifak vardır. Şeybânî'ye göre bulûğa ermemiş casuslar katledilmeyip **fey*** hükmü uygulanır.

4. Müste'men Casus. İslâm ülkesine eman*la girmek isteyen gayri müslim bir kişiye ilke olarak casusluk, sabotaj, kışkırtıcılık gibi İslâm devletine zarar vermeye yönelik bir kastın bulunmaması şartı aranır. Eman akdinde, İslâm devletiyle ilgili sırları düşmana aktarmasını ya da düşman casuslarına yardım ve yataklık etmesini yasaklayan bir madde bulunmasına rağmen casusluk suçunu işlerse öldürüleceği konusunda görüş birliği mevcuttur. Böyle bir maddenin mevcut olmaması halinde Hanbelîler, Mâlikîler ve Ebû Yûsuf, bu suçla süreli bir eman akdinin bozulacağını ileri sürerek yine ölüm cezasına hükmetmekte, ancak devlet başkanının müste'men casusu köle statüsüne geçirmeyi tercih edebileceğini de söylemektedirler. Evzâî, emanın kaldırılıp casusun sınır dışı edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Şeybânî suçluluğu kesinlik kazanmamış casus zanlısının sınır dışı edileceğini belirtir. Ebû Yûsuf dışındaki Hanefîler ile Şâfiîler ise eman akdinin böyle bir suçla bozulmayacağı, dolayısıyla suçlunun öldürülemeyeceği, ancak fizikî ceza uygulanıp hapsedileceği görüşündedirler. Sonuç olarak casusluk suçunun ta'zir grubuna girdiği ve devlet başkanının bu konuda geniş takdir yetkisinin bulunduğu göz önüne alınırsa casusa verilecek cezanın günün şartlarına göre belirlenme imkânının her zaman mevcut olduğu söylenebilir.

İslâm kaynaklarında, kendi devleti lehine casusluk yapan bir müslümanın dinî görevlerini yerine getirirken karşılaştığı zorluklar sırasında faydalanabileceği **ruhsat***lara dair bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla ilgili literatürde tesbit edilebilen tek örnek, Medine'ye saldırmak üzere Urene'de taraftar toplamaya başlayan Hâlid b. Süfyan b. Nübeyh el-Hüzelî'yi öldürmekle görevlendirilen Abdullah b. Üneys el-Cühenî'nin ictihadıdır. İslâm hukukçuları esas itibarıyla, erkânına riayet imkânı bırakmayan hastalık veya şiddetli savaş hali dışında farz namazların yürürken, kibleden başka bir tarafa yönelerek veya ima ile edasına ruhsat vermemişlerdir. Ancak düşmanını kaçırmamak için ardından takip eden Abdullah b. Üneys'in bu

sırada ima ile namazını da kıldığı, Hz. Peygamber'in ise onun bu ihtihadını onayladığı rivayet edilmektedir. Bu hususta hüküm verirken **maslahat*** ve **zaruret*** ile ilgili genel kurallara başvurma zorunlu olduğu anlaşılmaktadır.

Uhud Gazvesi'nden hemen önce Hz. Peygamber tarafından gönderilen Ali b. Ebû Tâlib kumandasındaki keşif kolunun, ele geçirdiği iki düşman gözcüsünü bilgi vermekten kaçınmaları üzerine dövmeleri, gerektiği takdirde düşman casuslarına konuşmaya zorlamak için fizikî baskı uygulanabileceğini göstermektedir. Ancak Şeybânî'ye göre fizikî baskının suçun ispatı için uygulanması halinde meydana gelecek bir ikrar, ikrah altında gerçekleştiğinden geçerli değildir.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Cihâd", 141, 195, "Meğâzî", 9, 13, 46, "Tefsîr", 61/1, "İstîzân", 23, "İstîtâbetü'l-mürteddin", 9; Müslim, "Fezâilü's-şahâbe", 161; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 98; Tirmizî, "Tefsîr", 61; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 146-151; Ebû Yûsuf, *el-Hırc*, s. 189-190; Şâfiî, *el-Üm*, IV, 118, 166-167; Vâkidî, *el-Megâzî*, II, 797-799; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 601, 614, 615-618; III, 236-238; IV, 397, 398-399; Ebû Ubeyd, *el-Ernuâl*, s. 1661; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 63; III, 105-106, 216-217, 382-383, 480, 496, 526; IV, 132-133, 199, 278-279, 280, 294, 299, 310; V, 352, 353; Belâzîrî, *Fütûh* (Rıdvân), s. 159, 161, 162, 164; a.mlf., *Ensâb*, I, 332, 337-338, 373-374, 376, 378; III, 480, 526; IV, 299; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 584-585; III, 418, 604, 605-606; Kudâme b. Ca'fer, *el-Hırc* (de Goeje), s. 354-355; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-Nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, Beyrut 1987, s. 238, 272, 300, 324, 327, 443; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 184-185; Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 158-159; Şîrâzî, *el-Mühazzebe*, II, 258; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 85-86; a.mlf., *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, Kahire 1972, V, 2040-2044; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 1782-1784; Kâsânî, *Bedâ'îc*, VII, 113; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 370, 404, 437, 446, 460-461, 496, 497-498; III, 9, 271, 352; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 270; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 273; XVIII, 51-53; Nevevî, *el-Mecmû'*, XIX, 340-343; a.mlf., *Şerhu Müslim*, XII, 125-126; XVI, 55-57; Muhibbuddin et-Taberî, *er-Riyâzü'n-nâzira fî menâkıbü'l-aşere*, Beyrut 1405/1984, IV, 277, 280, 283; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 130; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Beyrut 1397/1978, IV, 603; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VIII, 525; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, II, 68, 122, 123, 127, 150, 170, 186, 190; III, 19, 215; a.mlf., *Ahkâmü ehli'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, II, 713-714, 800-810; a.mlf., *et-Turuku'l-hükmiyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1372/1953, s. 266; İbnü'n-Nehâs, *Meşârî'u'l-eşvâk fî meşârî'i'l-uşşâk* (nşr. Muhammed Hâlid el-İstânbûlî), Beyrut 1990, II, 1062, 1075-1077; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, I, 159-162; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, I, 51-52; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XII, 109, 164; XVI, 109-

110; XVIII, 271-273; a.mlf., *el-İşâbe* (Bicâvî), I, 126, 132, 247, 248, 273, 288, 297-298; II, 56; V, 316; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, XII, 71-74; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Bulak 1361, IV, 351; Hatîb eş-Şirbînî, *Mugnî'l-muhtâc*, IV, 258, 262; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1984, VIII, 81, 104; Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, II, 293-294, 583, 584-585; Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme* (Bayburtlugil), s. 110; Derrîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, II, 182; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhu'l-kebir*, II, 182, 205; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VIII, 8-11; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, III, 249, 277, 278; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, XXVIII, 66; Abdürraûf Avn, *el-Fennü'l-harîb fî şadril-İslâm*, Kahire 1961, s. 213-216; Mahmûd Şîr Hattâb, *el-Muştalahâtü'l-âşkeriyye fî'l-Kur'anî'l-Kerîm*, Beyrut 1386/1966, I, 143-144; Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, VII, 310-317; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fî's-şer'atî'l-İslâmiyye*, Kahire 1389/1969, s. 311-313; Ettafeyyîs, *Şerhu Kitâbî'n-Nîl ve şifâ'i'l-âli*, Beyrut 1392/1972, XVII, 664 vd.; Hamîdullah, *Hz. Peygamberin Savaşları*, s. 227-251; a.mlf., *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 400, 403, 470; Abdülkerîm Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982, s. 240-244; Selâhaddin el-Müneccid, *en-Nuzumü'd-diblâmâsiyye fî'l-İslâm*, Beyrut 1403/1983, s. 103-106; Vehbe ez-Zühayrî, *Âşârü'l-harb fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1983, s. 388-392; a.mlf., *el-'Alâkatü'd-devliyye fî'l-İslâm*, Beyrut 1409/1989, s. 61-64; Muhammed Râkân ed-Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmühâ fî's-şer'atî'l-İslâmiyye*, Amman 1404/1984; Vefîk ed-Dakdûkî, *el-Cündiyye fî 'ahdi'd-devleti'l-Emeviyye*, Beyrut 1985, s. 175-178; Mustafa Zeki Terzî, *Abbâsiler Döneminde Askarî Teşkilât*, Ankara 1986, s. 125-126; Abdullah Münâsara, *el-İstihbarâtü'l-âşkeriyye fî'l-İslâm*, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), II, 110, 121-127; Mohammad Suleman, "Espionage in pre-Islamic Arabia", *IQ*, XXXII/1 (1988), s. 21-33; Yûsuf Ali Mahmûd Hüseyin, "Ukûbetü'tecessüsü'l-müslim li-şâlihî'l-'aduv fî's-şer'atî'l-İslâmiyye", *Dirâsât*, XV/3, Amman 1988, s. 179-210; Reuven Amitai, "Mamlûk Espionage among Mongols and Franks", *AAS*, XXII (1988), s. 173-181; *Mv.F*, X, 162-166; M. Canard, "Djäsüs", *EF*² (İng.), II, 486-488.



CENGİZ KALLEK

C) **Türk Devletlerinde Casusluk.** Tarih boyunca çok sayıda devlet kuran ve pek çok devletle siyasî münasebetlerde bulunan Türkler istihbarat işine büyük önem vermişlerdir. Orta Asya Türk devletlerinde casuslara **çaşut**, inhara ise **çaşutlama** denirdi.

Eski siyaset bilimcileri, ülkenin ve hal-kin menfaati için casus kullanmanın gereği üzerinde durmuşlardır. Nizâmülmülk, dünyanın her yerine tüccar, seyyah, süfî, eczacı kılığında casuslar gönderilmesini ve bunlardan ülkelerin durumları hakkında haberler alınmasını, taşradaki idarecilerin padişaha muhalefetlerine ve muhtemel isyanlarına karşı

ülke içinde de casus kullanılmasını, ancak casuslara karşı da uyanık bulunulmasını tavsiye etmiştir (*Siyâsetnâme*, s. 110 vd.). Aynı şekilde XI-XIII. yüzyıllar arasında yazılan idarî teşkilâtla ilgili eserlerde süfî müellifler bile ülkenin selâmeti bakımından istihbarat işinin önemini belirtmişlerdir.

Müslüman Türk devletlerinden Gazneliler'de **berîd*** teşkilâtı ve istihbarat işlerinin büyük önem kazandığı bilinmektedir (Beyhakî, I, 27, 386). Gazneliler'de casusluk özellikle Sultan Mahmud zamanında çok gelişmiştir. Onun casusluk faaliyetlerini yoğunlaştırdığı ülke ise Karahanlı Devleti'ydî.

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk yıllarında casusluk işlerine önem verilmemiş, *Dîvân-ı Berîd* de kaldırılmıştır. Nizâmî-i Arûzî Selçuklu idarecilerini, saltanata mahsus âdet ve kuruluşların çoğunu, bu arada haberleşme teşkilâtını kaldırmakla itham etmektedir (*Çehâr Makâle*, GMS, XI, 24). Gerçekten kaynaklarda belirtildiği gibi casusluktan ve casuslardan hoşlanmayan Alparslan bu teşkilâtı kaldırmıştır (Bündârî, s. 67). Nizâmülmülk, İsmâilîler'in uzun süre gizli faaliyetlerde bulunduktan sonra iyice güçlenip birden bire ortaya çıkmalarını haber alma teşkilâtının bulunmayışına bağlamaktadır. Daha sonra Selçuklular'da Nizâmülmülk'ün gayretleriyle haberleşme sistemi kurulmuş, Sultan Melikşah'la veziri özel casuslar kullanmışlardır. Sultan Sencer'in Edîb Sâbir adlı şairi casusluk göreviyle Hârizm'e gönderdiği ve onun yol-ladığı bir resim sayesinde kendisine karşı düzenlenen bir suikastten kurtulduğu bilinmektedir (Devletşah, I, 136-137).

Büyük Selçuklu Devleti'nin uzantıları sayılan diğer Türk devletlerinde de istihbarat işine önem verilmiştir. Kirman Selçukluları hükümdarlarından Muhammed b. Arslanşah yalnız ülkesinde değil İsfahan, Horasan vb. yerlerde "sâhib-i haber" denilen casuslar bulundurmıştır. Hârizmşahlar'da casusluk teşkilâtına önem verilmiş, Haçlılar'la sürekli mücadeleye halinde bulunan Zengîler ve Eyyûbîler zamanında da teşkilâtın gelişmesi için büyük gayretler sarfedilmiştir. Casusluğun, hükümdarların bu işe önem verip vermediğine göre gelişip yayıldığı anlaşılmaktadır.

Anadolu Selçukluları'nda berîd teşkilâtı mevcut olmamakla birlikte istihbarat işlerinin artarak önem kazandığı bilinmektedir. Esasen daha Büyük Selçuklular'dan itibaren Arapça berîdin yerine

Türkçe **ulak** kelimesinin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Selçuklular, önceleri Bizans İmparatorluğu'nun casusları ve İran'daki Bâtînî zümrelerin gizli fedaileriyile (bk. DÂİ) uğraşırken XI. yüzyıldan itibaren bunlara Moğol casusları da katılmıştır. Anadolu Selçukluları özellikle Moğol casuslarına karşı Bizans'a yaklaşma ve bu devletle siyasî münasebet kurma yollarını aramışlardır. XII ve XIII. yüzyıllarda Anadolu Selçukluları'nın Bizans İmparatorluğu ile kurduğu ilişkiler, görünüşte resmî elçi, gerçekte ise casus olan görevlilerle olmuştur. Selçuklular'ın gelişmesini ve Batı'ya yayılmasını istemeyen Moğol hükümdarları daha ziyade Bâtînî casuslar kullanmışlardır. II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında Anadolu'da Baba İshak-ı Horasânî adlı Türkmen şeyhinin başlattığı Babailer ayaklanmasının amacı sadece dinî değil; Moğollar'ın Anadolu'yu ele geçirmelerine yönelik önceden tasarlanmış planlı bir hareketti. Babai müridleri arasına giren Moğol casusları Selçuklu ordusunun başarı kazanmasını güçleştiriyordu. Nitekim o yıllarda Moğol ordusu Köse-dağ'da Selçuklular'ı yenmiş ve bu devlete son vermiştir (1243).

İlhanlılar zamanında, Hasan Sabbâh'ın yolundan giderek casusluğu Bâtîniîliği yayma faaliyeti için kullanan dervişlerin çalışmaları önlenmiştir. Hülâgû Han'ın kumandası altındaki Moğol ordusu, Haşhaşi casuslarının yuvalandığı Alamut Kalesi'ni almış ve gizli faaliyetlerde bulunan Bâtînîler'i ortadan kaldırmıştır.

Moğollar daha sonra Anadolu birliğini kuran, Trakya'yı alarak Balkanlar'a yayılan Osmanlılar zamanında da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. XIV. yüzyıl sonlarında Anadolu'da yine Bâtînî düşünceleri benimseyen gizli bir akım yayılmaya başladı. Horasan taraflarından gelen ve kendilerine derviş süsü veren Bâtînîler Cengiz Han'ın haleflerince himaye edilmiş, Osmanlı, Altın Orda, Türkistan ve İran ülkelerine gönderilmiştir.

Timur devrinde, komşu ülkelerde ve halk arasında dolaşarak haber toplayan derviş, tüccar, müneccim, asker, sanatkar, pehlivan kılığında casuslar kullanıldığı bilinmektedir. Bizzat Timur tarafından görevlendirilen bu kişiler genellikle iki koldan faaliyet gösteriyorlardı. Bunlardan biri, Osmanlı idaresindeki Anadolu beyliklerini Osmanlılar'a karşı ayaklandırmak, diğeri ise Moğol hâkimiyeti altında bulunan yerlerde yaşayan Bâtînîler'i Sünnîler arasına sokarak

inanç karışıklığı çıkarmak, özellikle Alevîler'i Anadolu'nun doğusundan başlayarak Güneydoğu'ya ve Orta Anadolu'ya doğru ilerletmekti. Timur kısa sürede muvaffak olmuş, Yıldırım Bayezid zamanında hemen hemen siyasî birliği kurmuş olan Anadolu'yu Ankara Savaşı'ndan sonra parçalamayı başarmıştır. Timur'un Ankara Savaşı'nı kazanmasında casusların büyük rolü olmuştur.

Osmanlılar zamanında, çoğu Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinin etkisinde kalınarak yazılmış nasihatnâme ve siyâsetnâme türündeki eserlerde casus kullanmanın önemi ısrarla vurgulanmıştır. Bu eserlerde ülke içinde olduğu gibi dış düşmanlara karşı da casus kullanılması öğütlenmiş, düşmanın durumunu bilmenin önemi ve ülkenin ancak bu sayede ayakta kalabileceği belirtilmiştir. Gerçekten Osmanlı Devleti'nin gerilemesinde, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren istihbarata gereken önemin verilmesinin büyük rolü olduğu bilinmektedir. Nitekim dönemin siyaset bilimcileri de bu hususa dikkat çekmişlerdir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Nesâiyhü'l-üvzerâ*, s. 79).

Osmanlılar'da muhbirlik ve "nakt-i kelâm" pek hoş karşılanmamakla birlikte istihbarat, daha kuruluş yıllarından itibaren üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Timur darbesinden sonra XV. yüzyılın ilk çeyreğinde tekrar toparlanan Osmanlılar dışarıda ve içeride casusluk faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Dışarıdaki faaliyetler genellikle, başta Bizans İmparatorluğu olmak üzere Macaristan Krallığı'na, Venedik Cumhuriyeti'ne ve papalığa karşı olmuştur. Osmanlılar Anadolu birliğini sağlamak için beyliklere ve özellikle Karamanoğulları'na karşı da casus kullanmışlardır. Hristiyan dünyasıyla ilgili olarak daha ziyade yahudilerden ve özel olarak yetiştirilmiş hristiyan casuslardan faydalanılmıştır. Genellikle İtalya'da ve Avusturya'da faaliyet gösteren bu casuslara **martolos*** denirdi. Bir rivayete göre martoloslar daha Osman Gazi ve Orhan Gazi zamanlarında casus ve haberci olarak kullanılmıştır (Neşrî, I, 25, 51, 174). İtalya'da görevli martolosların sadece yahudilerden olmasına özen gösterilir, böylece yahudilerden Hristiyanlığa karşı Müsevîlik gayretlerinden de istifade edilirdi. Özel eğitimin geçirilen hristiyan martoloslar ise genellikle Macaristan ve Avusturya'da faaliyet gösterirlerdi. II. Murad, II. Kosova Savaşı öncesinde Doğan adlı bir martolostan düşmanın du-

rumu hakkında bilgi edinmiştir (Âşıkpaşazâde, s. 134). Fâtih devrinde Macaristan'a yapılan akınlar sırasında görünüşte hristiyan, gerçekte ise müslüman olan kırk martolosun kullanıldığı bilinmektedir (Anhegger, *TD*, sy. I, s. 156). XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren martoloslar Anadolu'da özellikle Uzun Hasan'a karşı gerçekleştirilen seferlerde de faaliyet göstermişlerdir (Anhegger, a.e., s. 285 vd.). Martoloslar dikkat çekmemek için bulundukları ülkenin geleceğine uygun olarak yaşarlar ve mutlaka bir işle meşgul olurlardı. Osmanlılar **voyruk***ları da muhbir olarak kullanmışlardır (Ercan, s. 75, 96).

Askerî amaçlı istihbaratta Osmanlılar, daha önceki Türk devletlerinde olduğu gibi dil denilen düşman esirlerinden de istifade etmişlerdir. Savaşlarda diri olarak elde edilen ve kendilerinden orduları ve ülkeleri hakkında bilgi edinilen diller (Selânikî, I, 32; II, 645), genellikle düşman topraklarına giren akıncılar ve bunlarla birlikte akına çıkan martoloslar, bazan da timarlı sipahiler tarafından yakalanırdı (Koçi Bey, s. 25). Akıncılara bu diller kılavuzluk yaparlardı. Ancak dillerin bazan ülkeleri lehine çalıştıkları, sefer güzergâhını saptırarak Türkler'i tuzağa düşürdükleri de olmuştur. Büyük seferler için mutlaka casusların vereceği bilgilere ihtiyaç duyulurdu. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferinde (1566) Osmanlı ordusuna, Macar kalelerinde uzun süre hizmette bulunmuş Mezorich Mortan adlı bir Boşnak kılavuzluk etmiştir.

Yükseliş döneminde Osmanlılar kendi ülkelerine kırgın bazı Batılılar'dan da casus olarak faydalanmışlardır. Fâtih Sultan Mehmed'in, sarayına getirttiği İtalyan sanatçılardan ülkeleri hakkında bilgi edindiği bilinmektedir (Babinger, s. 609-612). Buna karşılık yine Fâtih zamanında çeşitli yerlerden bilgin, sanatkar, hekim kisvesinde gelen casusların ülkeleri lehine faaliyet gösterdiği de kaydedilmektedir. Gerçekten hemen tamamı yabancı olan saray hekimleri, Batılılar için her zaman kullanılan ideal muhbirler olmuşlardır. Fâtih'in şüpheli ölümüne adı karışan Yakub Paşa'dan, Lord Byron'ın hekimî olup daha sonra Osmanlı sarayına yerleşen İngiliz Millingen'e ve casuslara dair bir kitap yazan Mavroyani Paşa'ya kadar saray hekimleri genellikle Osmanlılar aleyhine casusluk yapmışlardır (Cevdet, V, 63-64). Elçilikler de yine Batılılar'ın kullandığı âdeta resmî

birer casusluk teşkilâtıydı (Koçi Bey, s. 66). Erken devirlerden itibaren bundan en çok Venedikliler faydalanmışlardır. Daha XV. yüzyılda bu devletin İstanbul'da **balyos*** adı altında dâimî elçi bulundurduğu bilinmektedir.

İstanbul'un fethinden sonra Osmanlılar'ın Anadolu'da ve Avrupa'da güçlenip yayılmaları, Batı'da biri papalık, diğeri krallarca yürütülen iki büyük casusluk teşkilâtının gelişmesine yol açmıştır. Katolik Hristiyan dünyasının temsilcisi olan papa, Türkler'e karşı bütün Avrupalılar'ı birliğe çağırırken kullandığı casuslar aracılığı ile bütün kiliseleri ve kralları Osmanlı Türkleri aleyhine karşı kıskırtmıştır. Merkezi İstanbul'da bulunan Ortodoks Patrikliği de papanın münasebet kurduğu bir müesseseydi. Hristiyan dünyasını bölmek için Fâtih tarafından ihya edilip himaye gören Ortodoks kilisesi daha sonraki dönemlerde Türkler aleyhine Vatikan'la iş birliği yapmıştır.

XV. yüzyılda casusluk faaliyetlerinin en büyüklerinden birine, önce Rodos şövalyelerine sığınan, daha sonra İtalya'ya geçen ve papanın eline düşen Cem Sultan sebep olmuştur. Bu olay yıllarca Roma-Venedik ve İstanbul arasında gizli casusluk ve çıkar oyunlarına yol açmıştır.

Doğuda bir devlet teşkilâtı olarak casusluk, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Safevî Devleti zamanında İran'da yeniden ortaya çıkmıştır. Bu teşkilâtın amacı Sünnî Osmanlı Devleti'ni yıkmak, Şii'liği İslâm dünyasına hâkim kılmak ve bütün İslâm ülkelerini ele geçirmekti. Osmanlı kaynaklarında Râfîzî, kızılbaş veya Alevî adlarıyla anılan Şii Safevîler, Şah İsmâil'in başa geçmesiyle İran'da idareyi ele aldıktan sonra özellikle Doğu Anadolu'da faaliyet göstermişlerdir. Şah İsmâil kısa sürede burada mânevî bir nüfuz kazanmayı başarmıştır. Bunda kullandığı propagandistlerin etkin rolü olduğu kesindir. Aslında birer casus olan Şii dâîler yalnız tekkelerde ve halk arasında değil kendilerini Bektaşîliğe nisbet eden yeniçeriler arasında da faaliyet göstermişlerdir. Dede, baba, halife, sultan, şeyh, pîr gibi sıfatlarla anılan Şii propagandacıları casuslar, II. Bayezid zamanında sarayda bile saygı görmüş ve taraftar bulmuşlardır. "Hatât" mahlasıyla Türkçe şiirler yazan Şah İsmâil bu sayede kısa sürede Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü sarsacak bir güce ulaşmıştır. Bu hükümdar daha da ileri giderek ca-

susları vasıtasıyla Doğu seferi sırasında Yavuz Sultan Selim'i öldürtmek istemiş, ancak başarılı olamamıştır (Lutfî Paşa, s. 249).

Osmanlı padişahları içinde gerek ülke dahilinde gerekse ülke dışında casusluktan en çok faydalanan hükümdarlarından biri Yavuz Sultan Selim'dir. Daha şehzadeliği zamanında İstanbul'da olup bitenlerden, bu arada babası II. Bayezid'in büyük oğlu Şehzade Ahmed'i veliaht yapma niyetinden haberdar olan Yavuz Selim, Şah İsmâil'in Anadolu'daki bölücü faaliyetlerinin ne dereceye ulaştığını da biliyordu. Padişah olduktan sonra Şah İsmâil'i Çaldıran'da yenerek Anadolu'daki gizli kızılbaş faaliyetlerine geçici de olsa son vermiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında özellikle Batı'daki casusluk faaliyetlerine önem verilmiştir. Bu hükümdar sefere çıkmadan önce martoloslardan bilgi alır, Avrupa devletlerinin durumlarını, askerî güçlerini, savaş teknik ve kabiliyetlerini öğrenir, kendi ordularını da ona göre teçhiz ederdi. Kanûnî martolosları barış zamanlarında da sürekli muhbirlik işlerinde kullanmış, böylece martolos teşkilâtına ayrı bir nitelik kazandırmıştır. Bu dönemde martolosların bir görevi de düşman devletlerin halkı arasına karışarak Türkler'in gücünü, askerî üstünlüğünü anlatmak suretiyle morallerini bozmak ve devletlerine olan güvenlerini sarsmaktır. XVI. yüzyılda Osmanlılar Batı'da kral saraylarında özellikle Slav ve Hırvat sınırlarında papazları ve asilzâdeleleri de casus olarak kullanmışlardır. Kaptanıderyâ Küçük Ali Paşa'nın kardeşliği Sicilyalı Mehmed Ağa, Titus Moldariensis Clericus adıyla kırk yıla yakın Osmanlı himayesindeki Fransa kralının sarayında Osmanlı casusu olarak görev yapmıştır. Mehmed Ağa Avrupa devletleri ve özellikle Osmanlı Devleti'nin Batı'daki en büyük rakibi olan Avusturya hakkında da İstanbul'a muntazaman bilgiler göndermiştir. Öte yandan Türkler'in fethettikleri yerler halkına hoşgörü ve davranışları, yüzyıllarca oralarda tutunabilmelerinin en büyük sebebi olmuş, hatta bu yerler halkı çok defa Türkler lehine muhbirlik bile yapmışlardır. Kanûnî zamanında batıda Boğdan, Moğaç, Bosna, doğuda Erzurum, Van, Lahsa bey ve beylerbeyilerine gönderilen fermanlarda düşmanı gözetlemeleri istenirken (BA, MD, nr. 3, tür. yer.) ülke içindeki haber alma teşkilâtı da geliştirilmiştir.

XVII. yüzyıl başlarından itibaren git-tikçe güçlenen ve Osmanlı tebaası Ortodokslar'ın koruyuculuğunu üstlenerek gayri müslimleri Osmanlı Devleti aleyhine karşı sürekli kıskırtan Rus Çarlığı'na karşı da bir casusluk teşkilâtı kurulmuştur. Bu teşkilâta özellikle Tatarlar alınmıştır. Ulak adıyla anılan bu haberciler **karavul** denilen menzillerde gözcülük ya parlar ve aldıkları bilgileri süratle merkeze ulaştırırlardı. Casus ulaklar özellikle Balkanlar'da, Rus ve İran sınırlarında kullanılmıştır. IV. Murad zamanı, Osmanlı tarihinde casusluk faaliyetlerinin yoğun olduğu dönemlerdendir. Bu hükümdarın çocuk yaşta tahta çıkması sebebiyle devlet idaresi Kösem Sultan'ın eline geçmiş, gevşek idare yüzünden Safevî Devleti doğuda casusluk faaliyetlerini arttırmış ve Anadolu Alevîleri'ni merkezî hükümete karşı isyana teşvik etmiştir. Sultan Murad 1632'de idareyi eline aldıktan sonra merkezde ve taşrada durumu düzeltmeye çalışmış, İran şahının propagandacı olan casusların birçoğunu öldürmüştü, bu arada Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin devlet aleyhine faaliyetlerini arttırması üzerine patriği astırmıştır. XVII. yüzyılda Köprülü ailesinden islahatçı vezirler de içeride ve dışarıda çok sayıda casus kullanmışlardır.

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne tercüman, hekim, elçi olarak gelen, saraya giren ve padişahla yakın ilişki kuran Ermeni, yahudi, Rum gibi gayri müslimlerden başka Arap, Gürcü, Tatar, Arnavut ve Boşnak gibi müslüman unsurların içinden de casus çıktığı, hatta bunların II. Viyana Kuşatması'nda devlete karşı yıkıcı faaliyetlerde bulundukları bilinmektedir. Bunların en önemlisi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile Tatarlar arasında cereyan eden olaydır. Kırım Tatarları arasına karışan düşman casusları, Mustafa Paşa'nın zaferden sonra yağmaya izin vermeyeceği şâyiasını yayarak onların savaşa şevklerini kırmışlardı.

XVIII. yüzyılda Osmanlılar düşmanları hakkında daha ziyade gemi reislerinden bilgi edinmişler ve Batılı devletler nezdinde dâimî elçi bulundurmanın cazasını çok ağır ödemişlerdir. Halbuki İstanbul yüzyıllardan beri çeşitli sefirlerin ticarî ve askerî uzmanlarının âdeti bir mücadele alanı olmuştu. Bu mücadeleler bir süre sonra Şark meselesini doğurmuştur. XVIII. yüzyılda Fransa'dan getirtilen Baron de Tott ile XIX. yüzyılda Almanya'dan çağırılan Helmut von

Moltke, hem askerî uzman hem de siyasi diplomat olarak faaliyet göstermişlerdir. Bunlar bir yandan Osmanlı ordusunun ıslahı için gayret gösterirken bir yandan da bu hizmetlerini kendi ülkelelerinin çıkarları için kullanmışlardır. Baron de Tott Türkler'e karşı tutumunu hatıralarında açıkça ifade etmiştir. I. Mahmud zamanında Avusturya'dan kaçarak Osmanlı Devleti'ne sığınan Fransız asıllı Comte de Bonneval'in (Humbaracı Ahmed Paşa) durumu da şüphelidir. Osmanlılar'ı sürekli olarak Avusturya'ya karşı savaşa kışkırtan Comte de Bonneval'in hükümete sunduğu her raporun bir nüshasının Fransa'ya gönderilmesi, hayatının sonlarına doğru kendisinin de ülkesine dönmenin yollarını araması, hakkındaki casusluk şüphelerini kuvvetlendirmektedir.

I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde casusluk ve karşı casusluk faaliyetleri artmış, muhbirlik bir devlet kuruluşu haline getirilmiş, doğrudan devletten maaş alan casuslar kullanılmıştır. Casusluk önceleri hemen sadece Rum ve Ermeni gibi gayri müslimlere münhasırlıkla bu dönemde Türkler'den de casus yetiştirilmiştir. Hâlet Efendi'nin ısrarıyla tercüman olan Kostaki'nin casusluğu ortaya çıkınca idam edilmiştir. Onun yerine Dîvân-ı Hümâyûn tercümanlığına Fenerli Rum ailesinden İstavrakî Efendi getirilmişse de gizli belgeler buna değil Rum asıllı müslüman Yahyâ Efendi'ye tercüme ettirilmiş, Yahyâ Efendi Bâbiâli'deki Tercüme Odası'nda yabancı dil öğrenmek isteyen gençlere Fransızca öğretmekle de görevlendirilmiştir (Şânîzâde, IV, 33). Daha sonra ise divan tercümanlıklarına müslümanlar getirilmiştir (Orhonlu, *Atatürk Konferansları*, V, 17).

III. Selim zamanında Avrupa'nın önemli merkezlerinde dâimî ikamet elçiliklerinin kurulmasıyla Osmanlı istihbaratında büyük bir adım atılmıştır. Zira elçilerin gizli görevi, bulundukları ülke hakkında hükümete raporlar sunmaktır. Ancak bu elçilerin yabancı dil bilmemeleri, onları çoğu casus olan Rum tercümanların yardımına muhtaç bırakmıştır (Kuran, s. 64). XIX. yüzyılda casusluk faaliyetleri öyle artmıştır ki Kabakçı Mustafa önderliğindeki isyanda âsiler bile öldürecekleri devlet ricâlini ele geçirmek için casus kullanmışlardır (III. Selim'in *Hal'ine Dair Risâle*, vr. 9^{a-b}). II. Mahmud zamanında Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa da Osmanlılar'a karşı casusluk faali-

yetlerinde bulunmuştur (Atâ Bey, III, 132-134).

Osmanlı gizli polis teşkilâtı, yabancı ajanların faaliyetlerinin yoğunlaştığı XIX. yüzyıl ortalarında, İngiliz elçisi Statford Canning'in Mustafa Reşid Paşa'ya telkiniyle kurulmuş ve teşkilâtın başına Cîvânîs Efendi getirilmiştir. Sultan Abdülmecid zamanında kurulan bu ilk polis teşkilâtı yine bu padişah zamanında kapatılmış, fakat 1863'te yeniden açılmıştır. Bu defa başına Ermeni asıllı biri getirilmiş ve o da zararlı faaliyetlerde bulunmuştur.

II. Abdülhamid devrinde Osmanlı istihbarat teşkilâtı geliştirilmiş ve modernleştirilmiştir. Yine bu dönemde Midhat Paşa Tuna valiliği sırasında burada özellikle Bulgarlar'a karşı örnek bir gizli polis teşkilâtı kurmuştur. Makedonya'daki ayaklanmalar ve gizli teşkilât için Aynaroz'a Boşnak Hasib adlı bir ajan yerleştirilmiş, bundan çeşitli ihbarlar alınmıştır. II. Abdülhamid'in özel casusları **ha-fiye***lerdi. Bu hükümdar zamanında karşı faaliyette bulunan çoğu gayri müslim casuslar da vardı. Bunlardan yahudi asıllı Emanuel Karasu, II. Abdülhamid'e karşı kurulan casusluk teşkilâtının başına getirilmiş, padişahın tahttan indirilmesi için çalışmış ve sonunda bunu başarmıştır. II. Abdülhamid'i tahttan indiren İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin iktidarı zamanında kurulan Teşkilât-ı Mahsûsa ise gerçek mânada çağdaş bir casusluk teşkilâtıydı.

Devlet aleyhine faaliyet gösterenlerin cezası her devirde ağır olmuştur. Nitekim İstanbul'un fethi sırasında Bizans lehine casusluk yapmakla itham edilen Vezirîâzam Çandarlı Halil Paşa XV. yüzyıl ortalarında, yine casuslukla itham edilen Yorgaki adlı zimmî ise XVII. yüzyıl sonlarında ölümlü cezalandırılmıştır (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, s. 430).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, s. 49, 186, 384, 388, 435, 451, 509, 528; nr. 14, s. 960; TSMA, nr. E 866/5, 2434, 5116, 5801/3, 7252, 7662; Nigâr Anafarta, *Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler*, İstanbul, ts., tür.yer.; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Bayburtluğil), s. 110-126, 320; Beyhakî, *Târîh* (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1309, I, 27, 386; Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* (nşr. Muhammed Kazvîni), GMS, London 1910, XI, 24; Bûndârî, *Zübde'tî-n-Nuşra*, s. 67; *Gazavatnâme-i Sultan Murad b. Mehmed Hân* (nşr. Halil İnalcık — Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 3, 4, 5, 9; Devletşâh, *Tezkire* (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, I, 136-137; Aşıkpaşazâde, *Târîh*, s.

134; Neşrî, *Cihannümâ* (Taeschner), I, 25, 51, 174; Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osmân: 1299-1523* (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, tür.yer.; Lutfî Paşa, *Âsafnâme* (nşr. Ahmet Uğur, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980 içinde), s. 249; Âlî, *Mevâidü'n-nefâis fî kavâidü'l-mecâlis*, İstanbul 1956, s. 37 vd.; Selânikî, *Târîh* (İpsirli), I, 13, 22; II, 645, ayrıca bk. İndeks; Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Selîmnâme* (nşr. Ahmet Uğur — Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 367; *Kitâbü Mesâlihü'l-müslimîn ve menâfi'ü'l-mü'minîn* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 59, 99; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), s. 25, 66; Solakzâde, *Târîh*, s. 361; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (haz. Abdülkadir Özcan, doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, s. 430; a.mlf., *Neşâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ: Devlet Adamlarına Öğütler* (nşr. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1969, s. 43, 79; *L'Espion turc chez les princes chrétiens*, La Haye 1734, tür.yer.; Baron de Tott, *Türkler ve Tatarlara Dair Hatıralar* (trc. Mehmet R. Uzman), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), tür.yer.; III. Selim'in *Hal'ine Dair Risâle*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 333, vr. 9^{a-b}; Şânîzâde, *Târîh*, IV, 33; Atâ Bey, *Târîh*, III, 132-134; Cevdet, *Târîh*, V, 63-64; XI, 166; XII, 179; Hüseyin Namık Orkun, *Türk İstilasları Devrinde Macaristan'da ve Avusturya'da Casuslar*, Ankara 1939; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 72; Franz Babinger, *Mahomet II. Le Conquérant et Son Temps*, Paris 1954, s. 609-612; Orhan Koloğlu, *Le Turc dans la Presse Française*, Beyrouth 1971, s. 106-107; Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, *Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar*, İstanbul 1964, s. 45 vd.; Ercümen Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri 1793-1821*, Ankara 1968, s. 9-12, 64-65; *Başlangıçtan Bugüne Kadar Dünya Casusluk Tarihi* (Artel Yayınları), İstanbul 1974, s. 3-17; İsmet Miroğlu, *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı*, İstanbul 1975, s. 149; Korkmaz Alemdar, *Türkiye'de Çağdaş Habereşmenin Tarihîsel Kökenleri*, Ankara 1981, s. 51 vd.; Mîm Kemâl Öke, *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi*, İstanbul 1983, tür.yer.; Yavuz Ercan, *Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voyuklar*, Ankara 1986, s. 75, 96; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, s. 111; Robert Anhegger, "Martoloslar Hakkında", *TM*, VII-VIII/1 (1944), s. 282-300; a.mlf., "Muâli'nin Hünkarnamesi", *TD*, sy. 1 (1950), s. 150-151, 156, 285; a.mlf., "Martolos", *İA*, VII, 341-342; Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Menzil Teşkilâtı Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Osm.Ar.*, II (1980), s. 130; V. L. Ménage, "The Mission of an Ottoman Secret in France in 1486", *JRAS* (1965), s. 112-132; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Devletinde Tercümanlık", *Atatürk Konferansları* (1971-1972), Ankara 1972, V, 17-18; a.mlf., "Tercüman", *İA*, XII/1, s. 178 vd.; Taner Timur, "Mavroyani Paşa Anlatıyor: Osmanlı Gizli Polis Örgütü Nasıl Kuruldu?", *TT*, I/6 (1984), s. 414-419; Fuad Köprülü, "Berîd", *İA*, II, 544 vd.; M. Canard, "Djâcûs", *El²* (Fr.), II, 499-500; Mahmut Şakiroğlu, "Balyos", *DİA*, V, 45, 46; İbrahim Harekât, "Berîd", a.e., V, 499, 500.



CAT

(bk. ZUTLAR).

CAUSSIN de PERCEVAL,
Armand Pierre

(ö. 1871)

Fransız şarkiyatçısı.

13 Ocak 1795'te Paris'te doğdu. Müsteşrik olan babası Jean Jacques Antoine Caussin de Perceval'in tesirinde kalarak Doğu dillerine yakın ilgi duydu. 1817'de Türkiye'ye geldi. Bir müddet sonra Lübnan'a gitti ve orada üç yıl kaldı. Arap ülkelerindeki Fransız sefaret ve konsolosluklarında tercüman olarak çalıştı. Dönüşünde Paris'teki Ecole des Langues Orientales Vivantes'a halk Arapça'sı hocası tayin edildi (1822). 1833'te Collège de France'ta Arap dili ve edebiyatı profesörü olarak görev aldı. 15 Ocak 1871'de Paris'te öldü.

Eserleri. 1. *Grammaire Arabe vulgaire*. Cezayir, Mısır ve Suriye'de konuşulan Arapça'nın grameri hakkındaki bu eser 1824'te Paris'te yayımlanmış, daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır. 2. *Dictionnaire Français-Arabe*. Ellious Bocthor'un aynı adı taşıyan Fransızca-Arapça sözlüğünü gözden geçirerek ve bazı ilâvelerle iki cilt halinde yeniden yayımlamıştır (Paris 1828-1829). 3. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. Klasik İslâm tarihi kaynaklarından faydalanarak İslâm öncesi Arap tarihini, hicretten itibaren kronolojik bir sırayla Asr-ı saadet'i, Arap kabilelerinin İslâm hâkimiyeti altına alınmasını, Hz. Ebû Bekir ve 18 (639) yılına kadar Hz. Ömer devirlerini anlattığı bu eser Caussin de Perceval'in en önemli eseridir. Bu sahada yazılmış kitaplar arasında seçkin bir yeri olan *Essai sur*

l'histoire des Arabes... Paris'te üç cilt halinde neşredilmiştir (1847-1849).

Caussin'in önemli makalelerinden bazıları da şunlardır: "Mémoire sur le calendrier arabe avant l'Islamisme", *JA*, seri IV, I (1843), s. 342-379; "Notice sur les trois poètes arabes, Akhtal, Farazdak et Djerir", *JA*, seri II, XIII (1844), s. 507-552.

BİBLİYOGRAFYA :

D. G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin-Leipzig 1923, s. 91, 96, 178-179; J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 148, 151, 224; Necib el-Akîkî, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1980, s. 177-178; Bedevî, *Meusu'atü'l-müsteşrikîn*, s. 341-342; W. H. Behn, *Index Islamicus (1665-1905)*, Millersville 1989, s. 219, 239, 725; Cl. Huart, "ed-Dürüsü'l-'Arabîyye fi Fransa" (trc. Abdullah Bek), *MMIAdm.*, V/4 (1925), s. 161-162; *TA*, X, 9; *ML*, II, 818; *Gr.E*, IX, 913.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CAVA

Güneydoğu Asya'da
Endonezya'ya bağlı Sunda
takımadalarından biri.

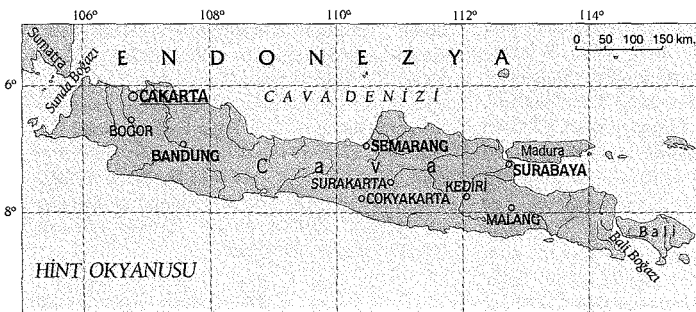
Cava (Java) Endonezya'nın yüzölçümü bakımından dördüncü, nüfus bakımından en kalabalık, siyasî bakımdan en önemli ve iktisaden en gelişmiş adası olup devlet merkezi Cakarta da (Jakarta) burada bulunmaktadır. Yüzölçümü 126.100 km² (hemen hemen bitişik olan Madura adası ile birlikte 132.187 km²), nüfusu 1985 sayımına göre 99.852.812'dir (1990 tah. 110 milyon). İdarî bakımdan Batı, Orta ve Doğu Cava eyaletleriyle birer eyalet olarak kabul edilen Cakarta Raya ve Cokyakarta özel bölgelerine ayrılmıştır.

Şelf alanının derinliği 60 metreyi geçmeyen Cava deniziyle Hint Okyanusu'nun en derin çukurlarından biri olan Cava çukurunun (7450 m.) arasındaki volkanik adalar yayının orta kesiminde yer alır ve aynı ada yayının batı uzantısındaki Sumatra'dan ortasında ünlü Krakatau volkanının bulunduğu Sunda Boğazı (Selat

Sunda), doğudaki Bali adasından Bali Boğazı (Selat Bali) ve Madura adasından ise dar Madura Boğazı'yla (Selat Madura) ayrılır. Ortalama eni 180 km. (bazı yerlerde 100 km. kadar), boyu yaklaşık 1000 km. olan bir dikdörtgen şeklindeki ada Büyük Okyanus'u kuşatan volkanik kuşağa dahildir. Cava'da yüzey şekilleri bakımından doğu-batı doğrultusunda şeritler halinde uzanan birbirinden farklı üç bölge ayırt edilir. Bunlar kuzeyde genellikle bataklık bir kıyı ile sınırlanan alüvyial ovalar ve tepelikler; ortada kıvrımlı tersiyer tortulları üzerine yerleşmiş, çevreleri verimli topraklarla kaplı fakat patlamaları zaman zaman can ve mal kaybına yol açan genç volkanlar dizisi (en yüksekleri Doğu Cava'daki Gunung Semeru, 3676 m.); Pliosen kıvrımları ile şekillenmiş ve yükselmiş Neojen oluşuklarından meydana gelip adanın hemen güneyindeki derin okyanus çukuruna düz ve dik bir kıyı ile inen 1000-2000 m. yüksekliğindeki platolarla dağlar bölgesidir.

Cava genelde, kuzeybatı musonunun hâkim olduğu yağmur mevsimi ekimden mayısa kadar süren ve ortalama sıcaklığı 26-28° C arasında olan sıcak (Cakarta'da ocak ortalaması 26° C, ekim ortalaması 28° C) ve bol yağışlı (yıllık yağış 1500-4000 mm. arasında) bir ekvatorial muson ikliminin etkisindedir. Bununla beraber adada özellikle yağış bakımından bazı bölgesel farklar görülür; doğuya gidildikçe yağışlar azalır ve kurak mevsim (güneydoğu musonu zamanı) uzar. Bu sıcak ve nemli iklim şartları, adanın büyük kısmını kaplayan ormanların çok zengin flora ve faunası üzerinde de etkilidir.

Cava tarih öncesi çağlardan beri meskün olan bir adadır (en eski Hominide fosillerinden yaklaşık 2 milyon yıl öncesine ait Pithecanthropus erectus 1891'de burada bulunmuştur). Ülke yüzölçümünün ancak % 7'si kadar bir toprağa sahip olduğu halde nüfusun yaklaşık % 60'ı burada yaşar ve ortalama nüfus yoğunluğu da 800 / km² civarındadır. Etnik bakımdan halkın en büyük kısmını Cavallılar oluşturur; ikinci büyük grup adaya çok eski yıllardan beri göçmen olarak gelen Çinliler'dir. Endonezya'nın en büyük şehirleri de bu adada olup başlıcaları kuzey kıyılarındaki Cakarta (1986'da 7.6 milyon nüfus), Surabaya (2.3 milyon) ve Semarang (1.3 milyon) limanları ile adanın batı kesimindeki Bandung'dur (1.6 milyon). XVIII. yüzyılda toplam 4 milyon kadar insanın yaşadığı Cava'nın nü-



Cava

fusu özellikle son yüzyılda büyük bir hızla artarak 100 milyonu aşmıştır. Her yıl yaklaşık 1.8 milyon kişiyi bulan bu hızlı nüfus artışı karşısında geçim kaynaklarının giderek yetersiz kalması sebebiyle ortaya çeşitli problemler çıkmakta ve yüz binlerce Cavali'yı öteki adalara nakletmek suretiyle bunların haline çalışılmaktadır.

Ada halkının % 90'dan çoğu Sünnî müslüman olup Şâfiî mezhebine mensupturlar. İslâmiyet Cava'ya özellikle XV. yüzyılın başlarında Çin, Gucerât, Malezya, Sumatra ve Basra körfezi kıyılarından gelen müslüman tâcirler tarafından yayılmış ve kısa bir süre içinde bütün adada barış içinde ve gönül rızası ile benimsenmiştir. Bu dönem öncesinde ada IV ve V. yüzyıllardan başlayarak uzun bir süre boyunca Hinduizm'in ve Budizm'in etkisi altında kalmıştır. Hint medeniyetinin derin izleri eski yapılarda, çeşitli sanat eserlerinde ve hâlâ yaşayan bazı geleneklerle törenlerde açıkça görülmektedir. Cava'nın batısı XII. yüzyıl ile XIII. yüzyılın başları arasında, bölgedeki deniz yollarını denetleyen Srivijaya Devleti'nin, doğusu ise Kediri Devleti'nin sınırları içine girdi. XIII. yüzyıl sonlarından XV. yüzyıl sonlarına kadar adanın tamamı, bugünkü Endonezya'yı oluşturan adalardan birçoğunun ve bunların kıyılarındaki limanları birbirine bağlayan deniz ticaret yollarının üzerinde hâkimiyet kuran (bu sebeple de günümüzde Endonezya milliyetçiliğinin dayandığı "çeşitlilikte birlik" ilkesinin mâzideki ilham kaynağını oluşturan) Macapahit İmparatorluğu'nun ana toprakları oldu.

1511'de Portekizliler'in adaya ayak basması ile Cava tarihinde yeni bir dönem başladı. Küçük prenslikler ve sultanlıklar istilâcılara direnemeyip yıkıldılar; adanın kuzeyindeki Bentem ve De-

mak sultanlıkları ise onlarla bazı ticaret anlaşmaları yaparak bir süre daha bağımsızlıklarını koruyabildiler. Bu kısmî sömürgeleşme dönemini, 1595'te Hollandalılar'ın adaya çıkması ile başlayan ve Endonezya Devleti'nin kuruluşuna kadar yaklaşık 350 yıl süren çok katı bir sömürü dönemi takip etti. Hollandalılar bu sömürüyü yönetmek üzere 1600'de Vereenigde Oostindische Compagnie'yi kurdular; 1619'da Bentem sultanının Portekizliler'e karşı kazandığı bir zafe-rin anısına inşa ettiği Cakarta Kalesi'ni yıkarak harabesi üzerine Batavia adını verdikleri bugünkü Cakarta'nın çekirdeğini oluşturan şehrin temellerini attılar (bk. CAKARTA) ve 1816-1830 yılları arasında da adanın diğer kısımlarını hâkimiyetleri altına aldılar. 1942-1945 yıllarında komşu adalarla birlikte Japon işgalinde kalan Cava 17 Ağustos 1945'te Sukarno'nun ilân ettiği bağımsız cumhuriyete bağlandı. Fakat II. Dünya Savaşı'nın sonunda İngilizler'le Hollandalılar Cava'nın bazı önemli şehirlerini işgal ettiler. Hollandalılar 1948'de adanın batı ve doğu bölgelerinde iki ayrı özerk devlet kurdular. Daha sonra Hollanda hükûmetiyle yeni Endonezya Cumhuriyeti hükûmeti arasında yapılan görüşmelerde Endonezya adaları tam olarak bağımsızlık kazandılar (27 Aralık 1949). Aynı tarihte federal sisteme bağlı bir de bağımsız Endonezya Birleşik Devletleri Cumhuriyeti kuruldu. Endonezyalılar Hollanda'nın baskısı altında kurulan bu devleti 17 Ağustos 1950'de tekrar üniter bir cumhuriyete dönüştürdüler ve Cava adasının tamamı da bu cumhuriyete bağlandı.

Önemli bir tarım ülkesi olan Cava pirinç, kauçuk, çay, şeker kamışı, manyok, tütün ve çeşitli baharat üretmekte, aynı zamanda petrol, doğal gaz, demir,

manganez, bakır ve boksit gibi bazı zengin yer altı kaynaklarına da sahip bulunmaktadır. Ayrıca ormanlarından kıymetli kereste türleri elde edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

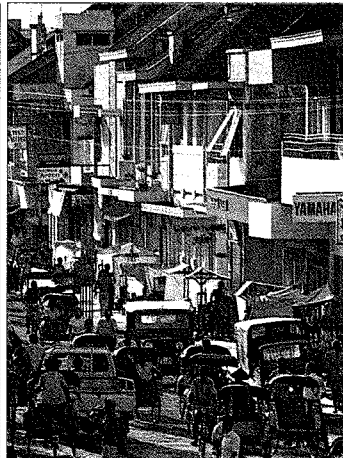
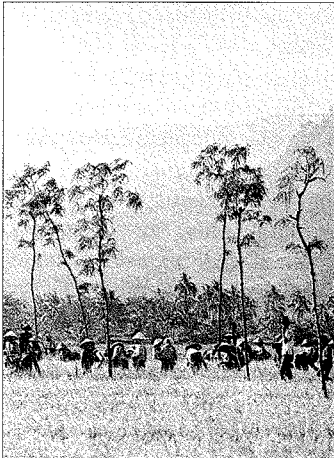
R. W. Van Bemmelen, *The Geology of Indonesia*, Lahey 1949; C. A. Fisher, *South East Asia*, London 1965; L. E. Williams, *South-East Asia: A History*, New York 1976; M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, London 1981, s. 7, 14-15, 66-77; Augusta de Wit, *Java: Facts and Fancies*, Singapore 1985; "The Islamisation of Java", *St.I*, IV (1955), s. 111-142; "Java", *ELn.*, X, 530-533; "Cava", *Büyük Larousse*, İstanbul 1986, IV, 2224-2227.



SİRRI ERİNÇ

Cava'da İslâmiyet. İslâmiyet'in Cava adasına ne zaman geldiği kesin olarak tesbit edilememekte, ancak barış yoluyla ve irşadlar neticesinde meydana gelen toplu ihtidalarla yaygınlaştığı bilinmektedir. Eski Cava mezarları üzerinde yapılan bir inceleme sırasında bulunan XII. yüzyıla ait bir müslüman kadın mezarı burada bir müslümanın yaşadığını göstermekte ise de bu dönemde Cavalılar arasında İslâmiyet'i kabul edenlerin bulunup bulunmadığı henüz tam olarak tesbit edilmiş değildir. Cava halkının İslâmiyet'le bilinen ilk teması XV. yüzyılın başlarında, Hindistan-Uzakdoğu ticarî münasebetleri vesilesiyle Hindistan'ın Gucerât taraflarından gelen müslüman tüccarların gayretleri sonucu gerçekleşmiştir. İhtida hareketleri önceleri sadece liman şehirlerinde başlamış, kısa sürede içkilere doğru yayılmıştır. Bu süratli İslâmlaşmada tasavvufî cereyanların etkileri görülmekle birlikte adaya gelen müslüman tüccarların yerli kadınlarla evlendiklerini ve bu şekilde kurulan çok sayıda müslüman ailenin bölgenin hızlı İslâmlaşmasında önemli rol oynadığını unutmamak gerekir.

İslâmiyet XV. yüzyıl başlarında Cava'da yayılmaya başladığı zaman adada Hindü-Budist bir devlet olan Macapahitler (1300-1525) hüküm sürüyordu. Gucerât'tan gelen tüccarlar, ülkede yüksek tabakayı oluşturan Hindü kültürünü benimsemiş idareci sınıfla temas kurmuş ve onları İslâm'a kazandırmışlardır. Bu İslâmî çalışmalar, bir rivayete göre halk arasında Velî Sanga diye bilinen dokuz velînin ortak faaliyetleri sonucunda gerçekleşmiştir. Sunan (Susuhunan) şeref unvanıyla anılan bu ilk İslâm davetçilerinin adları şöyledir: Sunan Mâlik İbrâhim (ö. 1419, Mevlânâ Mağribî olarak da bilinir), Sunan Ngampel (ö. 1470, Raden



Cava'da ziraatla uğraşan çiftçiler ve Orta Cava'da Surakarta şehrinde bir görünüş

Rahmet olarak da bilinir, mezarı Surabaya'dadır), Sunan Bonang (ö. 1525), Sunan Giri (Raden Paka), Sunan Gunung Cati (ö. 1570), Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Dracat, Sunan Kali Caga. İslâmiyet'in sosyal hayatın her yönüyle ilgilenmesi ve her meseleye çözüm getirmesi, Hindü kültürünün tesiri altında bulunan Cava halkı tarafından kolaylıkla benimsenmesinde etkili olmuştur. Toplumu dinî bir birlik gibi gören Cava halkı fertleri bu dinî birliğin üyeleri olarak kabul etmiş, Hint kültüründen değişik olarak İslâm'la birlikte Allah katında toplum fertlerinin her birinin eşit olduğunu öğrenmiştir. Ayrıca Cava halkının mutedil bir karaktere sahip olması da İslâmî yayılmayı kolaylaştırmıştır denilebilir.

İslâm'a bağlılık, Hindü kültürünü benimsemiş olan Macapahit idarecilerine karşı bir korunma vasıtası olarak ortaya çıkınca İslâmî çevre bir anda genişledi. Kuzey sahilleri halkı da İslâmiyet'i kabul etti ve silâha sarılarak Macapahitler'e karşı savaştı. 1520 yıllarında Demak Sultanı Raden Patah son Macapahit idarecisine karşı zafer elde ederek Hindü yönetimine son verdi. İslâmiyet'in bağımsızlığa ulaşmada önemli bir unsur teşkil ettiğinin anlaşılması üzerine önceki dönemde idareci sınıfı oluşturanlar durumlarını korumak için İslâmiyet'i kabul etmek zorunda kaldılar. Böylece yeni düzende kendilerine bir yer edinerek sosyal hayattaki eski durumlarını kısmen de olsa koruyabildiler. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Orta Cava bölgesinde Mataram Sultanlığı adıyla geniş bir politik güç ortaya çıktı (1585). Bu yeni devlet Cava kuzey sahili İslâm devletleri gibi tamamen İslâmî bir devlet görüntüsü vermedi. Mataram idarecileri müslüman olmakla birlikte onların yönetiminde eski Hindü Macapahit Krallığı döneminden kalma birtakım politik unsurların izlerini görmek mümkündür. Mataram Sultanlığı yönetiminde eski döneme ait Macapahit idareci ve aristokratları faaliyetlerini sürdürdüler. Mataram hukuk sistemi kuzey sahili devletlerindeki gibi Kur'ânî esaslara değil geleneksel Cava hukuk düzeninin ağırlığını koruduğu bir sisteme dayanıyordu. Bununla beraber bu sistemin İslâmî esaslardan çok uzak olduğu da söylenemez. Sunan Giri gibi dinî liderler Madura ve Molukkalar arasında büyük bir otoriteye sahiptiler. Mataram hâkimi Sultan Agung (1613-1646), 1628 yılında Sunan Giri'nin gücünü denemek

Orta Cava'nın
Cokyakarta
sehrindeki
Sultan
Sarayı
avlusundan
bir görünüş



çin harekete geçti ve onu yenerek esir aldı. Bundan sonra Sultan Agung dinî liderlere karşı mücadelesini devam ettirdi. Kuzeyde bulunan limanlardan Lasem (1616), Tuban (1618), Gresik (1622), Surabaya (1625) ile Madura adasının (1627) Sultan Agung tarafından işgal ve tahribi Cava'nın dış ticaretini ve deniz ulaşımını olumsuz yönde etkiledi. Avrupalı sömürgecilerden Hollandalılar'la İngiliz ve Danimarkalılar bu durumdan çok istifade ettiler. Hollandalılar 1619'da eski Sunda Kalapa veya Cakarta'nın bulunduğu yerde Batavia'yı kurarak Mataram hâkiminin arazisinde ticarî ve idarî bir merkez elde etmiş oldular. Bu tarihten sonra ne 1631'den beri Cava'nın batısında bağımsız bir sultanlık olan Bentemliler, ne de Mataramlılar onları bu topraklardan çıkarabildiler. Bu arada Hollandalılar, ticarî bir şirket gibi görünen fakat birçok siyasî faaliyetleri olan Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'ni (Vereenigde Oostindische Compagnie) faaliyete geçirdiler.

Sultan Agung'dan sonra gelen oğlu Susuhunan I. Amangkurat (1645-1677) babasının yolunu takip ederek kuzey sahili devletlerinin dinî liderlerini kılıçtan geçirdi ve böylece Mataram Orta Cava Sultanlığı, siyasî otoritesinde boşluk doğurduğu iddiasıyla bu müslüman devletlere karşı da tam bir düşman kesildiğini göstermiş oldu. Mataram liderleri kendilerinin Macapahit Devleti'nin bir devamı olduklarını söylemeye başladılar. Ancak bu dönemde de İslâm'a katılanlar çoğaldı ve İslâm kültürü Hint-Cava kültürü yanında etkinliğini korudu. Yine bu yıllarda İslâm düşünce tarihi içinde yerini alan vahdet-i vücûd*culuk akımı da kendini gösterdi. Burada İslâm âleminin diğer bölgelerindekilerden farklı

bir şekilde ortaya çıkan bu akımda Hint felsefî görüşünün izlerine rastlandı ve neticede Cava'daki velîlerden biri olan Şeyh Siti Jenar karıştırıcı ve inanç bozucu fikirlerinden dolayı idam edildi; gerçek İslâm akidesini öğretmek üzere de Orta Cava köylerine irşad için din adamları gönderildi. Bu arada Mataram yöneticileri tenkit edilmeye başlandılar; bunun üzerine I. Amangkurat babası Sultan Agung gibi Doğu Cava'daki müslümanlara karşı baskı ve hatta tenkil hareketlerine girişti. Bunun sonucunda Doğu Cava'da müslümanların haklarını müdafaa için Madura Prensi Trunajaya başkanlığında ayaklanmalar meydana geldi. I. Amangkurat'ın ölümü üzerine yerine geçen oğlu Susuhunan II. Amangkurat (1677-1703) babası gibi Hollandalılar'la iş birliği yaparak gittikçe gelişen müslüman hareketini bastırma çabaları içine girdi ve onların yardımıyla başarı sağladı. Bu yardıma karşılık olarak Hollandalılar'a Pasisir limanlarının idaresi bırakıldı ve II. Amangkurat sömürgeci Hollandalılar'la iş birliği içinde hüküm sürmeye devam etti.

1718-1723 Surabaya savaşlarında Mataram Devleti ile Hollandalılar yine ortak hareket ettiler; onlara karşı olan kuvvetler ise daima İslâm mefkûresine bağlı kaldılar. Cava'da İslâm'a ve müslümanlara karşı sürekli mücadele içinde olan Hollandalılar'ın bu tutumlarını 7 Aralık 1643 tarihli kilise deklarasyonunda açıkça görmek mümkündür. Burada Batavia belediyesi ve mühtedi paganlar bahane edilerek hükûmete müslüman okullarının kapatılması ve sünnet geleneğine son verilmesi tavsiye edilmekteydi. Hollanda hükûmeti 1726'da şiddet ölçüsünü biraz daha arttırarak müslümanların Doğu Hindistan Şirketi gemileriyle hacca

gitmelerini yasakladı. Ancak daha sonra bu gibi sert tedbirlerin kendileri için kötü sonuçlar doğurabileceğini hesaplamaya başladılar. Çünkü Cavalı müslümanların hacca gitmeye karşı özel bir tutkuları vardı ve hacca dinî bir emir olması yanında ayrıca büyük bir sosyal değer veriyorlardı. XVI. yüzyıldan sonra bu eğilimin halk arasında daha da artmış olduğu söylenebilir. Cavalı liderler "sultan" unvanını ancak hacca gittikleri zaman kazanabiliyorlardı. Sultan Agung şer'î mahkemeler ve diğer meselelerde müslümanları üzen uygulamalarına rağmen hacca giderek bu unvanı almış ve İslâmî çevrelerde Sultan Abdul Muhammed Mevlânâ Mataranî adıyla anılmıştır. Cavalı diğer bir lider olan Sultan Hacı de 1669-1671 ve 1674-1676 yıllarında iki defa Mekke'ye gitmiş ve Sultan Ebünnazar Abdülkahrî adını almıştı. Sömürgeci Hollandalılar toplum içinde üstün tutulan hac vazifesini yerine getirmiş kişilerden daima çekinmişler, İngilizler ise bölgede bulundukları süre içinde hacca gitmeyi daha da zorlaştırmışlardır. Geçici İngiliz yönetimi döneminde (1811-1816) burada görevli bulunan idareciler hacca gitmeyi politik bir suç olarak görmüşler ve haccı zorlaştıran tedbirlere başvurarak hacılardan ada içindeki seyahatlerinde dahi pasaport sormuşlardır. Hollandalılar, halk arasında üstün bir ilmi ve etkinliği olduğu sanılarak aşırı saygı gösterilen bu gibi kişilerin önderliğinde herhangi bir ayaklanmanın kolaylıkla ortaya çıkabileceğine inanmışlar ve onları birinci derecede tehlike kabul etmişlerdir. Gerçekten de hacdan dönen kişiler toplum içinde sömürgecilerin hoşuna gitmeyecek birçok önemli görevler ifa etmişlerdir. İslâm kardeşliği ve birliği üzerinde duran hacılar ülkedeki müslümanların diğer İslâm ümmetleriyle beraber olduklarını hissetmeleri ve kuvvet bulmaları gerektiğini anlatmışlardır. Böylece müslümanlar sömürge kuvvetlerine karşı yalnız olmadıklarını kabul etmişler ve daima bağımsızlığa kavuşma özlemini içlerinde taşımışlardır. Bunun sonucunda Cavalılar'da kâfire karşı yürütülecek bir cihad hareketi, her an için gerçekleşmesi beklenen ve hazırlığı yapılan bir özlüm olmuştur. Sömürgeci Hollandalılar'ın zamanla Cava mahkemelerine ve mahallî siyasî meselelere müdahalesi çoğaldıkça müslüman ve hristiyanlar arasındaki çizgi keskinleşmiştir.

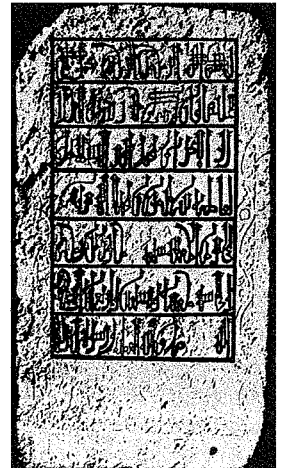
leşmiş, münasebetler sertleşmiştir. Bu sertleşmelerin sonucu olarak 1742'de Semarang'da Hollanda garnizonuna yapılan bir baskınla 450 Hollandalı kılıçtan geçirilmiştir. Dinî inanç ve akımların izlerini 1825-1830 yılları arasında süren Cava Savaşı'nda da görmek mümkündür.

Cava 1808 yılından itibaren Avrupalı sömürgecilerin planlı bir şekilde yayılma hareketlerine mâruz kaldı. Halk arasında bu hareketlere karşı zaman zaman ayaklanmalar görülmüştür. Bunların en ciddi olanı Prens Diponegoro (ö. 1855) başkanlığında gerçekleşti. II. Amangku-buwono döneminde dindar bir kişiliğe sahip olan ana kraliçe Ratu Ageng tarafından saraydan ve saray entrikalarından uzakta yetiştirilen ve 1803'te onun ölümü üzerine arazilerinin idaresini üstlenen Prens Diponegoro dinî ilimler tahsil etmişti. 1805 yılında yirmi yaşında iken Cokyakarta civarında bulunan İslâmî ilim merkezlerini ziyaret ederek ulemâ ile görüştü ve sonraları da bu ziyaretlerine devam edip Cava'da yaşayan geniş müslüman halk kitleleriyle sürekli temas halinde bulundu. Bu arada halkın sosyal hayatı ve iktisadî problemleriyle ilgilenen Prens Diponegoro 1825 yılında Hollandalılar'ın şer'î mahkemelere müdahale etmesi üzerine sömürge idarecilerinin keyfî hareketleri, yerli halkın çeşitli baskı ve iktisadî zorluk altında yaşamakta oluşu ve mânevî değerlere karşı idarecilerin saygısız hareketleri böyle bir ayaklanmanın zeminini hazırlamıştı. Prens Diponegoro, şartların oluşması ve olayların gelişmesiyle bir anda Avrupalı sömürgeci güçlere karşı başlayan, aristokratlarla dinî grupların da katıldıkları halk hareketinin lideri haline geldi. Tarihe Cava Savaşı olarak geçen bu mücadele 1825-1830 yılları arasında devam etmiş ve Avrupalı sömürgeci güçleri bir hayli uğraştırmıştır. Hollanda sömürge ordusunun Palembang ve Bone bölgelerinde seferde oluşu dolayısıyla Cava'daki hareket ilk anda halkın lehine gelişme gösterdi. Fakat daha sonra General de Kock Orta Cava'ya gelerek Susuhunan ve Surakarta gibi liderleri Diponegoro ile iş birliği yapmama hususunda ikna etti. Buna rağmen "sultan" ve "Cava'da İslâm'ın savunucusu" sıfatlarını alan Prens Diponegoro Hollandalılar'a karşı mücadelesini başarıyla sürdürdü.

la sürdürdü. Ancak 1828'de yerli halk arasında çıkan kolera ve 1829'da amcası Mangkubumi ile en güvendiği kumandanı Sentot'un Hollandalılar'a sığınması hareketi zayıflattı. Savaşın sonunda esir edilen Diponegoro sürgüne gönderildiği Makassar (Ujungpandang) şehrinde 1855'te vefat etti. 20 milyon florine mal olduğu hesaplanan bu savaşın bedeli de sonradan yine Cava köylü ve çiftçisinden çıkarıldı. Müslüman Cava halkı sömürgeciliği hazmedemeyen ve yabancı idaresine karşı daima isyan eden bir ruh hali içinde bulunmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hollandalılar'a karşı gelişen köylü ayaklanmaları daima İslâmî düşünceden kaynaklanmış ve din adamlarının liderliğinde gerçekleşmiştir. Bölgede geçici İngiliz idaresi döneminde adanın batı tarafında bulunan Bentem gibi sultanlıkların toprakları ve ayrıca Orta Cava ile doğu kesimlerindeki önemli bölgeler Hollanda Hindistanı arazisine katılmış, böylece Hollanda sömürge idaresi yeni toprak ilhakları sonucunda adanın yaklaşık % 93'ünü eline geçirmişti. 1870 ve 1910 yılları arasında Hollandalılar Cava adasında sömürge idaresi kurallarını en katı biçimde uygulamışlar ve bu dönem zarfında Cava halkının sosyal bünyesinde mânevî değerler açısından büyük tahribat meydana getirmişlerdir.

Bu dönemde Cava'da İslâmî kaynaklı köylü ayaklanmaları o kadar arttı ki sonunda Hollanda hükümeti müsteşrik C. S. Hurgronje'yi bir İslâm politikası oluşturması için yeni kurulan Yerli İşler Bürosu'na (Kantoor voor Inlandsche Zaken) tayin etti (1889). Hurgronje ve diğer Hollanda idarecileri müslüman halka itikad ve ibadetle ilgili hususlarda tam bir hür-

Cava'da
Grestik
yakınlarında
Leran'da
bulunan
1082 (1671-72)
tarihli
Fâtima bint
Meymûn
adını taşıyan
mezar taşı
(N. A. Baloch,
The Advent
of Islam
in Indonesia,
İslâmâbâd
1991, 118)



riyet tanımlarına rağmen siyasette İslâm birliği (panislâmizm) taraftarı fikir ve hareketleri şiddetle takip edip bastırmışlardır. Bu konudaki her türlü kitap, mecmua ve gazetenin ülkeye girişini yasaklamışlar ya da sansüre tâbi tutmuşlardır. Öte yandan hacca yönelik kısıtlamaları kışkırtıcı olduğu düşüncesiyle 1905'te kaldırarak bir yumuşamanın oluşmasına ve dinî tarafsızlığın devlet idaresinde hâkim kılınmasına çalışmışlarsa da müslüman halkla sömürge idarecileri arasındaki düşmanlık ve güvensizlik duyguları hiçbir zaman kaybolmamıştır. Aksine bu durum Cava'da birtakım İslâmî uyanış hareketlerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. 1900'lerden sonra hristiyan misyoner okullarının git-tikçe yayılması ve Hollanda hükümetinin bu okullar lehine müslümanlara baskı yapması, mevcut dinî eğitim ve öğretimin yetersizliği eğitim görmüş Cava-lı müslümanları uyandırmış ve çeşitli dinî teşekküller kurmalarına sebep olmuştur. Hollanda sömürge idaresine karşı İslâmî kaynaklı bağımsızlık mücadelesini destekleyen ilk millî ve siyasî hareketler de yine Cava adasında ortaya çıkmıştır.

Şehirlerde yaşayan ve genellikle ticaretle meşgul olan müslümanlar, ticarî faaliyetlerinin XX. yüzyılın başlarından itibaren Çinliler'in rekabeti karşısında tehdit edildiğinin farkına vardılar. 1905 yılında, Orta Cava'da Surakarta'da Endonezya millî hareketinin babası sayılan Hacı Samanhudi, yerli tüccarlara yardım etmek ve dinî hayatı canlandırmak gayesiyle Sarekat Dagang İslam adında bir teşkilât kurdu. 1912'de bu teşkilât ismini Sarekat İslam olarak değiştirdi. İlk Endonezya millî hareketi olarak telakki edilen bu teşekkül, kısa bir süre sonra eğitim görmüş genç Cavalılar, dinî liderler, tüccarlar, köylüler ve işçiler arasında taraftar bularak bir siyasî halk hareketi haline dönüştü ve 1920'lerden sonra Hollanda hükümetinden Endonezya için muhtariyet isteklerine olumlu cevap alamayınca Hollandalılar'la iş birliği yapmama kararı aldı.

Bu arada dinî reform hareketleri de aynı tarihlerden itibaren Cava'da yayılmaya başladı. Bu yöndeki ilk adım Arap asıllı Cavalılar tarafından atıldı. 1905 yılında Cakarta'da Jamiyyat al-Khair adlı bir cemiyet kuruldu. Daha sonra 1915'te aslen Sudanlı olan Şeyh Ahmed Surkati de Jamiyyat al-İslah wal-İrşad adın-

da ayrı bir dernek kurdu. Batı Cava'daki müslüman liderler de harekete geçerek Hacı Abdülhalim önderliğinde 1917'de Majalengka şehrinde modernist fikirleri savunan, fakat aynı zamanda da pesantren adı verilen dinî okullarda yetişen muhafazakâr din âlimlerinin görüşlerine saygı duyan Persjarikatan Ulama adında bir dinî teşekkül kurdular. Bu bölgede kurulan diğer dinî bir teşekkül de 1920'lerden sonra özellikle Bandung şehrinde faaliyet gösteren Persatuan İslam adlı teşekküldür. Ancak bu alandaki en önemli kuruluş, Orta Cava'nın Cokyakarta şehrinde 18 Kasım 1912 tarihinde Kiai Hacı Ahmed Dahlan tarafından kurulan ve günümüze kadar yaşayan Muhammediyye (Muhammadiyah) olmuştur. Muhammediyye'nin, Cava Müslümanlığı'nı Hindü tesiri altındaki yerli örf ve âdetlerden kurtarmak, İslâm akidesini modern bilgi ve düşünceler ışığında yeniden düzenlemek, İslâm eğitiminde islahat yapmak, İslâmiyet'i dış tesirler ve hücumlara karşı korumak ve misyonerlerin faaliyetlerini çürütecek şekilde İslâmî programlar hazırlamak gibi temel hedefleri vardı. Muhammediyye 1938'de 853 şubeye ve çeyrek milyon üyeye ulaştı. 800'ün üzerinde cami ve mescid, 1700'den fazla ilk ve ortaokul seviyesinde okul, klinik ve yetim yuvaları açarak Cava'da İslâm modernizminin temsilcisi oldu.

Cava'da modernizmin gösterdiği gelişme, bir reaksiyon olmak üzere muhafazakâr görüş ve faaliyetlere de bir canlılık ve hız kazandırdı. Muhafazakâr cemaat menfaatlerini korumak için Doğu Cava'nın Surabaya şehrinde 31 Ocak 1926'da Jombanglı bir pesantren lideri olan Kiai Hacı Hasjim Asjari önderliğinde toplanarak Nahdatul Ulama adlı bir teşekkül kurdular. Bu teşekkülün her bölgedeki reisliğini halk üzerinde esaslı bir tesir icra eden mahallî din hocaları üstlendi. Cemiyet mensupları, modernistlerin aksine mutlaka dört mezhepten birine bağlanmayı ve dinle ilgili hususlarda bu mezhebin görüşleri istikametinde hareket etmeyi gerekli görmüşler ve bunu temel hedefleri olarak kabul etmişlerdir.

Çeşitli mahallî teşekküller içerisinde şekillenen Cava'daki İslâmiyet, Hollanda sömürge idaresinin sonuna doğru (1942) birleşmiş bir kuvvet olarak ortaya çıktı. Eylül 1937'de Surabaya'da Nahdatul Ulama ve Muhammediyye liderleri müslü-

manların birliğini ve aralarındaki fikrî anlaşmazlıkları tartışarak gidermeyi hedefleyen Madjlis İslam A'laa Indonesia adında bir federasyon kurdular. Persatuan İslam ve Jamiyyat al-İslah wal-İrşad da dahil olmak üzere Cava'daki diğer müslüman teşekküller federasyona katıldılar. Fakat bu federasyon, 1943 yılında Cava'yı ve diğer Endonezya adalarını II. Dünya Savaşı süresince işgal eden Japonlar tarafından feshedildi. Bütün bu teşekküllerin dinî, içtimai sahada ve eğitim alanında yaptıkları hizmetlerin yanında Cava müslümanları arasında millî şuurun gelişmesine ve Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesine önemli katkıları olmuştur (ayrıca bk. ENDONEZYA).

BİBLİYOGRAFYA :

- T. S. Raffles, *The History of Java*, London 1830, II, 3; *Kâmûsü'l-a'lâm*, III, 1763-1765; T. W. Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihî* (trc. M. Halil Hâlid), İstanbul 1343, s. 394-397, 404-406; C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, The Hague 1958, s. 42; C. Geertz, *The Religion of Java*, London 1960, s. 11, 40-41; a.mlf., *Islam Observed*, New Haven 1968, s. 65; R. R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven 1963, s. 11; a.mlf., "Religious and Political Conflict in Java", *Religion and Change in Contemporary Asia* (nşr. R. F. Spencer), Bombay 1971, s. 145; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore 1973, s. 56-161; M. C. Ricklefs, *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792: A History of the Division of Java*, London 1974, s. 7-20; Sartono Kartodirdjo, "Religious Movements of Java in the 19th and 20th Centuries", *Profiles of Malay Culture*, Jakarta 1976, s. 85-104; G. W. J. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, The Hague 1978; Harry J. Banda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*, The Hague 1983, s. 9-99; a.mlf., "Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia", *The Journal of Modern History*, sy. 30, Chicago 1958, s. 338-347; D. G. H. Hall, *A History of South-East Asia*, London 1987, s. 56-104, 497-513, 585; L. E. Williams, *Southeast Asia: A History*, New York 1987, s. 43, 46; "Cava Müslümanları Ahvâlinden", *SR*, VI/131 (1326), s. 9-10; VI/132, s. 25-26; VI/133, s. 39-41; VI/134, s. 57-59; Raden Abdul Kadir Widjoatmodjo, "Islam in the Netherlands Indies", *The Far Eastern Quarterly*, VIII (1949), s. 55-56; J. Vredendregt, "The Haddj", *Anthropologica*, III/118 (1962), s. 97; Ahmat Adam, "Islam and Javanese Society: Some Religious Considerations in Pre-20th Century Java", *Jebat*, sy. 7-8, Bangi 1979, s. 43-51; E. Ruhi Fırlalı, "Endonezya'da Çağdaş İslâm Düşüncesi", *DÜİFD*, II (1985), s. 9-23; A. W. Nieuwenhuis, "Cava", *IA*, III, 27-34; S. Maqbul Ahmad, "Djāba", *EI*² (İng.), II, 352; P. Wheatley v.d.gr., "Indonesia", a.e., III, 1213-1235.



MUSTAFA L. BİLGE

CÂVİD BEY, Mehmed

(1875-1926)

**İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin
malî siyasetinin belirlenmesinde
önemli rol oynayan
Osmanlı Maliye nazırı
ve iktisatçısı.**

Selânik'te doğdu. Dönme câmiasından tüccar Receb Naîm Efendi'nin oğludur. İlk ve orta öğrenimini Selânik'te yaptıktan sonra İstanbul'a giderek Dersaadet Mekteb-i İdâdî-i Mülkî (İstanbul Lisesi) ve Mekteb-i Mülkiyye-i Şâhâne'de okudu. 1896'da mezun olunca Ziraat Bankası Muhasebe Kalemî'nde göreve başladı. Bir yıl sonra Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemî İstatistik Şubesi'ne geçti. 1898'den itibaren bu göreve ek olarak Aya-sofya Merkez Rüşdiyesi'nde hesap, Dâ-rûlmuallimîn-i Âliye'de ilm-i servet (iktisat) hocalığı yaptı. 1899 yılında Maarif Nezâreti Rüşdiye İdaresi kitabetine getirildi. 1902'de siyasî gayelerle görevinden ayrılarak gelişmiş iktisadî yapısı ve etnik durumuyla meşrutiyet taraftarı muhalefetin gelişip güçlendiği bir merkez olan Selânik'e döndü ve yeni kurulan Mekteb-i Feyziyye adlı lise seviyesindeki bir okulun müdürlüğünü üstlendi. Burada iken gizli Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin teşkilatlanmasında ve Selânik mason locasında aktif rol alan Câvid Bey, 1907'de cemiyetin İttihat ve Terakkî Cemiyeti'yle birleşmesinden sonra da faaliyetlerini sürdürdü. II. Meşrutiyet'in ilânından hemen sonra Selânik'ten ayrılarak İstanbul'a döndü ve seçimlere hazırlanmaya başladı. Seçimler sonunda Meclis-i Meb'ûsan'da I. (1908-1912) ve II. (1912) dönem Selânik mebusu, Selânik'in Balkan Savaşı sonunda Yunanistan sınırları içinde kalması üzerine de III. dönemde (1914-1918) Kal'a-i Sultânî (Çanakkale) sancağı mebusu oldu. Ayrıca 1916 ve

1917 yıllarında İttihat ve Terakkî'nin yönetici kadroları içinde yer aldı.

Câvid Bey ilk defa Tevfik Paşa kabinesinde (14 Nisan - 5 Mayıs 1909) Maliye nâzırlığına getirilmek istendiyse de kendilerinden izin alınmadığı gerekçesiyle İttihat ve Terakkî'nin karşı çıkması yüzünden göreve başlayamadan istifa etmek zorunda kaldı. Az sonra 25 Haziran 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa'nın kurduğu kabinede Maliye nâzırlığına getirildi ve İbrâhim Hakkı Paşa hükümetinde de (12 Ocak 1910 - 29 Eylül 1911) aynı görevi yürüttü. Fakat malî ve idarî alanda önemli reformlar yapmaya çalıştığı bir dönemde bazı anlaşmazlıklar yüzünden nâzırlıktan istifa etti. 1912 seçimlerinin ardından Said Paşa kabinesine Nâfia nâzırı olarak tayin edildi. Savaşlar dolayısıyla artan askerî harcamalar yüzünden daha da bozulan malî durumla başa çıkamayacağını anlayan Maliye nâzirinin istifası üzerine yeniden bu göreve getirildi ve 22 Temmuz 1912'de Said Paşa'nın istifasına kadar görevde kaldı. İttihat ve Terakkî'nin Bâbîâlî Baskını ile (23 Ocak 1913) iktidarı ele geçirmesinden bir yıl sonra tekrar Maliye nâzırı oldu. Nâzırlığı sırasında, giderek yaklaşan dünya savaşında Osmanlılar'ın tarafsız kalması karşılığında kapitülasyonların kaldırılabilceğini düşünüyordu. Hatta bu yönde Fransızlar ve İngilizler'le temaslarda bile bulundu. Ancak Osmanlılar'ın Enver Paşa'nın zorlamalarıyla Almanya yanında savaşa girdiğini öğrenince hemen kabineden istifa etti.

1917 yılı başlarında özel teşebbüsü geliştirip güçlendirmeyi amaçlayan Osmanlı İtibâr-ı Millî Bankası'nın kuruluşunu gerçekleştirdi. Talat Paşa'nın Şubat 1917'de sadrazamlığa gelmesinden bir süre sonra Maliye nâzırlığını üstlendi. Savaşın kaybedilmesi üzerine kabine ile birlikte nâzırlıktan ayrılmak istediye de malî durumun ciddiyeti sebebiyle yapılan ısrarlar üzerine Ahmed İzzet Paşa kabinesinde de aynı görevi kabul etti. Ancak Talat, Enver ve Cemal paşaların yurt dışına kaçmalarından sonra İttihat ve Terakkî'nin en önde gelen üyelerinden birisi olarak kabinde bulunmuş olması kendisini bu partiye dönük hücumların ana hedefi haline getirdi. Bu çok kısa ömürlü kabine ile birlikte Câvid Bey de nâzırlıktan ayrıldı (8 Kasım 1918).

Kısa bir süre sonra Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi Türk dâyinler vekilliğine seçildi. Fakat Damad Ferid Paşa hükümeti

tinin İttihatçıları yargılamak üzere oluşturduğu Dîvân-ı Harb-i Örfî'de yargılandı ve giyabında on beş yıl kürek cezasına mahkûm edildi. Bunun üzerine bir müddet İstanbul'da saklandıktan sonra Fransa'ya, oradan da İsviçre'ye kaçtı. İsviçre'de iken kendisi gibi Avrupa'ya dağılmış İttihatçı liderlerle temaslارını sürdürdü. Bu arada Avrupa'daki genç Türk öğrencilerini yönlendirerek İttihat ve Terakkî'ye yeni güç odakları sağlamaya çalıştı. İsviçre'de bulunduğu sırada Şehzade Burhâneddin Efendi'nin eski karısı Aliye Hanım'la evlendi (1921). Şubat 1921'de toplanan Londra Konferansı'na Ankara hükümeti delegasyonunun danışmanlarından biri olarak katıldı. Burada ki hizmetlerinin "millî hükümet" temsilcilerince beğenilmiş olmasının verdiği güvenle otuz dört aylık bir ayrıltıktan sonra İstanbul'a döndü ve yeniden Düyûn-ı Umûmiyye dâyinler vekilliği görevine başladı.

21 Kasım 1922'de Lozan'da başlayan konferansa Türk delegeleri müşavirlerinden biri olarak katılan Câvid Bey, Türk heyeti başkanı İsmet Paşa ile iktisadî konularda görüş ayrılığına düştü. Bu hususun daha sonra basına aksetmesi üzerine İsmet Paşa, aralarında Câvid Bey'in de bulunduğu bazı müşavirleri heyetten çıkardı. Böylece Câvid Bey yeni siyasî oluşumun dışına itilmiş oldu.

1924 yılı başlarında, meclis reisi ve İstanbul milletvekili Fethi Bey'in (Okyar) İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası'ndan istemiş olduğu bir raporu hazırlayan heyete başkanlık etti. Haziran 1926'da Mustafa Kemal'e karşı hazırlanan suikast girişimi, bu harekete teşebbüs eden ve etmeyen bütün İttihatçıların ve genel olarak muhalefetin tasfiyesini mümkün kılan bir ortam hazırlayınca, olaydan sorumlu tutularak 19 Haziran 1926'da tutuklandı; ancak kısa süre sonra serbest bırakıldı. Ardından tekrar tutuklandı ve İstiklâl Mahkemesi tarafından sorguya çekildi. Lozan Konferansı sonrasında Kara Kemal'in teklifiyle bazı İttihatçıların Câvid Bey'in evinde yaptıkları iki günlük toplantı ve bu toplantıda ele alınmış dokuz maddelik bir program taslağı gizli bir komitenin varlığının delilleri sayıldı; bu komitenin İttihat ve Terakkî'yi yeniden diriltmeye ve anayasayı zorla değiştirmeye dönük bir teşebbüs içinde olduğu ileri sürüldü. Bunun üzerine Câvid Bey ölüm cezasına çarptırıldı ve iki gün sonra da cezası infaz edildi (26 Ağustos 1926).



Mehmed
Câvid Bey

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Cafer es-Sadık - Çiftçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Liberal bir iktisat anlayışına sahip olan ve iktisadî kalkınmayı dünya ekonomisiyle bütünleşmede gören Câvid Bey, on yıllık İttihat ve Terakkî döneminin (1908-1918) altı yılı aşkın bir bölümünde bizzat Maliye nâzırı, diğer zamanlarda da maliye ile ilgili aktif çalışmalarını sürdürmüş bir siyaset adamı olarak İttihat ve Terakkî'nin iktisadî politikalarına damgasını vurmuştur. Ülkedeki sermaye birikiminin dünya ekonomisiyle bütünleşmeyi sağlayacak güçte olmaması sebebiyle bir yandan özel teşebbüsü geliştirmeye, öte yandan da yabancı sermayeyi çekmeye yönelik düşüncelerinin uygulamaya yansıyan en belirgin yönlerinden biri, yabancı sermayeli şirket ve bankaların korunması ve desteklenmesi oldu. Ne var ki siyasî istikrarsızlıkların da etkisiyle kalkınmayı harekete geçirecek ölçüde bir yabancı sermaye akımı sağlanamadı.

İmparatorluğun hızla dağılması, milliyetçi akımların güç kazanması ve I. Dünya Savaşı gibi olaylar Câvid Bey'in düşüncelerinde değilse bile uygulamalarında önemli farklılaşmalara yol açtı. Kapitülasyonları kaldırma teşebbüsleri, Osmanlı İtibâr-ı Millî Bankası'nın kurulmasına öncülük etmesi, İstihlâk-i Millî Cemiyeti'ne katılması onun bu tür uygulamalarının örnekleridir. Câvid Bey'in başta Maliye Nezâreti olmak üzere birçok kamu kuruluşunda çok önemli yerinden teşkilâtlanma faaliyetleri gerçekleştirmesi, muhaliflerinin bile kabul ettiği analiz ve tartışma gücüyle siyasî tartışmaları zenginleştirmiş olması gibi özellikleri üzerinde pek durulmamıştır. Buna rağmen "Câvid Bey maliyesi", "Câvidizm" gibi tanımlarla onun yabancı sermaye ve dış borçlarla ilgili olumlu görüşleri çok sık tekrar edilegelmiştir. Kendisine yapılan bu tür atıflar, devletçiliğin ağır bastığı dönemde onun liberal iktisat anlayışını olabildiğince eleştirerek uygulanmakta olan millî iktisat politikasının farklılığını göstermek ve savunmak amacına yöneliktir. Câvid Bey'in bu anlamda güncelliğini uzun süre korumuş olmasının sebebi, onun liberal düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olmasında aranmalıdır.

Câvid Bey'in maliye ve iktisat alanında yayımlanmış kitap ve makaleleri de vardır. İlk yazıları, Abdülhamid döneminde *Servet-i Fünûn* da "İlm-i Servet" başlıklı tefrikasıyla neşredilmiştir. Daha çok Paul Leroy Beaulieu ve Charles Gide'e dayanarak yazdığı *İlm-i İktisâd* adlı kitabı (I-IV, İstanbul 1315-1317), dönemin

en kapsamlı eseri olarak bir temel kaynak niteliği taşımıştır. Bir süre sonra bu kitabın iki baskısı daha yapılmıştır (*İlm-i İktisâd*, İstanbul 1326; *Ma'lûmât-ı İktisâdiyye*, İstanbul 1329). Ayrıca yine öncü nitelikte *İhsâiyyat* adlı bir istatistik kitabı vardır (İstanbul 1325). II. Meşrutiyet'in ilânından sonra, arkadaşları Rızâ Tevfik ve Ahmed Şuayb ile birlikte, Türkiye'deki pozitivist hareketin belli başlı yayın organlarından biri kabul edilen *Ulûm-ı İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası*'nın (Aralık 1908 - Ağustos 1910 arasında 24 sayı) müdürü ve yazarlarından biri olan Câvid Bey, 1908 öncesinde *Sabah*, sonra da *Tanin* gazetelerinde makaleler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahval Defteri*, nr. 79, s. 467; Kandemir, *İzmir Suikastının İçyüzü*, Ankara 1955, II, 29-49; Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, III, 678-717; Yahya Kemal (Beyatlı), *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul 1976, s. 141-153; Mehmet Zeki Pakalın, *Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930)*, Ankara 1978, IV, 237-266; Zafer Toprak, *Türkiye'de «Millî İktisat» 1908-1918*, Ankara 1982, s. 18, 23-24, 51-52, 370-371, 422, ayrıca bk. Dizin; Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1989, III, 331-335; Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İstanbul, ts., s. 66, 69; "M. Cavid Bey'in Hatıratı", *Tanin*, 30 Ağustos 1943 - 22 Aralık 1946; aynı makale, *Devrim*, 26 Ocak 1971 - 30 Mart 1971; Dankwart A. Rustow, "Djâwid", *El'* (İng.), II, 497-498; "Cavid Bey", *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1983-85, III, 1303-1311.

SELİM İLKİN

CÂVİDÂN-HİRED

(جاويدان خرد)

İbn Miskeveyh'in
(ö. 421/1030)

İran, Hint, Yunan ve
Arap-İslâm kültüründe ahlâk ve
âdâba dair hikmetleri topladığı
Arapça eseri.

İbn Miskeveyh'e pek az yer veren klasik biyografi kaynaklarında *Câvidân-hîred*'den veya eserin bazı yazmalarında ki diğer adı olan *Âdâbü'l-'Arab ve'l-Fürs*'ten söz edilmemektedir. Ancak Yâkût'un *Mu'cemü'l-üdebâ'* adlı eserinde hem İbn Miskeveyh hakkında geniş bilgi verilmiş, hem de eserleri arasında *Câvidân-hîred*'in adı zikredilmiştir (V, 10). İbn Miskeveyh'in *Câvidân-hîred* içinde ünlü eseri *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı anması (s. 25), ayrıca kitabın bütün yazmalarında müellif adının İbn Miskeveyh olarak kaydedilmiş olması, eserin ona ait olduğunu kesin olarak göstermektedir. Sevki Davud müellifin bu esere Farsça bir

ad vermesinden onun erken bir dönemde yazılmış olduğu, hatta ilk teliflerinden biri olarak kabul edilebileceği sonucunu çıkarmaktaysa da (*Âşrû'd-düvel ve'l-imârât*, s. 468) bizzat müellifin *Câvidân-hîred* içinde daha önce yazdığı *Tehzîbü'l-ahlâk*'a atıfta bulunması (s. 25), *Câvidân-hîred*'in bu eserden sonra yazıldığını göstermektedir. Nitekim Muhammed Arkoun *Tehzîbü'l-ahlâk*'ın 372-376 (982-986), yılları arasında, *Câvidân-hîred*'in ise 382'ye doğru, yani müellifin ömrünün altmışlı yıllarında yazılmış olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır (*L'Humanisme Arabe*, s. 118).

"Câvidân-hîred" tabiri ilk defa İbn Miskeveyh tarafından kullanılmış değildir. Onun da naklettiği (bk. s. 5-6) geleneksel inanca göre bu adı taşıyan ilk eser, kaynaklarda Helenistik literatürdeki Hermes gibi destanî bir şahsiyet olarak anlatılan, Nüh tufanından kısa zaman sonra yaşadığı öne sürülen, demirin bulunması ve kullanılması, sulama tesisleri kurulması, bina yapımı gibi bazı yeniliklerin mücidi olarak kabul edilen, Zerdüş'ten önce bir din kurucusu ve adalet timsali diye tanıtılan Hoşeng (Araplar'da Uşhenc) adlı bir İran hükümdarı ve bilgesine aittir. İbn Miskeveyh'in de Câhiz'e nisbet ettiği ve hakkında başkaca bilgi bulunmayan *İstihlâk-ü'l-fehm* adlı bir eserden naklettiği (*el-Hikmetü'l-hâlîde: Câvidân-hîred*, s. 5-6, 18-20) rivayete göre Hoşeng bu eseri halefine nasihatnâme olarak yazmış, daha sonra eser, İran hükümdarı olması dışında hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Kençür b. İsfendiyâr tarafından eski Farsça'dan (Pehlevîce) yeni Farsça'ya adapte edilmiştir. Nihayet Hasan b. Sehl de eserin önemli bir kısmını Arapça'ya çevirmiştir ki *Câvidân-hîred*'in ilk bölümü bu eseri ihtiva etmektedir (s. 6-18). Ancak İbn Miskeveyh'in *Câvidân-hîred*'ini *el-Hikmetü'l-hâlîde* adıyla neşreden Abdurrahman Bedevî, esere yazdığı uzun mukaddimede yukarıdaki rivayetlerin kesinlikten uzak olduğunu belirtmiştir. Ona göre eserin Hoşeng'e nisbeti, hatta Hoşeng'in şahsiyeti hakkında anlatılanlar asılsızdır. *Câvidân-hîred* adlı Farsça müstakil bir asıl nüshanın varlığı kesin olmakla birlikte bunun, Sâsânî Devleti'nin son zamanlarında yani milâdî VI. yüzyılda yazılmış olması gerekir (*el-Hikmetü'l-hâlîde*, "Giriş", s. 31, 33).

Hoşeng'e nisbet edilen *Câvidân-hîred*'in İbn Miskeveyh'in eserindekinden başka birkaç nüshası daha vardır. Bunlardan biri, Bedevî'nin İbn Miskeveyh'e

ait eseri tahkik ederken dikkate aldığı, İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilen ve *Yetî-metü's-sulân* adını taşıyan nüshadır (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, nr. 672, vr. 27^b-44^b). Ancak bu nüshada Hoşeng'den hiç söz edilmemesi ve müellif olarak İbnü'l-Mukaffa'nın gösterilmesi, bunun İbnü'l-Mukaffa tarafından yapılmış bir tercüme veya bizzat onun bir telifi olma ihtimalinin ortaya atılmasına yol açmıştır (Henning, CVI, 75). Diğer bir nüsha ise *Kitâbü Taşfiyetü'l-ezhân ve nefâzü'l-fikr ve şahzü'l-kulûb* başlığını taşımakta olup Kencür b. İsfendiyâr'ın telifi olarak gösterilmiştir. Hoşeng'e nisbet edilen eseri neşreden Abdülazîz el-Meymenî bu son nüshanın Câhiz'in *İstîâletü'l-fehm*'inde sözü edilen nüsha olabileceğini belirtmektedir (MMİADm., IX / 3, s. 130).

İbn Miskeveyh, uzun arayıştan sonra İran'da bir Zerdüşť rahipleri reisinden aldığını belirttiği (s. 5) asıl *Câvidân-ı ħı-red*'e (s. 6-18) "Âdâbü'l-Fürs" başlığı altında Âzerbâz, Büzürgmihr, Kîsrâ Kubâz, Enûşîrvân, Behmen el-Melik gibi eski İran hakimlerinin hikemiyatından derlemeleri de eklemiştir (s. 26-88). Eserin bu bölümündeki koleksiyonun otantik değeri üzerine bir makale yayımlayan Von W. Bruno Henning'in tesbitlerine göre İbn Miskeveyh, Pehlevî metinlerini olduğu gibi almak yerine metinlerin sıralarını değiştirmek, İslâmî telakkilere aykırı sözleri ayıklamak veya bazı düzeltmeler yapmak gibi tasarruflarla bu metinleri, içinde yaşadığı müslüman çevrenin beklentilerine ve inançlarına uygun hale getirmeye çalışmıştır. Nitekim Zerdüşťlik'te Ehrimen'in insanların üzerine gönderdiği kötü ruhlar İbn Miskeveyh'in eserinde tabii ihtiraslar veya şeytan, Zerdüşť din adamı ise fakih olarak ifade edilmiştir. Bu sebeple artık eserin bu bölümünün bütünüyle yabancı kaynaklı olduğunu söylemek güçtür (Henning, CVI, 76).

Câvidân-ı ħı-red'in "Hikmetü'l-Hind" adlı bölümü (s. 89-100) öteki bölümlere göre oldukça kısıdır; ayrıca diğer bölümlerin aksine buradaki hikmetlerin sahipleri olarak hiçbir isme yer verilmemiştir. Bu durum, müellifin Hint literatürü hakkındaki bilgisinin kısıtlı ve sathî olduğunu göstermektedir.

"Hikmetü'l-'Arab" bölümü ise (s. 101-208) öteki bölümlerden hayli geniş tutulmuş ve en başta Hz. Muhammed'in sözlerine yer verilmiştir. Bunlar eserin mahiyetine uygun olarak genellikle özdeyişler ve hakîmâne kısa ifadelerdir. Hadis-

ler Bedevî neşrinde tahrîc edilmiş olup bunlar arasında hemen hemen hiçbir mevzû veya zayıf hadis bulunmamaktadır. Bu bölümde daha sonra Hz. Ali, Hasan-ı Basrî ve diğer bazı ashap ve tâbiîn ileri gelenleriyle mutasavvıfların özdeyişlerinden, ayrıca Hz. Lokman'ın oğluna öğütlerinden, Câhiliye döneminin tek tanrıcı bilgisi Kus b. Sâide ile Eksem b. Sayfî gibi ünlü Arap ediplerinden seçmeler yer alır.

"Hikmetü'r-Rûm" adlı bölüm (s. 209-282) Sokrat'a isnat edilen hikemiyatla başlar ve Hermes, Diogenes ve Batlamyus'a mal edilen hikemiyatla devam eder. Daha sonra İslâm dünyasında çok tanınan "Eflâtun'un öğrencisi Aristo'ya öğütleri", "Arsito'nun İskender'e öğütleri", Ptagoras'ın "ez-Zehbiyye" (ez-Zehbiyyât) adıyla bilinen vasiyeti yer alır. Bedevî, tamamen geç dönem Helenistik muhayyilenin mahsulleri olan bu öğütlerin ve "Eflâtun'un çocukların eğitimine dair öğütleri" gibi daha sonraki fragmanların önemli bir kısmının İbn Hindü'nün *Kelimü'r-rûhâniyye*'si, İbn Fâtik'in *Muhtârü'l-hikem*'i, İbnü'l-Kiftî'nin *İh-bârü'l-'ulemâ' bi-aĥbârü'l-ĥükemâ'*, İbn Ebû Usaybia'nın *Uyûnü'l-enbâ'*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i gibi İslâmî kaynaklarda geçtiği yerleri dipnotlarla göstermiştir. Bu fragmanların İslâmî literatüre hangi yollarla intikal ettiği henüz tam olarak tesbit edilmiş değildir.

Câvidân-ı ħı-red'de geniş yer tutan (s. 229-262) ve tam metni İslâm dünyasına İbn Miskeveyh tarafından tanıtılmış olan *Luğazü Kâbis*'e gelince buradaki Kâbis'in, Sokrat'ın arkadaşı ve Eflâtun'un *Phaidon* diyalogundaki kişilerden Kebes olduğu sanılmaktadır. Ona nisbet

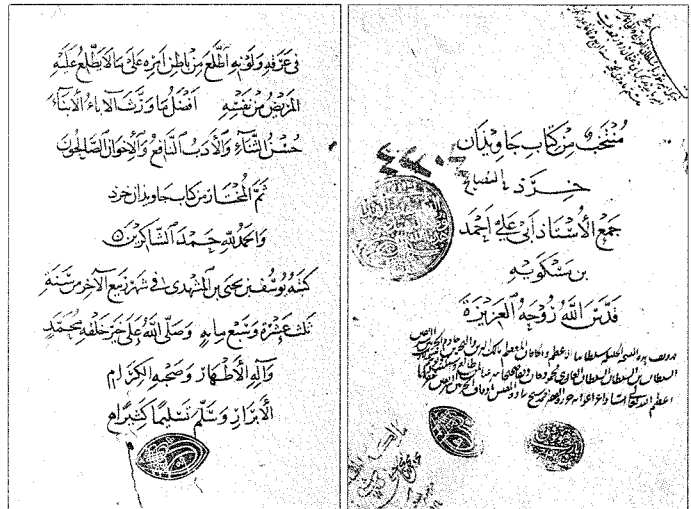
edilen *Luğaz* veya *Levh*'in ise büyük ölçüde Stoa felsefesi karakteri taşıdığı, bu sebeple eserin tamamını veya bir kısmını Kebes'e isnat etmenin imkânsız olduğu görüşü yaygındır. Bu arada eserin Yunanca metni kırkinci paragraf ortasında, Latince metni ise kırk birinci paragrafın bitiminde sona ermektedir. Bu durum, kırk dördüncü paragrafla son bulan *Câvidân-ı ħı-red* içindeki Arapça tercümenin eserin tam metni olduğunu göstermektedir. *Luğazü Kâbis*'in Arapça'ya ilk defa kimin tarafından çevrildiği bilinmemektedir. R. Basset mütercim (İbn) Miskeveyh olabileceğini söylüyorsa da onun Yunanca bildiğine dair hiçbir delil yoktur. Bedevî'ye göre eser muhtemelen hicrî III. yüzyılda veya IV. yüzyılın başında tercüme işiyle uğraşanlardan biri tarafından çevrilmiştir (*el-Hikmetü'l-hâlîde*, "Giriş", s. 54).

Câvidân-ı ħı-red'in "Hikemü'l-İslâmiyyîn el-muĥdeşîn" bölümünde (s. 285-342) müellifin kendisi ile İbnü'l-Mukaffa' ve Fârâbî'nin hikmetli sözlerine yer verilmiştir. İbnü'l-Mukaffa'a ait kısım onun *el-Edebü'l-kebîr*'inden iktibas edilmiştir.

Eserin hâtimesinde sözde Eflâtun'a ait bazı hikmetli sözlerle Ebû'l-Hasan el-Âmirî'ye isnat edilen fragmanlar bulunur. Hâtime, müellifin *Câvidân-ı ħı-red*'i telif etmekteki maksadının, insanlığın ortak kültür mirası durumundaki hikemiyatın her zaman ve her yerde aynı olup milletlerin aynı akilî gerçekleri paylaştığını ortaya koymak olduğunu ve bu sebeple esere *Câvidân-ı ħı-red* (ebedî hikmet veya ebedî akıl) adını verdiğini belirten ifadelerle son bulur.

Câvidân-ı ħı-red'in Türk ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası

Câvidân-ı ħı-red'in unvan sayfası ile son sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4304)



bulunmaktadır. Abdurrahman Bedevî eserin neşrine yazdığı uzun girişte bu yazmaları geniş olarak tanıtmıştır (s. 54-63). Kitabın ilk tam ve doğru neşri de aynı kişi tarafından yapılmıştır (*el-Hikmetü'l-hâlîde: Câvidân-hîred*, Tahran 1952). Eserin XI. yüzyıl başlarında Takıyyüddin Muhammed Süsterî tarafından yapılan Farsça tercümesi, Muhammed Arkoun ve nâsir B. Thirvatian'ın yazdığı geniş mukaddimelerle birlikte 1976'da Tahran'da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde: Câvidân-hîred* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Tahran 1358, ayrıca bk. nâşirin girişi, s. 7-64; a.e. (trc. Takıyyüddin Muhammed Süsterî), Tahran 1976, Muhammed Arkoun'un mukaddimesi, s. 1-24; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, V, 10; Muhammed Arkoun, *L'Humanisme Arabe au IV^e/X^e siècle, Miskawayh Philosophe et historien*, Paris 1982, s. 118, 146-153; Şevki Dayf, *Asrû'd-düvel ve'l-imârât*, Kahire 1980, s. 468; Abdülaziz el-Meymenî, "Akdemü kitâb fi'l-âlem 'alâ re'y", *MMAdm.*, IX/3 (1929), s. 129-132; Von Walter Bruno Henning, "Eine arabische Version Mittelpersischer Weisheitsschriften", *ZDMG*, CVI (1956), s. 73-77.



MUSTAFA ÇAĞRICI

CÂVİDÂNNÂME

(جاودان نامه)

Fazlullah-ı Hurûfî'nin

(ö. 796/1394)

Hurûfler tarafından
ana kaynak sayılan eseri.

VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısında, günümüzde Gurgân diye adlandırılan Hazar denizi kıyısındaki Esterâbâd bölgesinde ortaya çıkan ve İran üzerinden Su-

riye, Anadolu ve Balkanlar'a kadar yayılan Hurûflîk fırkasının kurucusu Esterâbâdî Fazlullah-ı Hurûfî'nin en önemli eseridir. Yaklaşık 788'de (1386) kaleme alınan kitabın bazı bölümleri Esterâbâd lehçesiyle yazıldığından anlaşılması oldukça güçtür. Esterâbâd bölgesine ait mahallî ifadelerin yanı sıra çeşitli sembol ve kısaltmaların (meselâ ج Cavidân-nâme, ا آدم, بشت u Heşt, س Sî vü dü, و م Vesselâm) kullanıldığı eserde Fazlullah Kur'an-ı Kerim'i kendi Bâtınî görüşleri doğrultusunda te'vil ve tefsir etmiş, bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ü mukattaa'nın sırlarını çözdüğünü söyleyerek *Câvidânnâme*'nin Kur'an'ın bir tefsiri olduğunu ileri sürmüştür (Sâdık Keyâ, s. 34).

Bütün Hurûfî eserlerin ana kaynağı olan *Câvidânnâme*'nin Esterâbâd lehçesiyle yazılan asıl nüshası *Câvidânnâme-i İlâhî* veya *Câvidânnâme-i Kebîr* olarak adlandırılır. Eser Fazlullah tarafından klasik Farsça ile yeniden kaleme alınmıştır. Asıl *Câvidânnâme*'ye oranla daha kısa olan bu nüshaya *Câvidânnâme-i Şağîr* denir (Gölpınarlı, s. 12). *Câvidânnâme-i Kebîr*, altı defa ardarda tekrarlanan "ibtidâ" (ابتدا) kelimesiyle, *Câvidânnâme-i Şağîr* ise "بسم ... از جمیع ..." sözleriyle başlar.

Düzensiz bir şekilde yazılmış olan *Câvidânnâme*'nin muhtevasını altı bölümde incelemek mümkündür. Birinci bölümde müellifin itikadî görüş ve düşünceleri sıralanmış, bazı kelâmî konular ele alınmış, ikinci bölümde kâinatın yaratılışı, sema, arz, ay, güneş ve burçlarla ilgili bilgiler verilmiştir. Üçüncü bö-

lümde Âdem ile Havvâ'nın ve diğer varlıkların yaratılışı, dördüncü bölümde âhîret, kıyamet ve haşr anlatılmış, beşinci bölümde peygamberlerin gönderilmesi, Hz. İsa ve şeriat hakkındaki görüş ve te'viller zikredilmiştir. *Câvidânnâme*'deki konuların tahlillerinin tekrarlandığı altıncı bölüm ise Allah'ın sıfatları ve sırların keşfiyle son bulmaktadır.

Hurûfî müellifler tarafından yazılan bütün eserlerde *Câvidânnâme* esas alınmış ve esere bol bol atıflarda bulunulmuştur. Kitaplarını "nâme" sözüyle bitirmeyi bir gelenek haline getiren müelliflerin çoğu *Câvidânnâme*'den iktibas ettikleri bölümlerin şerhleriyle yetinmişlerdir.

Henüz tenkitli bir neşri yapılmamış olan *Câvidânnâme*'nin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (bk. Münzevî, II/1, s. 1111-1112; Dihhudâ, XI, 485-486, 488; Browne, s. 69-86; Gölpınarlı, s. 56-59, 100-102). Gurgân lehçesiyle yazılan eserler ve özellikle *Câvidânnâme* için çeşitli sözlükler hazırlanmıştır. Bunların ilki, anonim bir eser olan *Lugât-ı Esterâbâdî*'dir. Aynı konuda son zamanlarda Sâdık Keyâ tarafından *Vâjenâme-i Gurgânî* adıyla bir eser daha yayımlanmıştır (Tahran 1330 hş.).

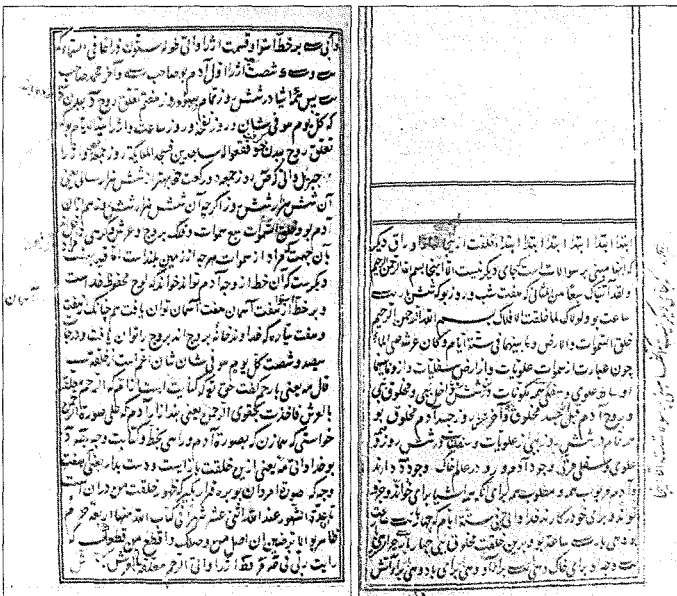
Câvidânnâme, *Câvidânnâme-i Şağîr* esas alınarak 1048 (1638-39) yılında Derviş Murtazâ adlı bir Bektaşî tarafından *Dürr-i Yetim* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. *Dürr-i Yetim*'in mütercim hattıyla olan nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde Abdülbaki Gölpınarlı'nın kitapları arasında bulunmaktadır (Gölpınarlı, s. 144-147). Eseri ayrıca Abdülmecid Firîsteoğlu da (ö. 864/1459-60) *Işknâme* (İstanbul 1288) adıyla kısaltarak Türkçeye tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Fazlullah-ı Hurûfî, *Câvidânnâme*, Millet Ktp., Ali Emîrî, F, nr. 920; İÜ Ktp., FY, nr. 869; E. G. Browne, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of the Cambridge*, Cambridge 1896, s. 69-86; S. Nûzhet Ergun, *Bektâşî Şairleri*, İstanbul 1930, s. 475-477; Şeybî, *eş-Sıla*, II, 156; Sâdık Keyâ, *Vâjenâme-i Gurgânî*, Tahran 1330 hş., s. 34, 39-40; DMF, I, 724; Münzevî, *Fihrist*, II/1, s. 1111-1112; Ali Alparslan, *Câvidânnâme'nin Nesimî'ye Tesiri* (doçentlik tezi, 1967), İÜ Ed.Fak., s. 28; Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûflîk Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, s. 12, 56-59, 69, 100-102, 144-149; Hüsamettin Aksu, *Emîr Gıyâseddin Muhammed el-Esterâbâdî ve İstivânâme'si* (doktora tezi, 1981), DİA Ktp., s. 71-73, 77-78; Dihhudâ, *Lugât-nâme*, XI, 485-486, 488.



HÜSAMETTİN AKSU



Câvidânnâme'nin
ilk iki sayfası
(Millet Ktp.,
Ali Emîrî,
Far., nr. 920)

CÂVİDNÂME

(جاويدنامه)

Muhammed İkbâl'in

(ö. 1938)

felsefi-tasavvufi mahiyetteki
Farsça manzum eseri.

Aruzun remel bahriyle yazılmış 1965 beyitlik bir mesnevi olan *Câvidnâme* (ezelilik kitabı), müellifinin deyişiyle "mi'racın bir çeşit felsefesi" mahiyetindedir. Bu felsefenin gerisinde ise İslâm inancının evrenselliği yatar. İkbâl kitabın son bölümünde adı Câvid olan oğluna seslenmekte, eseri ona ithaf etmekte ve onun şahsında sonsuza doğru akıp giden İslâm gençliğine bu dinin ezeli mesajını duyurmak istemektedir.

Câvidnâme, gerçek peşinde koşan mânevîyat yolcusunun bir tür mi'racını terennüm etmektedir. Bu yolcu semaları dolaşan "zerre"dir. Fakat onun kalbi çeşitli duygu, düşünce ve tasalarla yapıp tutuşmaktadır. O, "gönlünü kimseye kaptırmamış olan hür" insandır. Şüphesiz ki yolcu İkbâl'in kendisidir. Onu Cemâleddîn-i Efgânî'ye takdim eden de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir.

Câvidnâme'nin ana "senaryosu"nu İkbâl'in bizzat kendisi özet halinde bir hayranına yazdırmıştır. Eser klasik edebî geleneğe bağlı olarak bir münâcât ile başlar. Bunu altı feleğe yapılan yolculuk takip eder ve kitap felekler ötesi âlemden karşılaşılan olayların tasviriyle son bulur.

Münâcât esere -ve yolculuğa- bir başlangıçtır. Vakit akşamdır; şair deniz kenarında Mevlânâ'dan beyitler okumaktadır. Sonunda gerçek rehber Mevlânâ mâna âleminde kendini gösterir. Şair büyük bir edep içinde mürşidi soru yağmuruna tutar. Bunların bir kısmı mi'racın esrarı ile ilgilidir. Asıl öğrenmek istediği de insan ruhunun zaman ve mekânın ötesine nasıl geçebildiğidir. Burada zaman -mekân kavramları Zarvan (Zurvan) adı altında kişileştirilmiştir. Zarvan (eski İran'da zaman ilâhı) şaire zaman-mekân kaydından kurtulmanın şart olduğunu anlatır. Bir müddet sonra şair, Mevlânâ'nın refakatinde göklere doğru yükselmeye başlar. Bu yolculuk esnasında sırasıyla şu feleklerden geçer:

1. Ay feleği. Mânevî yolculuğun bu ilk basamağında bir Hint ârifi olan Cihan Dost ile karşılaşılır (bu zat büyük bir ihtimalle Bişvamitra'dır). Tefekkür ve teemmül üzere olan Cihan Dost, Mevlânâ'dan

yeni gelenin kim olduğunu öğrenip onunla tanıştıktan sonra şaire çeşitli sorular sorar. Maksat onun ruhanî tekâmül seviyesini ölçmektir. Şair bu mülâkattan başarı ile çıkar. Daha sonra adı Yargamîd olan "tavâsîn deresi"ne ulaşılır. Burada Buda, Zerdüş, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in "tâsînler"iyle, yani bu kişileri ve onların insanlığa getirdiklerini öz-lü biçimde anlatan "levhalar"la karşılaşılır. İkbâl bu levhaları tasvir etmekte, onların arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu dört büyük levha ile dört büyük sima, dört büyük medeniyetin temsilcileri durumundadır. İkbâl gerek burada gerekse daha sonraki bölümlerde adı geçen medeniyetleri ciddi bir eleştiriyi tâbi tutarak mânevî yolculuğuna devam eder.

2. Utârid (Merkür) feleği. Burada bir yandan Cemâleddîn-i Efgânî, Said Halim Paşa gibi İslâm dünyasının ünlü fikir ve aksiyon adamlarıyla, bir yandan da Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi büyük sûfilerle karşılaşılır. Bu durum İkbâl'e İslâm medeniyetini bir süzgeçten geçirme fırsatı verir. Efgânî Rus halkına bir mesaj gönderir ve emperyalizmin gayri insanî yönlerini gördüğü için Marks'ı över; ancak "meleksiz bir peygamber" (dinsiz ve ateist) olduğu için de onu yerer. Said Halim Paşa ile konuşulacak en önemli konu, İslâm'ın Batı dünyasına doğru hızla koşmasının ortaya çıkardığı problemlerdir. Özellikle hızla Batıcı bir yol takip eden Türk toplumunun bir temsilcisini orada bulmak şair için son derece önemli bir hadisedir.

İkbâl bu âlemden itibaren artık Mevlânâ'nın kendisine verdiği "Zinderûd" (yaşayan ırmak) adıyla bilinecektir (beyit 514). Irmak sembolü Goethe'nin "Mahomets Gesang" (Muhammed'in nağmeleri) adlı şiirinde de kullanılmıştır. Orada Hz. Peygamber bu pınardan çıkan ve daha sonra bütün öteki akarsuları sinesinde toplayarak ilâhî ummana ulaşan ırmağa benzetilmiştir. Irmak sembolü aynı anlamda İslâm literatüründe de kullanılmıştır.

3. Zühre (Venüs) feleği. Burası eski İran tanrısı Marduh ve Araplar'ın tanrısı Baal gibi putların diyarıdır. Zulmün büyük temsilcileri firavunlar, Lord Kitchener'ler de (Sudan'da Mehdi hareketini bastıran İngiliz) burada ikamet etmektedirler. Putlar memnundurlar, çünkü insanlar yeniden "görünen"e tapmaya başlamışlardır. Firavunların, yani kudret sarhoşu olup gaybı hesaba katmayanların

sayısında da bir artış vardır. Bu âlemden hâkim olan zihniyet, "Fesat çıkar, böl ve hâkim ol" zihniyetidir. Şair burada İslâm dünyasının böyle bir siyasete mâruz kaldığını belirtir ve ırkçılık, maddî gelişme, makam ve şöret gibi "putlar" uğruna muhteşem iman ve ahlâk binasının feda edilmekte olduğundan yakınır.

4. Merih (Mars) feleği. İkbâl mânevî yolculuğunun bu safhasında, bugün Batı âleminde görülen teknoloji ağırlıklı medeniyetten çok üstün bir medeniyetle karşılaşır. Buranın sakinleri henüz ruhlarını bedenlerine satmamışlardır. Fakat onların da başlarında büyük bir belâ vardır. Şeytan (Farmarz) İngiltere'den bir kadın kaçırmış ve "siyaset" adı altında ne kadar hile ve kurnazlık varsa hepsini ona öğretmiştir. Kadın peygamberlik iddiasındadır. Ona göre dünyaya kadın hâkim olmadıkça, hatta erkeklerin dünyaya gelmesi önlenmedikçe huzur olmayacaktır. "İki vücudun birleşmesinden kurtulmak kadının tevhidi" olacaktır (beyit 1046). Mevlânâ burada Zinderûd'a şöyle der: "Bu yeni âyinli asrın mezhebine bak; dinsizlik terbiyesinin mahsulünü gör" (beyit 1047). *Câvidnâme*'nin bu kısmında aslında faydalı olan bilim ve teknolojinin kurnaz ve hilekâr siyaset yüzünden yıkıcı hale sokulduğu anlatılır ve özellikle Mevlânâ'nın diliyle Batı medeniyeti derin bir tahlil ve tenkitten geçirilir.

5. Müşteri (Jüpiter) feleği. Şair burada Hallâc, "Gâlib" mahlasıyla tanınan Türk asıllı İranlı şair Mirza Eseddullah Han ve 1852'de İran'da idam edilen Kurretülayn Tâhire gibi büyük sûfi ve şairlerle karşılaşır. Gâlib ile şiir üstüne konuşulur. Hallâc, ayağının altında ateş bulunan âşıkların önderidir. Onlara cennette emin bir yer teklif edilmiş, fakat onlar kâinatın sonsuzluğu içinde dâimî bir hareket halini tercih etmişlerdir. Allah'ın âyetlerinin sonsuz olduğu bir âlemden âşık bir yerde nasıl kapanıp kalabilir! Bu arada şeytanla karşılaşılır; onun da derdi, büyük bir kolaylıkla zafer üstüne zafer kazanmanın getirdiği bıkkınlıktır. İnsanlar artık onu yormamakta, her istediğini yapmaktadırlar. Şeytan derdini şöyle anlatır: "Boynumu bükecek yiğit istiyorum; her emrimi yerine getiren kullardan bıktım". İkbâl'in bu âlemi anlatırken işlediği tema, acı çekmenin benliğin idrak ve takviyesi üzerindeki derin etkileridir.

6. Zühal (Satürn) feleği. Cehennemden bile kabul etmediği hainler ve sefiller

bu felekte dolaşmaktadırlar. Bunlar arasında önde gelen iki kişi Mîr Sâdık ve Mîr Câfer'dir. Her ikisi de düşmanla iş birliği yapmış, vatanlarına ihanet etmişlerdir. Daha sonra Hindistan'ın ruhu ile karşılaşılır. İkbâl burada Hint cemiyetini öne sürerek bütün Doğu topluluklarının mâzilerine körü körüne bağlılıklarını tenkit eder. Katı gelenekçilik fanuslarındaki alevi söndürmüş ve onlara "eski örneklerden bir hapishane yapmıştır" (beyit 1307). Onlar kendi sırlarını (imkân ve kabiliyetlerini) unuttukları için artık kendi sazlarını çalamamaktadırlar. "Sabır ve cebir" onların hayat felsefesi olmuştur.

Felekler ötesi. Burada karşılaşılan en önemli sima, kalbi mümin kafası kâfir olan Alman filozofu Nietzsche'dir. O "darağacı olmayan Hallâc"tır (beyit 1357). Bu filozof her şeyi akılla ölçen, aşkı kâpıdan içeri sokmak istemeyen, dini bile bir törenden ibaret sayan Avrupa'nın kafasına tokmak indirdi. Ne yazık ki İkbâl'e göre kendisi de "lâ"da kaldı ve "il-lâ"yı söyleyip tevhide varamadı. Bu onun "abdühû" makamını bilmemesinden ileri geliyordu (beyit 1373).

Daha sonra cennet-i firdevse hareket edilir. Şair burada mâna âleminin uzun bir tasvirini yapar; akıl (kıyas) ile kalbi (derunî tecrübe) karşılaştırır. Bu arada Şerefünîsâ'nın (Keşmir halkının mânevî önderi ve Lahor Valisi Abdüssamed Han'ın kızı) sarayına gidilir ve orada Keşmir'in dertleri dile getirilir. Kılıç (maddî güç) ve Kur'an'ın birlikte bulunmasının şart olduğu ifade edilir. Burada ayrıca Ali Hemedânî, Molla Tâhir Ganî, Nâdir Şah ve Tîpû Sultan'la da sohbet edilir. Özellikle devlet adamlarıyla yapılan konuşmalar da Türkler, İranlılar ve Araplar'ın Batı medeniyetinin cazibesine kapılmalarının tehlikelerine işaret edilir. İkbâl çok meşhur olan şu beytini burada söyler: "Daha çabuk ol, vuruşun daha sert olsun; yoksa iki cihanda bedbaht olursun" (beyit 1454). Hüriler Zinderûd'dan bir süre kendileriyle kalmasını rica ederler. Ateş ve şiir sahibi Zinderûd kalamayacağını söyler; çünkü o âşıktır ve âşık "ibn sebîl"dir (gezgin). Nihayet huzura doğru yolculuk başlar. Cebrâil mi'racın son halkasında Hz. Peygamber'i nasıl yalnız bıraktıysa Mevlânâ da Zinderûd'u yalnız bırakır. İnsan ilâhî huzura tek başına gitmek durumundadır. Burada cemâl'in nidasını duyar. Kendisine ilâhî tecellî, Allah-insan ilişkisi, insanın nasıl bir varlık olması gerektiği hususunda bilgiler verilir. Sonra celâl'in tecellisine nâil olur.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

İkbâl'in iman, ahlâk, aşk ve kudrete dayanan "ene" felsefesinin bir özeti eserin bu son kısmında yer alır.

Göklere yolculuk çok eski zamanlardan beri çeşitli kültürlerde edebî bir tema olarak kullanılmıştır. Zerdüşť geleceğinin *Arda Virâdnâme*'si, Arda Virâf'ın Ahura Mazda'nın huzuruna kadar ulaştığı bir seyahati anlatır. Benzer eserler eski Çin, Mısır ve Yunan kültürlerinde de vardır. İslâm'daki mi'rac motifinin, çeşitli müslüman müelliflerin bu konudaki eserleri yanında, Ebû'l-Alâ el-Maarrî ve İbnü'l-Arabî'nin eserleri vasıtasıyla bu alanın en ünlü eserlerinden biri olan Dante'nin *İlâhî Komedya*'sına ilham kaynağı olduğu Asin Palacios ve Enrica Cerulli gibi araştırmacılar tarafından ispatlanmıştır. Goethe'nin *Faust*'u da bu alanın önemli eserlerinden sayılır. *Câvîdnâme*, bu geleceğin son ve yüksek örneklerinden biri olup göklere yükseliş, çeşitli gezegenlerde veya gök tabakalarında iyi ve kötü ruhlarla, şeytan ve meleklerle karşılaşp konuşma, cennet, cehennem, ilâhî huzura ve en yüksek mutluluk ülkesine kavuşma gibi türün başlıca ortak konuları bu eserde de vardır. Ayrıca *Câvîdnâme* ile *İlâhî Komedya* arasında meselâ Utârid, Merih, Müşteri ile ilgili müşahedelerde, yine *Câvîdnâme* ile *Faust* arasında özellikle Allah-İblîs diyaloguyla ilgili ifadelerde benzerlikler görülmektedir. Ancak bunlar söz konusu edebî türün geleneksel üslûbu olup *Câvîdnâme*'nin orijinalitesini zedelemmez.

İslâm dünyasında Farsça olarak yazılmış manzum eserler zincirinin çok önemli bir halkasını oluşturan *Câvîdnâme*, Muhammed İkbâl'in şiir hayatının bir şaheseri sayılır. Eser neşredildiği zaman (Lahor 1932), İkbâl daha önce kaleme aldığı *Esrâr-ı Hodî* (Lahor 1915), *Rumûz-ı Bîhodî* (Lahor 1918), *Peyâm-ı Meşnûk* (Lahor 1923), *Zebûr-ı Âcem* (Lahor 1927) gibi şiir kitapları ve *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore 1930) gibi nesirleriyle bir mütefekkir-şair olarak ününün doruğundaydı. Gerçek bu Farsça eserlerde, gerekse Urduca yazılmış başka eserlerindeki duygu ve düşüncelerin önemli bir kısmı, *Câvîdnâme*'de parlak bir dil ve tefekkür seviyesiyle tekrar ortaya konmuştur.

Câvîdnâme ilk defa Lahor'da 1932'de basılmış, sonraki yıllarda da birçok baskısı yapılmış ve İkbâl'in öteki eserleri gibi başlıca dünya dillerine tercüme edilmiştir. Bunlardan Alessandro Bausani Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

ni'nin yaptığı İtalyanca tercüme *Il Poema Celeste* (Roma 1952), Annemarie Schimmel'in hazırladığı Almanca tercüme *Das Buch der Ewigkeit* (Münih 1952), yine Schimmel'in yaptığı açıklamalı Türkçe tercüme *Câvîdnâme* (Ankara 1958, 1989) adlarıyla yayımlanmıştır. Eserin Fransızca tercümesi *Le Livre de l'Eternité* adıyla Muhammed Mukrî ve Eva Meyero-vitch tarafından yapılmıştır (Paris 1962). Mahmud Ahmed'in İngilizce manzum tercümesi *Pilgrimage of Eternity* (Lahor 1961, 1964), A. J. Arberry'nin yaptığı tercüme *Javid Nama* (London 1966) başlığını taşır. İn'âmullah Han Nâsir ve Asgar Hüseyin Han Nâzir'in birlikte hazırladıkları Urduca manzum tercümeyi (Lahor 1966) çeşitli Hint dillerinde daha başka manzum ve mensur tercüme takip etmiştir (Karaçi 1967; Mûltan 1973; Lahor 1976, 1977). Muhammed Saîd Cemâleddin, 1972'de Kahire Aynişems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırladığı doktora tezi içinde *Câvîdnâme*'nin Arapça tercümesini de yapmış ve bu tercümeyi daha sonra *Risâletü'l-hulûd ev Câvîdnâme* adıyla yayımlamıştır (Kahire 1974). Hüseyin Mücib el-Mısrî de eseri manzum olarak Arapça'ya çevirmiş ve *Fi's-Semâ* başlığıyla neşretmiştir (Kahire 1973).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed İkbâl, *Câvîdnâme* (Küllîyyât içinde, nşr. Ahmed Serûş), Tahran 1343; a.e. (trc. A. Schimmel), Ankara 1989, ayrıca bk. mütercimnin önsözü, s. V-XLIV; S. A. Vahid, *Glimpses of Iqbal*, Karaçi 1974, s. 173-174; Khurshid Alam, "The Vision of Utopia in Javeed Nama", *Iqbal: A Critical Study* (nşr. M. H. Siddiqui), Lahore 1977, s. 51-58; N. M. Khan, "Javeed Nama: In Iqbals Own Words", a.e., s. 102-107; Saiyed Abdul Hai, *Iqbal The Philosopher*, Dacca 1980, s. 60-66; Ahmed Muavvad, *el-'Allâme Muhammed İkbâl*, Kahire 1980, s. 262-266; M. Maruf, "Javeed Nama: A Study of the World Civilization", *Iqbal Congress Papers* (University of the Pancab), Lahore 9-11 November 1983, V/II, s. 229-241.



MEHMET S. AYDIN

CAWNPUR

(bk. KANPÜR).

CEALİYYÜN

(الجليلون)

Sudan'da bir kabile grubu.

Esasını, yerleşik hayata geçmiş olan ve daha ziyade Dongola'dan güneydeki Sabalûka'ya kadar uzanan sahalarda yaşayan kabileler teşkil etmektedir. Kor-

dofan ve başka yerlerdeki aşiret ve kabileler kendilerini hep bu gruptan saymaktadırlar. Cealiyyûn aşiretleri arasındaki irtibat eskiden beri nesep bağıyla sağlanmıştır. Bu gruba adını veren şahıs, Abbâsîler'e mensup olduğu iddia edilen İbrâhim Cealî'dir. Cealiyyûn'un ortak vasıfları daha belirgin olarak Nübye'deki kolunda görülür. Denâkile veya grubun kuzey kabileleri hâlâ bir Nübye dili konuşurlar.

Tarih boyunca Nil vadisinden sık sık göçler olmuştur. Bu ise Sudan'ın diğer kısımlarında yaşayanların Cealî soyuna mensup olduklarına dair iddiaların temelini teşkil etmektedir. Meselâ Sinnâr bölgesindeki Hamac ile Nil'in batı yakasında yaşayan kabileler bu iddiadadırlar. Diğer yerlerde ise başa geçmiş olan kabile, bir Cealî muhacirin mahallî bir kadınla evlenmesinden doğan bir sülâleden geldiğini iddia etmektedir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Şâikiyye Konfederasyonu'nun kuruluşuyla Dârfûr'un kültür ve ticaretine tesir eden Denâkile- Cealiyyûn göçleri başladı. İnanişâ göre İbrâhim Cealî Abbas'ın ahfadından kabul edildiği için Abbâsî kelimesi Sudan dilinde Cealî ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Dârfûr ve Veday hânedanlarının Abbâsîler'e mensup oldukları hakkındaki iddialar buradan kaynaklanmaktadır.

Atbara ile Nil'in birleştiği yerle Sabalûka çağlayanı arasında yaşayan grubun en güneyindeki kabile de Cealiyyûn adıyla anılmaktadır. Cealîler, Func Krallığı'nın hâkim olduğu dönemde güney komşuları olan Abdallâb'a bağlıydılar. Abdallâb'ın irsî reisi olan Ved Acîb, Sultan Sinnâr'ın riyâsetindeki Arap kabilelerine hâkim bir durumda bulunuyordu. Cealiyyûn'un kurduğu mahallî krallık, XVI. yüzyılın sonundan itibaren Sa'dâb aşiretinin mek (çoğulu mükûk) denilen reisleri tarafından idare ediliyordu. Bunların merkezi Nil'in sağ yakasındaki Şendî idi.

Meczûbîler adıyla meşhur olan fakih ailesi, XVIII. yüzyılda Atbara kavşağının güneyindeki Cealîler arasında dinî esaslara dayalı bir kabile yönetimi kurdu. Bu idarenin kurucusu Hamad b. Muhammed el-Meczûb (ö. 1776) bir zâhid ve davetçi olarak Cealîler arasında büyük bir şöhrete kavuşmuş, Damer merkez olmak üzere bölgenin en güçlü hükümdarı olmuştu. 1814'te Damer'i ziyaret eden Burckhardt yörede Hamad'ın torunu Mu-

hammed el-Meczûb'un (1796-1831) hüküm sürdüğünü söyler. Mısır ve Mekke'de öğrenim görmüş olan hocalar Cealîler'in okullarında din dersleri veriyorlardı. Cealî Krallığı, son reis (mek) Nimr Muhammed'in idaresinde oldukça zayıflamış olan Abdallâb'inkinden çok daha önemliydi. Kızıldeniz ve Mısır'ın iç kısımlarından gelen yolun kavşak noktasında bulunan Şendî 1814'te Doğu Sudan'ın ticaret merkezi olmuştu. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Sudan'a müdahalesi sırasında Mek Nimr, Serasker İsmâil Kâmil Paşa'ya teslim oldu (28 Mart 1821). Ertesi yıl İsmâil Paşa Sinnâr'dan döndüğü zaman Şendî'de Mek Nimr tarafından karşılandı. Daha sonra köle ticareti yüzünden aralarında ihtilâf çıktı. Bu durum yeni fethedilen topraklarda büyük bir gerginliğe yol açtı. Bunu Cealîler'in ve bunların güneyindeki kabilelerin isyanı takip etti. Bu isyan serasker Defterdar Mehmed Hüsrev Bey tarafından Kordofan'da kanlı bir şekilde bastırıldı. Şendî kasabası tahrip edilince Nil'in sol yakasında yer alan Metemme kasabası kabilenin taşradaki başlıca merkezi oldu.

Ticaret kabiliyeti üstün ve zeki bir topluluk olan Cealiyyûn Osmanlı idaresi altında umumiyetle çok müreffeh yaşamışlardır. Cealiyyûn, Kordofan ile Dârfûr'da ve özellikle ülkenin küçük tüccarlar için daha uygun bir ticaret merkezi olan güney tarafında dağınık olarak bulunurlar. Cellâbe denilen bu tüccarların köle ticaretiyle meşgul olmaları, vali C. G. Gordon Paşa'nın 1879'da ciddi tedbirler almasına sebep oldu. Bundan dolayı Cealiyyûn'un Muhammed Ahmed el-Mehdî (ö. 1885) taraftarı olması şaşırtıcı değildir. Cealiyyûn ve nehir kenarında yaşayan diğer kabileler Mehdî'nin ilk yıllarında hâkim mevkideydiler. Mısır'daki İngiliz kuvvetlerinin kumandanı olan general H. Herbert Kitchener, Sudan'ı işgal etmek için Ümmüdürmân'a doğru ilerlediği zaman Metemme'deki Cealî reisi Abdullah Sa'd, Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin yerine geçen Halife'nin Mehdî'ye bağlı kuvvetlere üs yapmak istediği şehri tahliye etmeyi reddetti. Metemme daha sonra Mehdî'nin askerleri tarafından ele geçirildi ve Abdullah Sa'd öldürüldü (1 Temmuz 1897). Daha sonraki yıllarda ticaret ve eğitim sahasında büyük imkânlar elde eden Cealîler bugün Sudan Cumhuriyeti'nin her tarafında yaşamaktadırlar.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Ömer et-Tünisî, *Teşhîrû'l-ez-hân bi-streti bilâdî'l-'Arab ve's-Sûdân* (nşr. H. M. Asâkir — M. M. Muscid), Kahire 1965, s. 85; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, London 1965, s. 17-19, 82, 84, 96, 110, 180, 182, 198, 224-226, 237, 245; Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh 1967, s. 136, 145-154; Dirâr Sâlih Dirâr, *Târîhu's-Sûdân el-hadîs*, Beyrut 1968, s. 26, 28-30, 32-34, 36-37, 45-46, 48-49, 86, 96-97, 195, 202, 214; Magali Morsy, *North Africa 1800-1900*, London 1984, s. 18, 123, 125, 127, 222, 249, 254, 262; P. M. Holt, *el-Mehdiyye fi's-Sûdân* (trc. Cemil Ubeyd), Kahire 1978, s. 16, 27, 55, 70; a.m.f., "Dja'aliyyûn", *El²* (İng.), II, 351-352; P. M. Holt — M. W. Daly, *A History of the Sudan*, London 1988, s. 3-5, 10, 34-35, 40-41, 50-51, 55-57, 59, 64, 88, 99, 111; S. Hillelson, "Sûdân", *IA*, X, 777, 778, 780.



HULÛSİ YAVUZ

CEB-i HÜMÂYUN

(bk. CEYB-i HÜMÂYUN).

CEBÂNET

(bk. KORKAKLIK).

CEBBÂR

(الجبار)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ)
biri.

"Bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak" anlamındaki **cebr** kökünden mübalağa ifade eden bir sıfattır. Râgıb el-İsfahânî'ye göre cebr kelimesinin asıl mânası "herhangi bir şekilde zor kullanarak bir şeyi ıslah etmek"tir; bununla beraber kelime bazan zor kullanmaksızın düzeltme, bazan da düzeltme söz konusu olmadan zor kullanmayı da ifade eder. Bu sözlük anlamlarına göre cebbâr "kırık dökük ve bozuk olan şeyleri düzelterip onaran, her şeyi tasarrufu altına alan ve iradesini her durumda yürüten" demektir. Cebbâr, "alabilirdiğine boy verip yükselen hurma ağacı" anlamındaki "nahletün cebbâre" kullanımından hareketle "ulaşılamayacak derecede azamet (ceberût) sahibi" mânasında da kullanılmıştır ("zü'l-ceberût" için bk. Ebû Dâvûd, "Şalât", 147; *Müsned*, V, 388, 396-397). Kelime beşerî bir sıfat olarak kullanıldığında "başkasına hak tanımayan, bencil, kibirli, zorba, Allah'a karşı boyun eğmek istemeyen, fizyolojik ve ruhî yapısı bakımından kaba insan" anlamlarına gelir.

Kur'an-ı Kerim'de cebbâr, ikisi çoğul (cebbârîn) şeklinde olmak üzere on âyet-te geçmektedir. Bir grup esmâ-i hüsnâ-yı ihtiva eden bir âyette (el-Haşr 59/23) cebbâr ismi **azîz** ve **mütekebbir** isimleri arasında yer almış, doksan dokuz ismi ihtiva eden hadiste de aynı tertip içinde zikredilmiştir (Tirmizî, "Da'avât", 82; İbn Mâce, "Du'â", 10). Hasan Basri Çantay Kur'an tercümesinde, "el-azîzü'l-cebbârü'l-mütekebbir" diye sıralanan bu ilâhî isimleri "gâlib-i mutlak, halkın halini kemâl-i salâha götüren, büyüklükte eşi olmayan" şeklinde tercüme etmek suretiyle cebbâra "islah" mânası ver-meyi uygun bulmuştur. Cebbâr kelime-si diğer dokuz âyette yergi ifade eden beşerî mânalar taşır. Bunların bir kıs-mında Hz. Muhammed ile Hz. İsa'nın, beşerî anlamda kötü olan bu sıfattan münezzehe oldukları ifade edilir. Cebbâr hadislerde de sözlük ve terim mânala-ryla geçmekte, esmâ-i hüsnâdan biri olarak Allah'a nisbet edilmektedir (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "cbr" md.).

Cebbârın asıl mânası, Râgıb el-İsfahânî'nin de belirttiği üzere, bozulan, ni-zamından çıkan her şeyi yerine göre zor kullanarak islah etmektir. Gerçekten Al-lah, "yaratılmışların halini iyileştiren, hakkı galip getiren, her güçlüğü kolay-laştıran, her kırığı onarandır" (Râzî, s. 198). Abdullah b. Abbas'ın rivayetine gö-re Hz. Peygamber namazın iki secdesi arasında okuduğu duada cebr kökünden türeyen emir sigasını kullanarak, "Alla-hım!... Dağınıklığımı toparla, bana dirlik düzenlik ihsan et!..." şeklinde niyazda bulunurdu (Tirmizî, "Şalât", 95; İbn Mâce, "İkâmet", 23). Hz. Ali'ye nisbet edilen bir duada da, "Ey her kırılanı onaran (câbir) ve her güçlüğü kolaylaştıran!..." yaka-rışı yer almaktadır. Cebbâr bu muhteva ile birlikte cebir anlamı taşıyan bir un-suru da ihtiva etmektedir. Ancak bura-daki cebir haksızlık ve zulüm gibi beşe-rî özellikler taşımaz. Aksine haksızlıkla-rı, zulmü ve zorbalığı ortadan kaldırma-yı hedef alan bir niteliğe sahiptir.

Cebbâr ismi bu mânalarıyla Allah'ın kâinat ve insanla ilgili isimlerinden ve fiilî sıfatlarından biri olarak kabul edilir. Cebbârın kapsadığı azamet ve aşkınlık (müteâl oluş) anlamı göz önünde bulun-durulduğu takdirde ise Allah'ı niteleyen zâtî isim ve tenzîhî sıfatlar grubuna gi-rer. Çünkü zât-ı ilâhiyyeyi duyularla id-rak etmek, mahiyetini akıl yoluyla kav-ramak veya O'nu hayalde canlandırmak mümkün değildir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cbr" md.; İb-nü'l-Esir, *en-Nihâye*, "cbr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "cbr" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "cbr" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cebbâr" md.; *Müsned*, V, 388, 396-397; İbn Mâce, "Du'â", 10, "İkâ-met", 23; Ebû Dâvûd, "Şalât", 147; Tirmizî, "Da'avât", 82, "Şalât", 95; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 195, 203-204; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, vr. 87^{a-b}; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât* (İmâdûd-din), I, 122; Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 51; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'âyün*, s. 232-233; Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât* (Sa'd), s. 197-200; Ebû'l-Kâsim es-Sem'ânî, *Rauhu'l-ervâh fî şerhi esmâ' il-Melikil-Fettâh* (nşr. Ne-cîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1368/1989, s. 53-59; Reşid Rızâ, *Tefstrü'l-menâr*, VI, 330; Suat Yıldırım, *Kur'anda Ulâhiyyet*, İstanbul 1987, s. 271-272.



BEKİR TOPALOĞLU

CEBBÂR b. SAHR

(جبار بن سحر)

Ebû Abdillâh Cebbâr b. Sahr
b. Ümeyye el-Ensârî
(ö. 30/650-51)

Hiz. Peygamber ve
Hiz. Ömer zamanlarında
vergi tahmin memurluğu yapan
sahâbî.

Medineli olup Hazrec kabilesinin Benî Selime kolundandır. Hiz. Peygamber'e biat eden hanımlardan biri olan annesi Suâd bint Seleme de aynı kabiledendir.

Hicretten yaklaşık otuz iki yıl önce doğ-du. Ne zaman müslüman olduğu bilin-memektedir. Birinci ve ikinci Akabe biat-larında bulundu. Hicretten sonra Hiz. Pey-gamber onunla Mikdâd b. Amr arasın-da kardeşlik bağı (muâhât) kurdu. Bedir ve Uhud savaşlarına katıldı. Diğer bütün gazvelerde de Hiz. Peygamber'in yanın-da yer aldı. Hayber'in fethedilmesi üze-rine (7/628) Hiz. Peygamber tarafından Zeyd b. Sâbit'le birlikte ganimet mallar-ının tesbitiyle görevlendirildi. Hayber'-de kalan yahudilerin ödeyeceği vergileri tahmin etmekle görevli olan (hâris) Ab-dullah b. Revâha Müte Savaşı'nda şehid düşünce Hiz. Peygamber tarafından bu gö-reve tayin edildi. Cebbâr hasat zama-nı Hayber'e gider, üzüm ve hurma gibi mahsulü ağaç üzerinde tahmin eder, ha-sattan sonra yarıya bölerek yahudilere hakkını verir, kalan kısmı beytülmâl adı-na teslim alırdı. Birkaç yıl bu görevi yap-tı. Bir ara Hiz. Peygamber onu su kuyu-larının düzeltilmesi işiyle görevlendirdi. Hiz. Ömer zamanında da Medine'de ver-gi tahmin memurluğunu yürüttü. Bunun yanı sıra pazar kolculuğu (hisbe) görevin-

de bulundu. Hiz. Ömer'in yahudileri Hay-ber'den çıkardıktan sonra paylaştırdığı Vâdilkurâ arazisinden Cebbâr'a da bir hisse düştü.

Hiz. Osman'ın halifeliği döneminde Me-dine'de vefat eden Cebbâr'ın Hiz. Pey-gamber'den rivayet ettiği bir hadis Ah-med b. Hanbel'in *el-Müsned*'indedir (III, 421).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 421; Müslim, "Zühd", 74; Vâkı-dî, *el-Megâzî*, I, 91, 92, 138, 170, 234, 375; II, 691, 720, 721; III, 985, 993; İbn Hişâm, *es-Sî-re*, III, 369; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 161; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, I, 88; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 316; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), I, 449-450.



MÜTEBA UĞUR

CEBECİ

Osmanlı Devleti'nin
merkez kuvvetlerini oluşturan
kapıkulu ocaklarından biri.

"Silâh, zırh" anlamına gelen Moğolca **cebe** kelimesinden Türkçe + ci ekiyle tü-retilen cebeci Yeniçeri Ocağı neferlerine ok, yay, kılıç, zırh, tüfek, barut, kurşun, kazma, kürek gibi silâh ve savaş malze-mesi temini, bunların yapımı, tamiri ve korunması ile uğraşan ocağın adıdır. Ku-ruluş tarihi kesin olarak tesbit edileme-mekle beraber XV. yüzyıl ortalarından itibaren varlığı bilinmektedir.

Cebeci Ocağı'na nefer sağlanması Ye-niçeri Ocağı'nın gibi acemi oğlanların-dan olurdu. Ocağa yeni alınan nefere ön-celeri şâkird, daha sonra ise **usta** denir-di. Ocak nizamının bozulması ile birlikte Acemi Ocağı dışından da nefer alınmış, evlenen cebecilerin çocuklarının kaydı ya-pılır olmuştu. Savaş zamanı yazılan gö-nüllü cebecilere "cebeci serdengeçtisi" denirdi.



Cebeci
Çavuşu
(Deniz
Müzesi -
Beşiktaş /
İstanbul)

Cebeci Ocağı da Yeniçeri Ocağı gibi orta ve bölüklere ayrılırdı. Bunların bir kısmı **nakkaşân, tîrgerân, tûğî ve saykalî** gibi özel isimli bölüklerdi. Bölük sayısı altmış altıya, cemaat ortası adedi ise altmış ikiye varırdı.

Ocağın en büyük zâbiti cebecibaşı idi. Bunun teşrifattaki yeri kapıcılar kethüdâsından sonra, topçubaşından önce gelirdi. Bu makama ocak içinden tayin yapıldığında genellikle başkethüdâ cebecibaşı olursa da bazan cebehâne başçavuşunun da getirildiği olurdu. Ocağın cebecibaşından sonra gelen yüksek rütbeli zâbitleri dört kethüdâ ile cebeciler başçavuşu idi. Bunların ardından orta ve bölük kumandanları, daha aşağıda odabâşılar, onların da altında her birine usta denilen öteki küçük rütbeli zâbitler gelirdi. Cebeci Ocağı'nda ayrıca kalem işlerini yürüten cebeciler kâtipi, başhalife ve kesedar gibi görevliler de vardı. Bunlar cebehâne masraflarını, cebecilerin ulûfe defterlerini tutarlardı. Her cebeci-başı değişikliğinde cebehânedeki mühimmatın hesabı çıkarılarak noksan ve fazlalık tesbit edilir, eksik mühimmatın yarısını cebecibaşı, öbür yarısını ise cebehâne başhalifesi öderdi. Cebecibaşının görevlerinden biri de Ahırkapı, Ayasofya ve Hocapaşa taraflarının asayişini sağlamaktı.

Ordunun başında padişah veya serdâr-ı ekrem sıfatıyla sadrazam sefere çıkarsa cebecilerin tamamı, eğer bir başkası serasker sıfatıyla orduya kumanda ederse gereği kadar cebeci katılır ve cebehâne götürülürdü. Cebecilerin mevcudu Yeniçeri Ocağı'ninkine paralel olarak azalıp çoğalmıştır. Kanûnî devrindeki sayıları 700 iken XVI. yüzyılın sonlarında 4000'e yaklaşmış, IV. Murad zamanında 7000-8000'e varmış, fakat daha sonra 2500 civarına düşmüştür.

Cebeciler kış aylarında haftada bir, yaz aylarında ise haftada iki gün tûfek tâlimi yaparlardı. Maaşlarını öteki kapıkulu ocakları gibi ulûfe veya mevâcib adıyla üç ayda bir alan cebeci neferlerine ayrıca yılda bir defa 30'ar akçe yay parası (âdet-i kemanbahâ) verilirdi. Cebeci maaşları için gerek merkezdeki gerekse taşradaki kale cebehânelerinde muntazam mevâcib defterleri tutulurdu.

Yeniçerilerin mevcut olduğu bazı serhad kalelerinde bulunan cebecilerin başındaki âmirlere de cebecibaşı adı verildiği olurdu. Ancak merkezdeki asıl cebecibaşı ile karıştırılmamaları için bunlara genellikle cebecibaşı vekili denirdi.

Cebecilerin kışları Ayasofya Camii karşısında idi. Bunların yanında malzeme deposu ile her cins malzemenin yapıldığı ve tamir edildiği atölyeler bulunurdu. İmal edilecek malzemenin temini için gerekli para mühimmat akçesi adıyla devlet hazinesinden tahsis edilirdi. Gerekirse ocak dışındaki esnafa da ücreti ödenerek mühimmat imalatı için sipariş verilebilirdi. Ocak için gerekli çadırların kumaşı Mehterhâne'den satın alınır ve çadırlar çadırcılar esnafına yaptırılırdı. Taşradaki kale cebehânelerine mühimmat gönderilmesi işi, oralarındaki cebecibaşı vekillerinin arzı üzerine merkezden görevlendirilen mübaşirler tarafından yerine getirilirdi.

Cebeci Ocağı Yeniçeri Ocağı'nın ilgası ile birlikte 1826 yılında ortadan kaldırılmış, fakat kısa süre sonra yapılan bir düzenleme ile Cebehâne-i Âmiri adıyla yeniden kurulmuştur. Hazırlanan kanunnâmeye göre cebecibaşı tabirinin yerini "cebehânecebaşı" almış ve ocağın mevcudu 1054 kişi olarak belirlenmiştir. Yeni ocağa alınacak neferler için on beş otuz yaş sınırı da getirilmiştir. Cebehânecebaşı'dan sonra cebehâne nâzırı ge-

lirdi. Nâzır cebehânenin teknik işlerinden sorumlu idi. Yeni sisteme göre cebehâne neferleri iki ana kola ayrılmış, bunların her biri sağ ve sol kol bölükbaşısı adı altında iki zâbitin emrine verilmiştir. Bunların üstünde iki beşyüzbaşı ile bir başbölükbaşı vardı. Bölükbaşılardan altındaki 105'er kişilik beşer safın başında birer yüzbaşı bulunurdu. Kumanda zincirinin en altında bulunan onbaşlıların emrinde ise onar nefer vardı. Her safa birer imam, sancaktar ve çavuş ile hepsine birden iki yoklama kâtipi, tabip ve cerrah tayin edilmişti. Yeni düzenlemeye göre cebeci neferleri her gün kışlarında "kuru tâlim"le meşgul olacaklar, pazartesi ve perşembe günleri ise Sultanahmet Meydanı'nda ateşli silâhlarla tâlim yapacaklardı.

Cebehânedeki görevli bir nefer on iki yıl hizmetten sonra dilerse emekliye ayrılabilirdi. Yaşlılık veya hastalıktan dolayı emekli olursa maaşının yarısı ile, savaşta yaralanmışsa üçte ikisi veya duruma göre daha fazlasıyla emekli olabilecekti.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, IX, 281; LII, 112; LIII, 85; LVIII, 200; BA, MAD, 792, 795, 16.315, 21.179; BA, HH, 17.655, 19.471; BA, Cevdet-Askerî, nr. 2557, 2708, 3852, 6979, 13.180, 14.347, 23.599; BA, KK, 7413; Ayn Ali, *Kavânîr-i Âl-i Osmân*, s. 90; Silâhdar, *Târih*, I, 12; d'Ohsson, *Tableau général*, VII, 362-363; Marsigli, *Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti*, s. 89; Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları*, II, 3-31; a.mlf., "Cebeci", *İA*, III, 35-36; Pakalın, I, 263-264; Mahmud Şevket Paşa, *Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti* (nşr. N. Türsan — Ş. Türsan), Ankara 1983, s. 3; Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Me-selesi", *TD*, sy. 33 (1982), s. 32.



YASEMİN KILIÇARSLAN

CEBEHÂNE-i ÂMİRE

(bk. CEBECİ).

CEBELE

(جبلة)

Suriye'de
Lazkiye'nin güneydoğusunda
küçük bir liman şehri.

Nusayriye dağı eteklerinde kurulmuş olan Cebelle, eski tarihlerden beri önemli bir ticaret merkezi ve Ortaçağ'ın müstahkem şehirlerinden biriydi. Hz. Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın kumandanlarından Ubâde b. Sâmit tara-



Cebeciler
kethüdâsı
(Mahmud
Şevket
Paşa,
*Osmanlı
Teşkilât
ve Kıyâfet-i
Askeriyyesi*.
İÜ Ktp., TY.
nr. 9391)

fından fethedildi (17/638). O sırada Bizans İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde bulunan Suriye'nin sahil şehirlerinden Lazkiye'nin fethi üzerine Rumlar Cebele'yi tahliye ettikleri için İslâm ordusu hiçbir mukavemetle karşılaşmadan şehre girerek surları ve kaleyi tahrip etti. Daha sonra Muâviye b. Ebû Süfyân surların dışında yeni bir kale inşa ettirerek buraya müslümanları yerleştirdi.

Uzun yıllar İslâm hâkimiyetinde kalan şehir 245'te (859-60) vuku bulan depremde büyük zarar gördü. Hamdânî Emîri Seyfûddeve'nin ölümü üzerine 968'de Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas, 975'te de Iohannes Çimiskes tarafından işgal edildi. Kadı İbn Suleyha (Ebû Muhammed Ubeydullah b. Mansûr) 1080'de Rumlar'ı kovarak şehre hâkim oldu ve Trablusşam'da hüküm süren Ammâroğulları'nı metbû tanıyarak hâkimiyetini sürdürdü. Antakya'yı işgal eden Haçlı reislerinden Godefroi de Bouillon ile Robert de Flandre 1099 yılı Şubat ayı sonunda Cebele'yi ele geçirdiler ve buradan Arka'ya hareket ettiler.

Kadı İbn Suleyha daha sonra Ammâroğullarıyla ilişkilerini kesti ve Fâtımîler yerine Abbâsîler adına hutbe okutmaya başladı. Bunun üzerine Fahrülmülk İbn Ammâr Dimaşk Selçuklu Meliki Dukak'a haber gönderip onu Cebele'yi zaptetmesi için tahrik etti. Dukak Atabegi Tuğtegin ile birlikte şehri kuşattıysa da sonuç alamadı (1100). Ardından Haçlılar şehre göz diktiler. Tancred Lazkiye çevresini işgal ederek daha güneyde bulunan Cebele'yi ele geçirmeye teşebbüs etti. 1100'de Bahemund da Cebele'ye başarısız bir sefer düzenledi. Tancred 1101'de şehri tekrar kuşatınca İbn Suleyha Haçlılar'a başa çıkamayacağını düşünerek Atabeg Tuğtegin'e haber gönderip Cebele'yi Dukak'a teslim etmeye karar verdiğini bildirdi, ailesi ve ağırlıklarıyla Bağdat'a ulaşınca kadar bir muhafız birliğinin kendisine refakat etmesini istedi. Tuğtegin bu teklifi kabul ederek oğlu Börî'yi gönderip şehri teslim aldı. Bu gelişmelerden haberdar olan Trablusşam Hâkimi Kadı İbn Ammâr Dukak'a, İbn Suleyha'yı kendisine teslim etmesi halinde 300.000 dinar vereceğini bildirdi. Ancak Dukak böyle bir davranışı tasvip etmedi (1101).

Cebele'yi teslim alan Börî ve adamları halka çok kötü davranmaya başladılar. Halkın şikâyeti üzerine İbn Ammâr asker göndererek Cebele'yi zaptetti ve Bötürkiye Diyanet

ri'yi esir aldı. Önce Trablusşam'a götürülen Börî burada İbn Ammâr'dan yakın ilgi gördü ve daha sonra babasının yanına gönderildi. İbn Ammâr bu hareketinden dolayı Tuğtegin'den özür diledi ve şehrin Haçlı istilâsına mâruz kalmasından endişe ettiği için böyle davranmak zorunda kaldığını bildirdi. Böylece Cebele tekrar Ammâroğulları'nın hâkimiyetine girdi. Haçlılar'a karşı yardım sağlamak niyetiyle Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ve Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh ile görüşmek için Bağdat'a giden İbn Ammâr dönüşünde Trablusşam'ın Haçlılar tarafından işgal edildiğini duyunca Cebele'ye gitti. Tancred 1109 Mayıs'da şehri kuşatınca İbn Ammâr onun vassâli sıfatıyla burada kalması şartıyla teslim oldu. Ancak Tancred sözünde durmadı ve onu şehri terk etmek zorunda bıraktı (23 Temmuz 1109).

Yaklaşık seksen yıl Haçlı işgali altında kalan Cebele, Kadı Mansûr b. Nebîl'in davet ve teşvikiyle Selâhaddin-i Eyyûbî tarafından fethedildi (18 Cemâziyelevvel 584/15 Temmuz 1188). Selâhaddin Cebele'de işleri yoluna koyduktan sonra şehri Seyzer Hâkimi Sâbıkuddin Osman b. Dâye'ye tevdi ederek oradan ayrıldı. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil 1221'de Dimyat'ı tahliye etmeleri şartıyla Cebele ile birçok sahil şehrini Haçlılar'a bırakacağını bildirdiyse de Haçlılar bunu kabul etmediler. 1192-1285 yılları arasında Templier ve Hospitalier şövalyeleri şehri ele geçirmek için sürekli mücadele verdiler. 628'de (1230-31) Cebele'ye girip birçok esir ve ganimet aldılar, fakat daha sonra üzerlerine gönderilen kuvvetler karşısında esir ve ganimetleri iade etmek zorunda kaldılar. Memlük Sultanı Kalavun 1285'te şehri zaptederek idarî açıdan Hama'ya bağladı. Yavuz Sultan Selim 1516'da Cebele'yi de Osmanlı topraklarına kattı. XIX. yüzyılda Cebele Beyrut vilâyetinde Lazkiye sancağına bağlı ve 5000 nüfuslu bir kaza merkezi olup 216 köyü vardı. Bugün Cebele bölgesinin merkezi olan Cebele'de şehir nüfusuna kayıtlı 32.000 kişi vardır. Ancak dışarıdan gelenlerle bu rakam 45.000-50.000'i bulmaktadır. Küçük bir limanı olan şehrin ekonomik hayatı tarım ve ticarete dayanmaktadır. Cebele'de dört lise, dört ortaokul ve on iki ilkokul vardır. 1968'de kurulan Kültür Merkezi'nin 8000 ciltlik bir kütüphanesi mevcut olup merkez tarafından *et-Türâsü'l-İslâmî* adlı aylık bir dergi yayımlanmaktadır. Vakfî İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

lanmaktadır. Şehirdeki on iki cami ve mescidin en önemlileri Memlük Sultanı Kalavun (1280-1290) adına yaptırılmış olan el-Câmiu'l-Mansûrî ile meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem'in (ö. 161/777-78) adını taşıyan Câmiu's-Sultân İbrâhîm'dir. İbrâhim b. Edhem'in mezarının burada olduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 190-191; Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 325; İbn Hurdâzbihi, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 76, 98; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IX, 243; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 165, 178; *Azîmî Târîhi* (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538) (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 26, 27, 30; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Zekkâr), s. 226, 527; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 105-106; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 492; VII, 87; X, 308, 311-312, 411, 454; XII, 7, 9, 12, 49, 50, 110, 329, 504; Ebû'l-Ferec, *Târîh*, II, 448, 509; *Kâmûsü'l-a'lâm*, III, 1770; Ali Cevâd, *Memâlik-i Osmaniyye'nin Târîhi ve Coğrafya Lugatı*, İstanbul 1313-17, I, 281; Philip K. Hitti, *Târîhu Sâriye ve Lübnân ve Filistin*, Kahire 1958-59, II, 195, 203, 228; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 581; Kemal M. Salibi, *Syria Under Islam*, New York 1977, s. 70; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Târîhi*, Ankara 1983, s. 252-254, 258; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 105-132; Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabegliği*, İstanbul 1985, s. 16, 17, 26, 29, 38, 87; Runciman, *Haçlı Seferleri Târîhi*, I, 24, 208, 231-232, 250; II, 9, 27, 44, 47, 53, 54, 95, 151, 256, 260, 394; III, 70, 75, 86, 89, 151, 181; Fr. Buhl, "Cebele", *IA*, III, 36-37; N. Elisséeff, "Djabala", *EI²* (İng.), II, 353.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CEBELE b. EYHEM

(جبل بن الایهم)

Ebû'l-Münzir Cebele b. el-Eyhem
el-Gassânî
(ö. 21/642'den sonra)

Suriye'de
hüküm süren Gassânîler'in
son emîri.

Ata binince ayakları yere değecek kadar uzun boylu olduğu söylenen Cebele b. Eyhem'in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bizans kaynaklarında, belki de Herakleios'un Suriye ve Filistin'deki Sâsânî işgaline son vermesinden sonra, çok güçsüz ve önemsiz bir duruma gelmiş olmalarından dolayı, son Gassânî emirlerine ve bu arada Cebele'ye hiç yer verilmemiştir. Gassânîler'in Cefneoğulları koluna mensup olan Cebele aslen Yemen'in Ezd kabilesine mensuptu. Bu bakımdan Medine'de yaşayan Evs ve Harezme kabileleriyle akraba idi. Hz. Peygamber

ber'in meşhur şairlerinden Hassân b. Sâbit'in Câhiliye çağında sık sık Suriye'ye gidip Cebele'yi ziyaret ettiği, onu ve Cefneoğulları'nı metheden şiirler söylediği ve onlardan çeşitli hediyeler aldığı rivayet edilmektedir. Cebele'nin İslâmiyet'i kabul ettiği, sonra da hristiyan olup Bizans'a sığındığı, İstanbul'da Herakleios tarafından büyük bir merasimle karşılandığı ve orada çok şatafatlı bir hayat yaşadığı hemen bütün kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak efsane ile karışık olarak ve çok mübalağalı bir şekilde anlatılan bu rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber'in, elçisi Şücâ' b. Vehb el-Esedî ile kendisine gönderdiği davet mektubunu alınca müslüman olduğu zikredilirken diğer bazı rivayetlerde onun Hz. Ömer'in hilâfetinde Yermük Savaşı'ndan sonra (15/636) müslüman olduğu nakledilmektedir.

Cebele'nin İslâmiyet'i kabul ettiğine dair rivayetlerin tutarsız olduğu ve gerçekle hiçbir ilgisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Doğru olan rivayetlere göre ise Yermük Savaşı'ndan önce Bizans İmparatoru Herakleios Lahm, Cüzâm ve diğer hristiyan Arap kabilelerinden oluşan 12.000 kişilik bir kuvveti ordusunun öncü birliği olarak Cebele'nin kumandasına verdi. Ancak savaşta Bizans ordusu mağlûp oldu ve Cebele kabilesiyle birlikte kendi topraklarına çekildi. Sonradan kendisine müslüman olup zekât vermesi veya kendi dininde kalıp cizye ödemesi yahut yurdundan ayrılıp istediği yere gitmesi teklif edildi. Buna cevap olarak zekât verebileceğini, ancak dininden dönmeyeceğini bildiren Cebele'ye dininde kaldığı takdirde cizye ödemesi gerektiği hatırlatıldı. O da cizye ödemeyi küçüklük kabul ederek yanındaki 30.000 kişiyle Bizans'a gitti. Belâzürî, Hz. Ömer'in bu haberi alınca pişman olduğunu kaydetmekte ve tanınmış sahâbilerden Ubâde b. Sâmî'tin halifeye, "Eğer onun zekât vermesini kabul etseydin kendisini İslâmiyet'e ısındırmış olurdu!" dediğini bildirmektedir. Hz. Ömer 21 (642) yılında Umeyr b. Sa'd el-Ensârî'yi büyük bir ordunun başında Bizans topraklarına gönderirken kendisinden, aralarındaki akrabalık dolayısıyla Cebele'nin dostluğunu ve gönlünü kazanmasını, zekât verme teklifinin geçerli olduğunu söyleyerek onu İslâm topraklarına döndürmesini istedi. Ancak bu daveti kabul etmeyen Cebele Bizans topraklarında hristiyan olarak öldü.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 607; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 42-43; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 265, 338-339; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 593, 644; Belâzürî, *Fütûh* (Müneccid), s. 160-161, 194; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 132; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 2065, 2347; İbn Abdürabbih, *el-İkdû'l-ferîd* (nşr. Müfid Muhammed Kamîha v.dğr.), Beyrut 1404/1983, I, 310-315; Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 84-86; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XV, 157-173; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, III, 532; İbn Hudeyde, *el-Mişbâhu'l-mu'dî ft küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî* (nşr. Muhammed Azimüddin), Beyrut 1405/1985, II, 242-249; Ziriklî, *el-A'lam*, II, 102; *el-Kâmusü'l-İslâmî*, I, 581; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, III, 418-419, 426-435, 444-447; IV, 240-242; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989, s. 158, 160; J. Schleifer, "Gassâniler", *İA*, IV, 720; İrfan Kavar, "Djabala b. al-Ayham", *EJ*² (Fr.), II, 364.



MUSTAFA FAYDA

CEBELE b. HÂRISE

(جبله بن حارثة)

Cebele b. Hârise b. Şerâhil el-Kelbî

Zeyd b. Hârise'nin
büyük kardeşi, sahâbî.

Bi'setten önce doğduğu sanılmaktadır. Babası Hârise de sahâbîdir. Cebele henüz çocuk yaşlarında iken annesi ölünce küçük kardeşi Zeyd'le birlikte öksüz kaldı. İki kardeş bir süre annelerinin babası olan dedelerinin himayesine girdiler. Daha sonra amcaları gelerek yeğenlerini büyüttmeye kendilerinin daha lâ-yık olduklarını söylediler ve Cebele ile Zeyd'i istediler. Ancak dedelerinin arzusu üzerine Zeyd'i ona bıraktılar, Cebele'yi yanlarına aldılar. Kabilelerine yapılan bir baskın sonucu esir alınan Zeyd Mekke'de Hz. Hatice tarafından satın alındı ve sonra Resûlullah'a hediye edildi. Hz. Peygamber Mekke'de iken Cebele bir ara babasıyla Mekke'ye gitti. Babası Zeyd'in yanında kaldı, Cebele geri döndü. Daha sonra tekrar Resûl-i Ekrem'in huzuruna çıkarak müslüman oldu. Muhtemelen babasının ölümü üzerine Hz. Peygamber'in yanına tekrar geldi ve kardeşi Zeyd'i istedi. Resûl-i Ekrem âzat etmiş olduğu Zeyd'i ağabeyi ile gidip gitmemekte serbest bıraktı. Ancak Zeyd hiç kimseyi Hz. Peygamber'e tercih edemeyeceğini söyleyince Cebele geri dönmek zorunda kaldı. Esasen daha önce de Zeyd'i alıp götürmek üzere babası ile amcası Mekke'ye gelmiş, Zeyd ise Hz. Peygamber'in yanına kalmayı tercih etmişti. Cebele'ye, "Sen mi büyüksün yoksa Zeyd mi?" diye sorulduğu, onun da, "Ben önce doğ-

dum, ama o benden büyüktür" dediği rivayet edilir. Cebele'nin ne zaman ve nerede vefat ettiği belli değildir.

Tâbiîn âlimlerinden Ebû İshak es-Sebî ile Ebû Amr eş-Şeybânî'nin kendisinden rivayette bulundukları kaynaklarda zikredilen Cebele'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadise Nesâî'nin *es-Sünen*'inde yer verdiği anlaşılmaktadır (bk. İbn Hacer, I, 456-457). Bu rivayete göre Cebele Hz. Peygamber'den kendisine faydalı bir şey öğretmesini istemiş, Hz. Peygamber de yatağına girdiği zaman uyumadan önce Kâfirün süresini okumasını tavsiye etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tirmizî, "Menâkıb", 40; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 217, 218; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, I, 93; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 319; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, I, 223-225; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), I, 456-457; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 61.



MÜCTEBA UĞUR

CEBELİ

(bk. CEBELÜ).

CEBELİBEREKET

(جبل برکت)

Eski adı Gâvurdağı olan
bugünkü Amanos dağlarının
Düldül dağından Belen Boğazı'na kadarki
bölümüne ve merkezi Yarpuz olan
sancağa verilen ad.

Cebelibereket (bereket dağı) adı, Fırka-i İslâhiyye'nin bu yörede ıslahatta bulunmasından sonra, tahminen 1890 yılından biraz önce arazinin verimliliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Cevdet Paşa 1891'de kaleme aldığı *Ma'rûzât* adlı eserinde Gâvurdağı'na yakın zamanlarda hükümetçe Cebelibereket ismi verildiğini belirtmektedir (s. 124). Bölgede daha 1568 yılından itibaren Halep eyaletine bağlı, merkezi Payas olan Üzeyr sancağı bulunuyordu. Sancağın bu statüsü Fırka-i İslâhiyye'nin 1865 yılında yöreden ayrılmasından sonra da devam etmiştir. Nitekim Ekim 1881'de yeniden kurulan Halep vilâyetinin bir sancağı olarak görülmektedir. Bu sırada sancak Payas, Osmaniye ve Belen kazalarından oluşmaktaydı. Sancak merkezi 1880'de Payas'tan, Cebelibereket üzerinde hâkim bir noktada bulunan Yarpuz'a nakledilmiştir.

1890 yılında Adana vilâyetine bağlanan ve Cebelibereket adı verilen sanca-

ğa Payas ve Osmaniye kazaları dışında İslâhiye, Hassa ve Bulanık kazaları da eklenmiş, sancak bu şekilde kuzeyden Ceyhan nehri ve Kozan sancağına, doğudan Halep vilâyetine, güneyden İskenderun körfezi ve batıdan Adana sancağına kadar olan alana yayılmıştır. 3020 müslüman, 357 hristiyan nüfusa sahip sancak merkezi Yarpuz'da bir cami, bir rüşdiye, bir sıbyan mektebi, yirmi beş dükkân, üç fırın, iki han ve bir salhâne bulunuyordu. Beş nahiye ve altmış köyü olan İslâhiye kazasında da 8355 müslüman, 293 hristiyan nüfus yaşamaktaydı.

İslâhiye, 1865'te Fırka-i İslâhiyye'nin bölgeye gelmesi sırasında Gâvurdağları'nda Nigolu Kalesi civarında yöredeki aşiretlerden bir miktar hâne yerleştirilmek suretiyle kurulmuş ve Fırka-i İslâhiyye'den dolayı bu adı almıştır. Çeltik ziraatının yaygın olarak yapıldığı İslâhiye'de bir cami, bir mektep, altmış ev, on beş dükkân ve üç değirmen vardı. Hassa kazasının merkezi olan Hassa kasabası da Fırka-i İslâhiyye tarafından kurulmuş ve ilk hassa taburlarının buraya gelmesi dolayısıyla kasabaya Hassa denilmiştir. Hassa, Ekbaz, Tiyek, Hacılar ve Çavuşlu nahiyeleri buraya bağlanmak suretiyle bir kaza haline getirilmiştir. Otuz yedi köyün bulunduğu kazada 7080 müslüman, 595 hristiyan yaşamaktaydı. Burada yedi cami, beş kilise, bir kışla, bir kale, yirmi iki değirmen ve on çeşme mevcut olup bez, kilim, secade vb. dokunmakta ve kereste üretimi yapılmaktaydı.

Merkezi Bahçe kasabası olan Bulanık kazasında ise 8747 müslüman ve 2317 hristiyan nüfus bulunmaktaydı. Bahçe kasabasında bir cami, bir mektep, üç fırın, yirmi yedi dükkân, iki kilise ve yakınlarında da bir kaplıca vardı. Osmaniye kazası ise Kıyı köyleri, Cerid, Tecirli ve Çendoğlu nahiyelerinden meydana geliyordu. Kaza dahilinde 7764 müslüman, 100 de hristiyan yaşamaktaydı. Haciosmanlı köyü üzerinde Fırka-i İslâhiyye tarafından kurulmuş olan Osmaniye kasabasına da Tecirli, Cerid ve Ulaşlı aşiretlerinden bir miktar hâne yerleştirilmiştir. Kazada bir cami, beş han, üç fırın, otuz dükkân, iki mektep, yedi değirmen ve iki dink bulunmaktaydı. Ulaşlı aşiretinin ve özellikle bu aşirete mensup Küçükaliogulları'nın elinde olan Payas, hac yolunun geçtiği çok önemli bir mevkiye yer almaktaydı. Aynı zamanda sancağın eski merkezi olan Payas'ın Yumurtalık adıyla bir nahiyesi olup kaza-

da 13.207 müslüman ve 3623 hristiyan nüfus mevcuttu. Bütün sancakta toplam 48.173 müslüman ve 7285 hristiyan yaşıyordu.

1908'de merkezi Yarpuz'dan Osmaniye'ye nakledilen Cebelibereket sancağı, 23 Aralık 1918'de Fransızlar tarafından işgal edildi. Ancak Ankara İtilâfnamesi ile 24 Aralık 1921'de kurtuldu ve mutasarrıflık haline getirildi. 1923'te vilâyet yapıldı, 1933'te ise ikiye bölünerek bir kısmı Adana'ya, bir kısmı da Gaziantep'e bağlandı. Hatay'ın anavatanı katılmasından (1939) sonra Hassa ve Dörtöl kazaları bu vilâyete dahil edildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevdet, *Tezâkir*, III, 223; a.mlf., *Ma'rûzât*, s. 124, 127; Cuinet, II, 98-108; *Adana Salnâmesi* 1308, s. 152-159; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbent Teşkilâtı*, İstanbul 1967, s. 116-117; Metin Kunt, *Sancaktan Eyalet*, İstanbul 1978, s. 141, 157; Yusuf Halaçoğlu, "Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İşkân", *TD*, sy. 27 (1973), s. 6-12.



YUSUF HALAÇOĞLU

CEBELİNUR

(جبل النور)

Mekke'nin kuzeydoğusunda
Hz. Peygamber'e ilk vahyin
geldiği mağaranın bulunduğu
Hıra dağının diğer adı
(bk. HİRA).

CEBELİRAHME

(جبل الرحمة)

Arafat vadisinde bulunan, eteğinde
Hz. Peygamber'in vakfe yaptığı
küçük dağ.

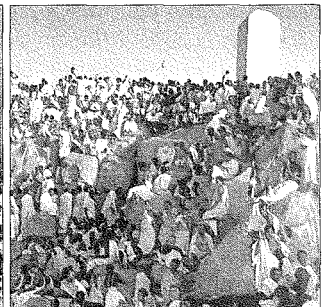
Arafat vadisinin kuzeydoğusunda yer alan 70 m. yüksekliğinde bir tepedir. Üzerinde bulunduğu vadiye nisbetle Cebelirafat olarak da bilinir. Halk tarafından

bu adlarla anılan dağın esas ismi İlâl veya Elâl'dir. Birinci şekil dil âlimlerinin çoğunluğu, ikinci şekil ise Cevherî tarafından tercih edilmiştir. Hacılar burayı görünce vakfe yerine bir an evvel ulaşmak üzere yürüyüşlerini hızlandırdıkları için bu mânâyı ifade eden elv kökünden türemiş bir isimle adlandırılmıştır (*Tâcû'l-'arûs*, "el" md.). İlâl adının İslâmiyet'ten önce burada bulunan bir putun veya makamın isminden gelebileceği de ileri sürülmüştür (*El²* [İng.], I, 604). Ayrıca Cebelirahme'nin asıl adının Kebkeb olduğu da rivayet edilmiştir. Ancak Muhibbuddin et-Taberî, Kebkeb adıyla meşhur olan dağın Senâyâ (السنايا) yakınlarındaki Na'mân'ın üst kısımları olduğunu, burada yaşayan insanlara da Kebâkîbe denildiğini kaydetmektedir (*el-Ğurâ*, s. 386).

Hz. Peygamber Vedâ haccında, Cebelirahme'nin eteğinde bulunan ve Neb'a ile Nübey'a tepeleri arasında kalan Nâbit tepesi üzerinde vakfe yapmıştır. Bu mevki Ebû Dâvûd hadisinde "Hablül-müşât" (جبل المشاة) veya bir nokta farkıyla Cebelülmüşât (جبل المشاة) olarak geçmektedir (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56). İbn Kayyim'e göre bu adın, "insanların toplanma yeri" anlamını ifade eden Hablül-müşât şeklinde okunması daha uygundur.

Hz. Peygamber'in vakfe yaptığı yerde vakfeye durmak, bu mümkün olmadığı takdirde oraya yaklaşmak müstehaptır. Bu yer Cebelirahme'nin eteğinde olduğuna göre arefe günü tepeye tırmanmak için özel gayret sarfetmeyi gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Hatta bazı âlimler bunu bid'at olarak kabul etmişlerdir. Azimâbâdî'nin Nevevî'den naklettiğine göre insanların bu dağa karşı gösterdikleri aşırı ilginin sebeplerinden biri de vakfenin yalnızca burada yapılacağı-

Cebelirahme'den iki ayrı görünüş - Mekke / Suudi Arabistan



nı zannetmeleridir. Halbuki Arafat vadi-sinin tamamı vakfe yeridir.

Cebelirahme'de zamanla bazı yapılar inşa edilmiş ve çeşitli değişiklikler meydana gelmiştir. İbn Cübeyr (ö. 614/1217), Cebelirahme'nin taş parçalarından oluşmuş çıkılması zor bir tepe olduğunu, Zengî Veziri Cemâleddin el-Cevâd tarafından dört tarafına basamaklar inşa ettirildiğini, dağın tepesinde Ümmü Seleme'ye nisbet edilen bir kubbe ile kubbenin ortasında mescid ve mescidin etrafında Arafat'a hâkim bir düzlüğün bulunduğunu nakleder. Kible yönünde ise içine mihrapların yerleştirildiği bir duvar, dağın eteğinde ve kible yönünün solunda, üzerinde odalar bulunan ve Hz. Âdem'e nisbet edilen çok eski bir ev, bunun sağında Hz. Peygamber'in vakfe yeri, ayrıca Cebelirahme'nin etrafında büyük su sarnıçları ile kuyuların ve küçük bir mescidin mevcut olduğunu söyler. Evliya Çelebi (ö. 1093/1682), ziyaret ettiği Cebelirahme'nin, sahranın doğu tarafında yer alan, çevresi 5000 adım uzunluğunda alçak ve siyah bir dağ olduğunu, dağın güney tarafında Hz. Peygamber'in hutbesini okuduğu Makâm-ı Suffe-i Resûlullah'a 70, tepesine ise 170 basamaklı bir merdivenle çıkıldığını belirtir. Yine onun kaydettiğine göre burada Hz. Âdem ile Havvâ'nın buluştukları rivayet edilen Kubbe-i Arafât vardır. Dört kemer üzerine oturtulan bu kubbenin her tarafı açık olup sadece kible yönünde mihraplar bulunmaktadır. Dağın dibindeki büyük havuzların ilkinin Hârûnürreşid'in

hanımı Zübeyde, diğer üçünü de 931 (1524-25) yılında Kanûnî Sultan Süleyman yaptırmıştır. Eyyûb Sabri Paşa (ö. 1890), Cebelirahme'nin güney eteğinde 30 ayak uzunluğunda ve 28 ayak eninde Mescid-i Cebeliarafat bulunduğunu, Mekke mollasının arefe günü hutbeyi burada okuduğunu kaydeder.

Bugün Cebelirahme'de, tepesine çıkılan bir merdiven ve tepe noktasındaki dikili taştan başka hiçbir şey bulunmamaktadır. Çok yakınındaki su deposu, daha büyük ve modern depoların inşa edilmesi sonucu devre dışı kalmıştır. Cebelirahme her mevsimde en çok ziyaret edilen bir makam olma özelliğini günümüzde de korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcû'l-'arûs, "el" md.; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; Fâkihî, *Aḥbârü Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, V, 7-8, 13; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut 1400/1980, s. 151-152; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 409-410; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, I, 242-243; Muhibbuddin et-Taberî, *el-Kırâ li-kâşidi Ümmilkurâ* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire 1390/1970, s. 385-387; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 111-112; Taḳıyyüddin el-Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm bi-aḥbârî'l-beledi'l-harâm*, Beyrut, ts. (Darü'l-Kütübü'l-ilmîyye), s. 303-304; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 692-694, 696-697; Adevi, *Hâşîye 'alâ Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 474; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* (Kahire), II, 506; *Mir'âtü'l-Haremeyn* (Mekke), II/2, s. 1138-1142; İbrâhim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 46-47; Azimâbâdî, *'Avnû'l-ma'bûd*, V, 379-380; [A. J. Wensinck], "Arafat", *İA*, I, 549-550; a.mlf. — H. A. R. Gibb, "Arafa", *EJ*² (İng.), I, 604.



SALİM ÖĞÜT

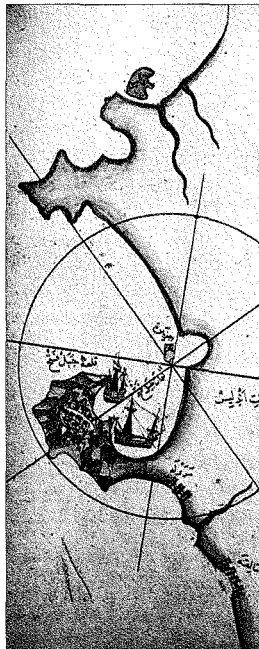
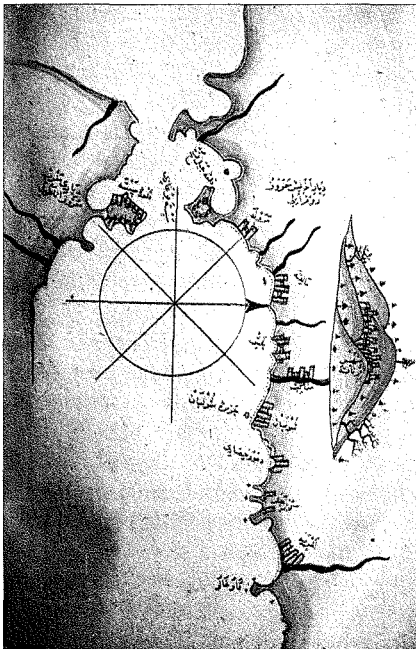
CEBELİTÂRIK

(جبل طارق)

İspanya'nın güneyinde aynı adı taşıyan dağın eteğinde kurulmuş kasaba ve Avrupa ile Afrika'yı birbirinden ayıran boğaz.

Cebelitârik, İspanya'nın güney vilâyetlerinden Cádiz'in (Kadis) güneybatısında, kalkerli kayalıklardan oluşan 425 m. yükseklikte bir dağdır. Bu dağın eteğinde kurulmuş olan kasaba ile Kuzey Afrika'yı İberik yarımadasına bağlayan boğaz da aynı adla anılmaktadır. Daha önce Calpe adını taşıyan ve eski çağlarda Akdeniz havzasında yaşayan toplumlarca dünyanın batı istikametindeki en son noktası olarak kabul edilen söz konusu dağ, Endülüs fâtihî Târik b. Ziyâd'ın 92 (711) yılında ordusuyla birlikte ilk ayak bastığı ve askerî karargâh olarak kullandığı yer olması sebebiyle İslâm kaynaklarında "Cebelü Târik" diye adlandırılmıştır. Bu isim İtalyanca'ya Cebiltarre, öteki Avrupa dillerine de Gibraltar şeklinde geçmiştir. Cebelitârik'a İslâm kaynaklarında Cebelü'l-feth de denilmektedir.

Muvahhidler'in Endülüs'e geçişine kadar Cebelitârik ve eteğindeki koy daha ziyade muhtelif cins gemiler için bir sığınak mahalliydi. Endülüs Muvahhidler'in hâkimiyetine geçince (540/1145) Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min (1130-1163) Afrika seferinden dönüşünde İsbiliye'de bulunan veliahdı Yûsuf b. Abdülmü'min'e haber göndererek hristiyanlara karşı düzenleyeceği seferlerde karargâh ve kışla olarak kullanmak üzere Cebelitârik'ın eteğinde bir şehir kurmasını emretti. Bunun üzerine Yûsuf, Gırnata'da bulunan kardeşi Osman'ın da yardımıyla çok sayıda usta ve işçi toplayarak 554-555'te (1159-1160), içinde büyük bir cami, saray, resmî binalar, kışla, güzel bahçeler ve su dağıtım şebekesinin bulunması planlanan şehrin inşasını başlattı. Şehrin mimarının Hadîdî lakabını taşıyan bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. İnşaat devam ettiği sırada Kastilya (Castilla) Kralı VIII. Alfonso Kurtuba'ya hücum etmişti. Bunun üzerine Muvahhidler Endülüs'e yardıma geldiler. Her ne kadar Endülüs'ün batısının büyük bir bölümünü kontrolleri altına almayı başardılarsa da doğu bölgesini elinde bulunduran ve hristiyanlardan destek sağlamış olan İbn Merdeniş karşısında aynı başarıyı gösteremediler. Ayrıca İbn Merdeniş, Mu-



Pîri Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserinde Cebelitârik Boğazı ve kalesini gösteren haritalar (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2612, vr. 303^a, 305^a)

vahhidler'in bu sırada kendi iç meseleleriyle meşgul olmalarından faydalana-
rak sınırlarını batıya doğru genişletmek
istedi. Bunun üzerine Mağrib'de bulu-
nan Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min
bizzat Endülüs'e geçti. Askerleriyle birlik-
te oğlu tarafından Cebelitârik'in eteğin-
de inşa edilen şehre yerleşti; ayrıca En-
dülüs'e geçiş gayesinin hristiyanlar kar-
şısında zafer kazanmak olduğunu ifade
etmek üzere bu şehre "Medînetü'l-feth"
adını verdi. Abdülmü'min Cebelitârik ve
Medînetü'l-feth'i üs olarak kullanıp hem
hristiyanlara hem de İbn Merdenîş'e kar-
şı başarılı seferler düzenledi.

Endülüs'te Muvahhidler hâkimiyeti-
nin sona ermesine paralel olarak hris-
tiyan krallıklarının Endülüs üzerindeki
baskıları da önemli ölçüde arttı. Bu du-
rumda Gırnata ve çevresini ellerinde bu-
lunduran Nasrîler (Benî Ahmer), o sırada
Muvahhidler Devleti'ni yıkarak Mağrib'in
büyük bir bölümünü hâkimiyetleri altı-
na almış bulunan Merînîler'den yardım
istemek zorunda kaldılar. Merînîler En-
dülüs'e geçtiklerinde Cebelitârik ve Me-
dînetülfeth'i karargâh olarak kullanıp
hristiyanlara karşı cihad yaptılar. An-
cak bir süre sonra Gırnata emîri ile Me-
rînî Hükümdarı Ebû Yûsuf'un arası açıl-
dı. Gırnata emîri Merînîler'in Endülüs'e
geçmesini engellemek için Kastilya Kralı
X. Alfonso ile antlaşma yaptı. Bu itti-
fak her ne kadar Merînîler'in Endülüs'e
geçmesini engellediyse de ittifaka taraf
olan Kastilya kralını Endülüs topraklarını
işgal fikrinden alıkoymadı. Nitekim 709
(1309) yılında Alonso Pérez de Guzmán
el-Bueno Kastilya Kralı IV. Ferdinand adı-
na Cebelitârik'i istilâ etti. Gırnata Emîri
Muhammed b. İsmâîl Merînîler'i yardı-
ma çağırarak zorunda kaldı. Bunun üze-
rine Endülüs'e geçen bir Merînî ordusu
733'te (1333) Cebelitârik'i geri aldı. An-
cak çok geçmeden bu ordu, müttefik
Portekiz ve Kastilya ordusu önünde ye-
niğiye uğradı. 741'de (1340) Kastilya
Kralı XI. Alfonso Cebelitârik'i kuşattı; an-
cak başarılı olamadı. 756'da (1355) Me-
rînî Valisi Süleyman b. Dâvûd'un idare-
sinde olan Cebelitârik 1410-1462 yılları
arasında Nasrîler'in elinde kaldı. Daha
sonra Şezûne (Sidonia) dükü tarafından
istilâ edildi. Cebelitârik'in hristiyanların
hâkimiyetine geçmesinden sonra Endü-
lüs müslümanları Mağrib ile irtibatları-
nı sağlayan önemli bir stratejik noktayı
kaybetmiş oldular. Nitekim bundan son-
ra Mağrib'den gerekli yardım sağlama-
maması sebebiyle elde kalan Endülüs şe-

hirleri teker teker kaybedildi ve nihayet
897'de (1492) Endülüs'te İslâm hâkimi-
yeti tamamen sona erdi. I. Isabella 1502'-
de Cebelitârik'i İspanya Krallığı'na kattı.
947'de (1540) Barbaros Hayreddin Pa-
şa'nın Cebelitârik üzerine bir sefer dü-
zenlemesi üzerine şehir V. Karl tarafın-
dan iyice tahkim edildi.

XVI. yüzyılda İspanya'da takip edilen
zorla hristiyanlaştırma ve asimilasyon
politikasına karşı çıkan ve bu sebeple
İspanya'dan sürgün edilen Endülüs müs-
lûmanlarının (Moriskolar) büyük bir kıs-
mı Kuzey Afrika'ya geçmek için Cebeli-
târik'tan gemilere bindirildi. Böylece se-
kiz asır önce İspanya'yı fetheden gelen müs-
lûmanların ayak bastıkları ilk Endülüs
toprağı olan Cebelitârik, bu defa sekiz
asırlık yurtlarından sürülürken ayrıl-
dıkları son Endülüs toprağı oldu.

1704'te İngilizler'in eline geçen Cebeli-
târik günümüzde de İngiliz idaresinde
bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İdrîsî, *Şıfatü'l-Mağrib*, s. 177; Uzrî, *Nuşûş
‘ani'l-Endelûs* (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), *Mad-
rid* 1965, s. 182; İbnü'l-Kerdebûs, *Târîhu'l-En-
delûs* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), *Madrid*
1971, s. 46; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Mağrib*, II,
9; Lisânüddin İbnü'l-Hatib, *A‘mâlü'l-a‘lâm* (nşr.
E. Lévi-Provençal), *Beyrut* 1956, s. 6; a.mlf.,
Mi‘yârü'l-İhtiyâr (nşr. Muhammed Kemâl Şe-
bâne), *Muhammediye*, ts., s. 82-83; Himyerî, *er-
Ravzü'l-mi‘târ* (nşr. E. Lévi-Provençal), [baskı
yeri ve yılı yok], s. 121; Ahmed b. Hâlid en-Nâ-
sırî, *el-İstikşâ*, *Dârülbeyzâ* 1954-56, I, 97-99; II,
140-141; III, 109-110, 121-123, 137-138; A.
Huici Miranda, *Historia política del imperio
almohade* (*Instuto General Franco de Estudios
e Investigación Hispano Árabe*), *Madrid* 1956,
I, 198; Dozy, *Spanish Islam*, s. 231; Chejne,
Muslim Spain, s. 8, 99, 101, 138; *Zikru bilâ-
di'l-Endelûs* (nşr. Luis Molina), *Madrid* 1983,
s. 98; Abdülmeccid Na‘nâi, *Târîhu'd-devleti'l-
Emeviyye fi'l-Endelûs*, *Beyrut*, ts., s. 47, 50,
52, 55, 143, 159; Emin et-Tîbî, "Cebelü Târik
(Cebelü Feth) Ma‘kalün İslâmiyyün ‘abre'l-
kürûni'l-vustâ", *Mecelletü'l-Buḥûsi't-târîhiyye*, I,
Trablus 1979, s. 45-68; C. F. Seybold, "Ce-
bel-i Târik", *IA*, III, 37-38; a.mlf. — [A. Huici
Miranda], "Djabal Târik", *EI*² (İng.), II, 352-353;
Philip William Coleridge Dennis, "Gibraltar",
EBR, X, 399-401.



MEHMET ÖZDEMİR

CEBELÜ

Osmanlılar'da timar sahiplerinin
sefere götürmekle yükümlü oldukları
tam teçhizatlı asker.

"Silâh, zırh" anlamına gelen Moğolca
cebe kelimesinden Türkçe + lü ekiyle tü-
retilen cebelü (cebeli) "zırhlı, teçhizatlı
asker" demektir. Moğollar'da ve Osman-
Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

lılar'dan önceki Türk-İslâm devletlerin-
de cebe askerî bir terim olarak cebe-
pûş şeklinde geçmektedir. Osmanlılar'da
da da hemen hemen aynı mânada kul-
lanılmakla beraber timar teşkilâtı için-
deki uygulamayı belirten özel bir anlam
kazanmıştır.

Cebelü asker, timar sahibinin geliriy-
le doğrudan ilgili olup sayıları bu gelir-
lere göre tesbit edilmiştir. II. Murad dev-
rine ait 1431 tarihli *Arvanid Sancağı
Defteri*'nde bu uygulamanın ilk örnek-
leri yer almaktadır. Bu deftere göre ge-
liri 1000 akçenin altında olan timar sa-
hipleri "kendüleri cebelü" ifadesiyle be-
lirtilmiştir. Yani bunlar bizzat tam teçhi-
zatlı olarak sefere katılacaklardı. 1500-
2000 akçe timarı olanlar yine kendileri
cebelü ve yanlarında kendi hizmetlerini
gören bir "gulâm" veya "oğlan" getir-
mekle yükümlü tutulmuşlardı. 2000 ak-
çenin üstünde timarı olanlar ise kendi-
leri "bürüme" denilen mükemmel bir
zırh ile ve gelirlerinin durumuna göre
belirli sayıda tam teçhizatlı cebelü ile
sefere katılırlardı. Meselâ 16.410 akçe-
lik geliri olan bir sipahi, bürüme ile se-
fere katılmak ve ayrıca üç cebelü, bir
gulâm ve çadır getirmekle yükümlüydü.
Yine aynı deftere göre Arnavud Belgra-
dı (Berat) subaşı olup 50.762 akçelik
geliri olan Adlu Bey on cebelü ile sefere
gitmekteydi.

Cebelü miktarları *Fâtih Kanunnâme-
si* ile standart hale getirildi. Buna göre
1000 akçe timarı bulunan kendi cebelü,
2000 akçe timarı olan kendi cebelü ve
bir gulâm, 4000-5000 akçelik timar sa-
hibi kendi bürüme ve bir cebelü, 9000
akçeye kadar iki cebelü, 9000-11.000 ak-
çelik timar sahipleri üç cebelü, 12.000
akçelik timarı olanlar dört cebelü, 15.000
akçelik timarı bulunanlar ise beş cebelü
getirmeye mecburdu. 15.000'i aşan ti-
marların her 3000 akçesi için bir cebelü
çıkartılırdı.

Bu genel hükümlere rağmen Fâtih dö-
nemine ait bazı tahrir defterlerinde fark-
lı rakamlara da rastlanmaktadır. Me-
selâ 867 (1463) tarihli *Ankara Sancağı
Defteri*'ne göre 370 akçelik bir timar sa-
hibi bir cebelü ile sefere giderken (BA,
MAD, nr. 9, vr. 187^a) 835 akçelik timar
sahibi bürüme ile, 945 akçe timar geliri
olan ise bir cebelü ile sefere katılıyor-
du. Bununla beraber Fâtih dönemine ait
1455 tarihli Teke-ili (BA, MAD, nr. 14),
yine aynı tarihli Tırhala (BA, MAD, nr. 10)
ve 1465 tarihli Akşehir (BA, MAD, nr. 241)
defterlerinde kanunun genel hükümleri

aynen uygulanmıştır. Tırhala Sancak Beyi Ömer Bey sefer sırasında altmış üç cebelü getirirken Akşehir Beyi Ali Bey'in bir oğlu Anadolu'ya sefer olduğunda 300, Rumeli'ye sefer olduğunda elli cebelü ile gelirdi.

Ayn Ali Risâlesi'ne göre XVI. yüzyıl sonlarında timar sahipleri 3000 akçelik gelire karşılık bir cebelü, 10.000'den 20.000'e kadar olan gelirleri için üç cebelü çıkarırlardı. Subaşılar gelirlerinin her 4000 akçesi, zeâmet sahipleri ve sancak beyleri her 5000 akçesi için tam teçhizatlı bir cebelü getirirlerdi. Böylece en düşük gelire sahip bir beylerbeyi 200-300, sancak beyi ise 100-150 cebelü ile sefere katılırdı.

XV. yüzyıla nisbetle XVI. yüzyılda askere olan ihtiyacın biraz daha artması cebelü sayısının da fazlalaşmasına yol açtı. II. Bayezid devrinde cebelü sayısı 5372 olan Anadolu eyaletinde bu rakam 1560-1580'lerde 10.000'i aştı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru sadece Anadolu eyaletinden 17.000, Rumeli eyaletinden ise 33.000 cebelü sağlanıyor ve böylece devlet hemen hiçbir masraf yapmaksızın önemli sayıda asker temin etmiş oluyordu. XVII. yüzyılın başlarına ait bir yoklama defterine göre zeâmet, timar sahipleri ve cebelülerin sayısı Anadolu kısmındaki eyaletlerde 373.890, Rumeli kısmındaki eyaletlerde ise 127.883 idi. Ayrıca Rumeli'de yaya-müsellemler statüsünde teşkilatlanmış olan yörüklerin ve voynuk statüsündeki gayri müslimlerin sefer sırasında çıkardıkları "eşkin-ci"ye de cebelü denirdi.

Fâtih kanununa göre cebelü mızrak, kılıç, ok, yay ve kalkan gibi silâhlar taşıyıcı, süvari olarak sefere katılırdı. Kanun hükümlerine göre bir sipahinin cebelüsü yolda firar ederse, sipahi onun yerine bedel olarak bir başkasını koymak mecburiyetinde idi. Yapılan yoklamalarda sipahiler ve cebelülerin teftişini doğrudan beylerbeyiler yürütürlerdi. Sipahi, cebelüsünü genellikle timar toprağındaki köy ahalisinden seçerdi. Köylerde özellikle **bennâk*** kayıtlı, evli ve çok az toprağa sahip olan veya hiç toprağı bulunmayan kişiler cebelü olarak tercih edilirdi. Nitekim 1463 tarihli *Ankara Sancağı Defteri*'nde bennâkler arasında kayıtlı "cebelü bennâk" tabiri bu durumun bir işareti olmalıdır (BA, MAD, nr. 9, vr. 18^b, 19^a). Ayrıca sipahinin kendi oğullarını veya yakınlarını da cebelü olarak götürdüğü düşünülebilir. Çünkü "ibtidâ"-dan timara geçişte, savaşlarda büyük

yararlıklar gösteren cebelülerin şansları daha fazla idi.

Sadece normal timarlar değil aynı zamanda tasarruf bakımından bazı özelliklere sahip diğer timarlar da cebelü çıkartırlardı. Meselâ eşkincili mülk timara sahip olanlar cebelü çıkartmakla mükellef tutulmuşlardı. Bunların cebelüleri sefere gitmezse, timarlarının bir yıllık hasılatına devlet tarafından el konulurdu. Ayrıca yurtluk ve ocaklık olarak temlik edilmiş sancak ve has sahipleri de belirli sayıda cebelü getirtmekte idiler. Münavebe statüsündeki timarlar ise cebelü çıkartmakla yükümlü değillerdi. Yaşları küçük olan timar sahipleri sefere gidecek yaşa geldikleri vakit cebelü getirmekle mükellef tutulurdu. Sipahiler gelirleri karşılığı cebelü çıkartmazlarsa, kendilerinden "bedel-i cebelü" adı altında vergi talep edilirdi. Cebelü bedeli-yesii uygulaması hazinenin paraya olan ihtiyacı sebebiyle XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaygınlaştırılmıştır. Yeni savaş tekniklerin ortaya çıkması ve timar sisteminin giderek bozulması sonucu bu askerî teşkilât zamanla önemini yitirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, MAD, nr. 9, vr. 18^b, 19^a, 75^b, 187^a; nr. 10, vr. 1^a, 140^b; nr. 14, vr. 181^b, 191^b, 120^b, 203^b; nr. 66, vr. 11^b, 14^b; nr. 241, vr. 27^a, 29^a; BA, TD, nr. 370, s. 96; *Hicrî 835 Tarihli Süret-i Defter-i Sancak-ı Arvanid* (nşr. Halil İnalıcık), Ankara 1954, s. 1-120; Ayn Ali Efendi, *Kavân-i Âl-i Osmân*, s. 39, 40, 43, 47; Avnî Ömer Efendi, "Kanûn-i Osmânî Mefhûm-i Defter-i Hakânî" (nşr. İ. H. Uzunçarşılı), *TTK Belleten*, XV/59 (1951), s. 390; *Kitâb-ı Müstetâb* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 15-16; *Moğolların Gizli Tarihi* (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 147; P. Rychart, *State of the Ottoman Empire*, London 1668, s. 172-183; *Kanunnâme-i Âl-i Osmân* (nşr. Mehmet Ârif, TOEM ilâvesi), İstanbul 1329, s. 11-13; *Code de Lois Coutumières de Mehmet II: Kitâb-ı qavânin-i 'Osmânî* (nşr. N. Beldiceanu), Wiesbaden 1967, vr. 9^b-10^a, 11^b-12^a; V. P. Mutaftchieva — Str. Dimitrov, *Sur l'état du système des timars, des XVII^e-XVIII^e ss.*, Sofia 1968, s. 26, tablo IV; Doerfer, *TMEN*, I, 284-286; N. Beldiceanu, *XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla Osmanlı Devletinde Timar* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1984, s. 36-37, 88, 90; İlhan Şahin, "Timar Sistemi Hakkında Bir Risale", *TD, XXXII* (1979), s. 911-921; Tuncer Gülensoy, "Cebe Adı Hakkında", *Atsız Armağanı*, İstanbul 1976, s. 257-265; O. F. Sertkaya, "Kelime Dağarcığımızdan (2): CEBELÜ 'zirhlî' ve YALANNAÇ ~ YALINNAÇ 'Çiplak'", *TDI*, LVI/439 (1988), s. 2-3; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", *İA*, XII/1, s. 289; Halil İnalıcık, "Djebeli", *EI²* (İng.), II, 528-529; a.m.f., "Cebe-lik", *UDMI*, VII, 106-107.  FERİDUN EMECE

CEBELÜHÂRİS

(bk. AĞRI DAĞI).

CEBERT

(الجبرت)

Habeşistanlı müslümanlara verilen isim.

Cebert veya Cebere esas olarak, Kuzey Somali'de liman şehri Zeyla'nın batısında kalan ve Evfât diye bilinen bir bölgenin adıdır. Daha sonra Güney Habeşistan'daki (Etiyopya) müslüman emirliklerinin hepsine, nihayet bütün Habeşistan müslümanlarına cebert denilmiştir. Daha yaygın olarak Cebertî şeklinde nisbet ekiyle kullanılan bu kelime ne tarihin ne de modern anlamda bir milletin etnik adıdır (bk. Trimmingham, s. 150-153). Habeşistanlı hristiyanların Arap yarımadasındaki müslümanlara da cebert demeleri, bunun genel anlamda "müslüman" karşılığında kullanıldığını göstermektedir.

Habeşistan kaynaklarına göre cebert, Etiyopya dilinde "Tanrı'nın hizmetçileri" mânasına gelen **gabr** kelimesinin çoğulu **agbert**ten alınmıştır. Habeşistanlı hristiyanlar günümüzde müslümanlara Amharî dilinde **ëslâm** (çoğulu **ëslâmoç**) derler.

Habeşistan'ın dağlık bölgelerinde dağınık, küçük gruplar ve aileler halinde yaşayan Cebertîler, etnik ve dil bakımından hristiyan komşularından ayırt edilemezler. Tigre (Tigrai) dilini konuşan Cebertîler'in çoğunluğu ise Eritre eyaleti ve oranın başşehri Asmara'da yaşamaktadırlar.

Cebertîler'in en önemli kolu, Hz. Osman'ın ve Habeşistan'a ilk hicret edenler arasında bulunan hanımı ile Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye'nin ve diğer muhacirlerin soyundan geldiklerini iddia ederler. Aslında bunlar, İslâm'a davetle meşgul olmuş ve Tigre'deki türbesi Cebertîler tarafından kutsal bir yer sayılan Mağribli Şeyh Âdem el-Kinânî'nin soyundandırlar. Soylu bir aileden geldiklerini iddia eden Serâi'deki Adî Hâi'de yaşayan Cebertîler diğer Cebertîler yanın da büyük ve şerefli bir mevkiye sahiptirler.

Cebertîler'den bazıları, hicrî birinci yüzyılda, Hz. Peygamber'in Habeşli bir sahâbisi olan ve bugün Tigre'deki türbesi hâlâ önemli bir ziyaret yeri kabul edilen Ahmed en-Neceş sayesinde müslüman olduklarını söylerler. Diğer grupların özellikle ziraatçı köylerin İslâm'a dönüşü ise Güneydoğu Habeşistan'daki müslüman devletlere ve İmam Ahmed el-Mücâhid'in

akınlarına kadar uzanır. Bunların dışın-
da ticarî merkezlere yerleşmiş ve Habe-
şî dil ve geleneklerini benimsemiş müs-
lûman tüccar ailelerden gelenler de var-
dır. Seyyahlar bu bölgede İslâm'ın ba-
şarısını buradaki müslûmanların ahlâk-
lı, aktif ve enerjik oluşlarına bağlamak-
tadırlar. Afrika'nın diğer bölgelerinde ol-
duğu gibi burada da İslâm'ın yayılma-
sında ticaretin de rolü büyük olmuştur.

Genel olarak Cebertîler çevrelerindeki
hıristiyanlarla iyi ilişkiler içerisinde ya-
şarlar. Zira aynı dili konuşmaktadırlar
ve büyük ailelerin çoğu evliliklerle birbi-
rine akraba olmuşlardır. Hatta aynı ka-
bileden hem müslûman hem de hıristi-
yanlar bulunmaktadır. Kuzeydoğu Afri-
kalı birçok müslûman topluluktan daha
yüksek bir hayat seviyesine sahip olan
Cebertîler dinî yaşayışlarında fazla has-
sas değildiler. Oruç ve namaz konusun-
da yeterince duyarlı olmadıkları gibi hac-
ca da önem vermezler; içlerinde pek az
kimse hacca gitmiştir. Şahıs ve aile hu-
kuku ile ilgili hususlarda şer'î hükümle-
re uymakla birlikte bu sahadaki uygu-
lamalarda âdet ve geleneklerinin tesiri
de büyüktür. Köyün reisi şeyh diye ad-
landırılır ve fikhî konularda hüküm ve-
rir. Bunun dışında pek çok köyde genel-
likle Kur'an kurslarında hoca olan ve
mescidlerin imamlığını yapan kadılar bu-
lunur. Mezhep bakımından halk Şâfiî ve
Mâlikî'dir, az da olsa Hanefîler'e de rast-
lanır. Âdem el-Kinânî Cebertîler arasın-
da Sâmaniyye tarikatını yaymıştır. Kahi-
re'ye göç edip orada Ezher'de Ceberti-
ye revakında ilim tahsil etmiş aslen Ha-
beşistanlı ve Cebertî nisbesiyle bilinen
pek çok âlim vardır. Tanınmış tarihçi Ab-
durrahman b. Hasan el-Cebertî (ö. 1240/
1825), 'Acâ'ibü'l-âşâr'ında bu âlimler-
den bahseder. 1983 tahminlerine göre
Etiyopya'da 207.000 Cebertî yaşamak-
taydı (Muslim Peoples, II, 887, 918).

BİBLİYOGRAFYA :

Cebertî, 'Acâ'ibü'l-âşâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-
Fâris), I-III; J. S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*,
London 1952, s. 30, 78, 103, 113, 147, 150-
153, 227, 247; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 574-575;
E. Ullendorff, *The Ethiopians*, Oxford 1973, bk.
İndeks; a.mlf., "Djabart", *El²* (Ing.), II, 355; Cen-
giz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Gü-
ney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, İstanbul 1974, s.
23-29, 134-135; Muhammed Abdullah en-Na-
kire, *İntişârü'l-İslâm fî Şarkî İfrîkiyye ve mü-
nâhedâtü'l-Ğarbi leh*, Riyad 1402/1982, s.
226-239, 276-278; Muslim Peoples, I, 345-
349; II, 887, 918; E. Mittwoch, "Cebert", *IA*, III,
39; Yusuf Halaoğlu, "Ahmed el-Mücâhid",
DIA, II, 109.



MEHMET AYKAÇ

CEBERTİ, Abdurrahman b. Hasan

(عبد الرحمن بن حسن الجبتي)

(ö. 1240/1825)

'Acâ'ibü'l-âşâr adlı eseriyle meşhur
Mısırlı tarihçi.

1167 (1753-54) yılında Kahire'de doğ-
du. Ataları Habeşistan'ın Cebert bölge-
sinden geldikleri için kendisi de Cebertî
nisbesiyle şöhret buldu. Mensup olduğu
Cebertî ailesi Hanefî mezhebinde ve İs-
lâm'a çok bağlı kimseler olarak tanın-
mıştır. Hac için veya mücâvir* olarak
Medine ve Mekke'ye yürüyerek gelme-
leriyle meşhur olan bu aileye mensup
âlimlerin Mescid-i Nebvî'de, Harem-i
şerif'te ve Ezher'de ders verdikleri üç
revak vardı. Babası Şeyh Hasan da Ez-
her âlimlerindendi. Cebertî on bir yaşın-
da iken Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Ba-
bası oğlunda kabiliyet gördüğü için onun
yetişmesine özen gösterdi. Ona büyük
bir servet, kıymetli hocalar, öğrenciler
ve devlet ileri gelenlerinden meydana
gelen çok iyi bir çevre bıraktı. Cebertî
Ezher'den mezun olduktan sonra astro-
nomi, matematik, geometri alanların-
daki bilgisini arttırdı. Osmanlı Veziri Ko-

ca Yûsuf Paşa Cebertî'nin astronomi ala-
nındaki engin bilgisine vâkıf olup ona
takvimler hazırlattı ve bundan dolayı
kendisini ödüllendirdi. Cebertî iyi yetiş-
miş Ezher âlimlerinin geleneğine uya-
rak öğretim halkaları teşkil etti, öğren-
ci yetiştirmeye önem verdi. Napolyon Mı-
sır'ı işgal edince onu ülke yönetiminde
bir vasıta olarak kullandığı âyan ve eş-
raf divanına üye tayin etti. Mehmed Ali
Paşa'nın saray muvakkiti olarak da gö-
rev yapan Cebertî Hanefîler'le ilgili iftâ
daresine de nezâret etti.

Cebertî Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya
baştan beri cephe aldı ve ölümüne ka-
dar muhalefetini sürdürdü. 1822'de oğ-
lu Halîl öldürüldü. Bu konuda birçok söy-
lenti çıktı ve olayın, Cebertî'nin Mehmed
Ali Paşa'nın idaresini tenkit etmesiyle
ilgili olduğu dedikoduları yayıldı. Bu olay-
dan duyduğu büyük üzüntü sebebiyle
Cebertî'nin gözleri görmez oldu, evine
kapandı, vefatına kadar böyle kaldı. Onun
bir suikasta kurban gittiği de söylenir.
Cebertî ilmî usullere riayet eden objek-
tif bir ilim adamı idi.

Eserleri. 1. 'Acâ'ibü'l-âşâr* fi't-terâ-
cim ve'l-aḥbâr. 1688'den 1821'e kadar
meydana gelen olayları ihtiva eden dört
ciltlik bir Mısır tarihidir (Bulak 1297). 2.
Mazharü't-takdis (Muḥzirü't-takdis) bi-
z-zehâbi (zevâli) Devleti'l-Fransis. Cebertî
Mısır'ın Fransızlar tarafından işgalini
(1798-1801) konu alan bu eserini 1216'-
da (1801-1802) tamamlayarak Osmanlı
Veziri Yûsuf Paşa'ya ithaf etti. Kitabın-
da kendisinin Fransızlar'la ilişkisinden,
General Menou zamanında divanda üye
olduğundan söz etmediği gibi 'Acâ'ibü'l-
âşâr'daki fikirlerinin aksine Napol-
yon Bonapart'ı ve Fransızlar'ı küçük dü-
şürücü tenkitlere, Osmanlılar'ı, padişah
ve veziri öven ifadelerle yer verir. Osman-
lı Veziri Yûsuf Paşa İstanbul'a dönün-
ce eseri III. Selim'e sundu. Eser padişah-
ın isteği üzerine Hekimbaşı Mustafa
Behcet Efendi tarafından Türkçe'ye ter-
cüme edildi. 1807 yılında tamamlanan
tercüme *Târih-i Mısır* adıyla yayımlan-
mıştır (İstanbul 1282). Mazharü't-tak-
dis Mütercim Âsim Efendi tarafından
da tercüme edilmiş (Osmanlı Müellifleri,
I, 377), ayrıca Alexandre Cardin eseri
Fransızca'ya çevirmiştir (Journal d'Ab-
durrahman Gabarti pendant l'occupation
française en Egypte, İskenderiye 1835, Pa-
ris 1838). Muhammed Atâ Mazharü't-
takdis'in Arapça orijinalini Yevmiyyâ-
tî'l-Cebertî adıyla iki cilt halinde neş-
retmiştir (Kahire 1958).

Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî'nin 'Acâ'ibü'l-âşâr
fi't-terâcim ve'l-aḥbâr adlı eserinin ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp., Yahyâ Teflik, nr. 275)



Cebertî'nin kaynaklarda zikredilen *Muhtaşaru Tezkireti's-Şeyh Dâvûd el-Anîkî, Nakdün li-Kitâbi Elf leyle ve leyle ve Düstûru takvîmî'l-kevâkibi's-seb'â* adlı üç eseri daha vardır (bk. Keh-hâle, V, 133).

BİBLİYOGRAFYA:

Cebertî, 'Acâ'ibü'l-âşâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fâris), I-III; a.m.f., *Târîh-i Mısır* (trc. Mustafa Behçet), İstanbul 1282; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 730-731; *Osmanlı Müellifleri*, I, 377; Serkis, *Mu'cem*, I, 675-676; Muhammed Abdullah İnân, *Mü'errihü Mısrî'l-İslâmiyye ve meşâdirü't-târîhi'l-Mısrî*, Kahire 1388/1969, s. 177-189; Süleyman Ahmed es-Saîd, *Te'sîl mâ verede fi târîhi'l-Cebertî mine'd-da'ihl*, Kahire 1979, tür.yer.; Leylâ Abdülâtîf Ahmed, *Dirâsât fi târîh ve mü'errihi Mısır ve's-Şâm ebâni'l-âşârî'l-Osmânî*, Kahire 1980, s. 190-214; Halil Mardem Bey, *A'yânü'l-kamî's-şâliş 'aşer*, Beyrut 1981, s. 144; Abdülfettâh ed-Didî, *Yenâbi'u'l-fikrî'l-Mısrîyyi'l-mu'âşır*, Kahire 1982, s. 9-15; Ali Berekât, *Rû'yetü'l-Cebertî li-ezmeti'l-hayâtî'l-fikriyye*, Kahire 1987; Muhammed Enis, "el-Cebertî beyne Mazhari't-takdis ve 'Acâ'i-bi'l-âşâr", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XVIII/1, Kahire 1956, s. 59-70; David Ayalon, "The Historian al-Jabartî and his Background", *BSOAS*, XXIII (1960), s. 217-249; a.m.f., "Djabartî", *Et*² (İng.), II, 355-357; P. M. Holt, "Al-Jabartî's Introduction to the History of Ottoman Egypt", *BSOAS*, XXV (1962), s. 38-51; S. Moreh, "Reputed Autographs of 'Abd al-Rahmân al-Jabartî and Related Problems", *a.e.*, XXVIII (1965), s. 524-540; Ismail K. Poonawala, "The Evolution of al-Jabartî's Historical Thinking as Reflected in the Muzhir and the 'Acâ'ib", *Arabica*, V, Leiden 1968, s. 270-288; D. B. Macdonald, "Cebertî", *IA*, III, 39-40; Ahmed Abdurrahîm Mustafa, "'Acâ'ibü'l-âşâr fi't-terâcim ve'l-aḥbâr li-'Abdirrahmân el-Cebertî", *Tİ*, IV, 553-563.



MEHMET MAKSUDOĞLU

CEBERTİ, Hasan b. İbrâhîm

(حسن بن إبراهيم الجبerty)

Bedrüddîn Hasen b. İbrâhîm b. Hasen
el-Akîlî el-Cebertî ez-Zeylâî
(ö. 1188/1774)

Ünlü Mısır müftüsü
ve ilim adamı.

1110'da (1698-99) Kahire'de doğdu ve burada yetişti. Habeşistan'ın Cebert bölgesine mensup bir ulemâ ailesindedir. Bir aylıkken babasını kaybeden Cebertî, annesi Abdülvehhâb Efendi ed-Delcî'nin kızı Süteyte'nin yanında büyüdü. Daha sonra dedeleri gibi Ezher'de bu aileye ait bulunan Cebertî revakına yerleşerek tahsiline devam etti. On üç yaşında tanıştığı Hanefî fukahâsından Şeyh Şürûnbülâlî'nin oğlu Hasan b. Hasan eş-

Şürûnbülâlî'nin derslerine katılarak icâzet aldı (1123/1711). Hocasının ölümünden sonra Seyyid Ali ed-Darîr es-Sivâsî ile Muhammed b. Abdülâzîz ez-Ziyâdî'den fıkıh, Sabbâğ İakıbya bilinen Ahmed b. Mustafa el-İskenderî'den akaid, tefsir, hadis, İd en-Nemresi'den cebir, geometri, matematik, Ahmed el-İmâdî'den hadis, Hasan b. Ali el-Medâbigî'den de edebiyat okudu. Böylece Ezher ve Sinâniyye medreselerinde dinî ve aklî ilimler tahsil eden Cebertî büyük bir gayret göstererek akranları arasında temayüz etti.

1144 (1731) yılından itibaren özellikle ilgi duyduğu matematik, cebir, geometri, mantık ve coğrafya alanlarında bilgisini artırmak amacıyla Muhammed en-Necâhî ve Hüsâmeddin el-Hindî gibi âlimlerden ders aldı. Sudan'ın ilmü'l-hurûf alanında yetişmiş ünlü âlimi Muhammed el-Füllânî el-Kişnâvî ile beraber kalarak onun ölümüne kadar kendisinden istifade etti. Hacca gittiğinde Mekke ve Medine'de oturan âlimlerden Ahmed b. Muhammed en-Nahlî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Ebü'l-Hasan es-Sindî ve Muhammed Hayât es-Sindî ile görüşerek onlardan icâzet aldı. Cemâleddin Yûsuf el-Kilârcî, Ramazan el-Hânkî es-Seftî, Ezher hocalarından Ahmed el-Cevherî, dayısının oğlu Ahmed ed-Delcî, Ahmed er-Râşidî, İbrâhîm Halebî, Süleyman b. Ahmed el-Fiştâlî el-Fâsî Cebertî'nin karşılıklı bilgi alışverişinde bulunduğu âlimlerden sadece birkaçıdır. Kendisine özel bir değer veren Kutub Abdülhâlik b. Vefâ başına Vefâiyye tacını giydirmiş ve

ona "Ebüt-Tedânî" künyesini vermiştir. Hat sanatıyla da meşgul olan Cebertî Abdullah Efendi el-Enîs ile Hasan Efendi ez-Ziyâdî'den sülûs ve nesih, Hintî nakkaş Ahmed Efendi'den de ta'lik meşketi ve icâzet aldı; ayrıca divânî de öğrenen Cebertî çok iyi Türkçe ve Farsça biliyordu.

Yetiştirdiği çok sayıdaki öğrencilerinin en ünlüleri oğlu Abdurrahman el-Cebertî, Muhammed b. İsmâil en-Neferâvî, Abdurrahman el-Arîşî, Muhammed b. Ali es-Sabbân ve Muhammed el-Emîrî'dir. Bunlardan başka Ali b. Ahmed el-Adevî, İbrâhîm ez-Zemzemî, Ahmed b. Ahmed es-Sücâî, Hasan el-Cedâvî, Ahmed b. Yûnus el-Huleyfî, Muhammed b. Ahmed el-Cevherî, Sâlim el-Kayrevânî ve Cezayir müftüsü Muhammed Efendi gibi Anadolu, Dağıstan, Şam, Hicaz ve Kuzey Afrika'dan gelen birçok tanınmış bilgin de onun öğrencisi olmuştur. Oğlu Abdurrahman'ın bildirdiğine göre Avrupa ülkelerinden gelen bazı öğrenciler de kendisinden geometri dersi almışlardır.

Son günlerinde hastalığı sebebiyle soaka çıkamadığından yarım yüzyıldan beri Ezher'de okuttuğu derslerini evinde vermeye devam eden Cebertî, 1188 yılı Safer ayı başlarında (Nisan 1774) vefat etti; Ezher'de kılınan cenaze namazından sonra Tûrbetüssahrâ'da Hatib eş-Şirbînî ve Şemseddin el-Bâbilî'nin mezarları civarında seleflerinin yanına defnedildi.

Orta boylu, beyaz tenli, iri gözlü, gür sakallı ve heybetli bir kimse olan Cebertî ziyaretçilerini bizzat karşılar, onlara kendisi hizmet ederdi. Zengin bir kadın



Cebertî'nin
el-'ikdû's-semîn
fîmâ yete'alleku
bi'l-mevâzin
adlı eserinden
iki sayfa
(Süleymaniye Ktp.,
Esad Efendi,
nr. 3169,
vr. 71^r)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

olan büyükannesinin yardımları sebebiyle maddî durumu iyi idi. Bir ara ticaretle de uğraşmış ve özellikle bu sayede yirmi yıl süreyle evinde barındırdığı bazı öğrencilerinin bütün ihtiyaçlarını karşılamıştı. Hayatı boyunca yatağına uzanıp yatmadığı söylenen Cebertî çoğunlukla yaslandığı yerde uyur, gece ibadetlerini terketmez, bütün davranışlarında sünnete uymaya çalışır, ilim dışındaki bütün meşgaleleri boş şeyler olarak kabul ederdi. Dünyalık için hiç kimseye kin beslemez, öğrencilerine karşı bir hocadan çok arkadaş gibi davranır, kendisine aşırı saygı gösterilmesine ve elinin öpülmesine razı olmazdı.

Dinî ilimler dışında matematik, astronomi, kimya ve tıp alanlarındaki bilgiyle XVIII. yüzyıl İslâm kültürünün son temsilcilerinden olan Cebertî'nin halkın meselelerini isabetli fetvalarıyla çözmesi, ilim çevrelerinde ve halk arasında haklı bir şöhrete kavuşmasına sebep olmuştur. Devlet erkânı nazarında da itibar sahibiydi; özellikle Hekimoğlu Ali Paşa ve Koca Râgıp Paşa'nın ona derin saygı besledikleri ve sık sık ziyaretine gittikleri bilinmektedir. Cebertî'nin, birçoğu Osmanlı ve Mısır devlet adamları ile Tunus ve Cezayir paşalarının hediye ettikleri kıymetli kitaplardan meydana gelen zengin bir kütüphanesi ve çeşitli ilimî âletlerden oluşan bir koleksiyonu vardı. Ancak ödünç vermede çok cömert davrandığından bunların büyük bir kısmı kaybolmuştur; bugün sadece bazıları Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de (Dârü'l-kütübî'l-kavmiyye) muhafaza edilmektedir.

Üç ayrı evi ve her birinde hizmetçi ve câriyelerle beraber birer hanımı bulunan Cebertî'nin söylendiğine göre sayıları kırkı bulan çocuklarından sadece Abdurrahman el-Cebertî hayatta kalmış, diğerleri küçük yaşta ölmüşlerdir.

Eserleri. Kendi icadı olan yön tayini ve açı-meyil ölçme aletleriyle derece pergel ve bir de tarih tablosu bulunan Cebertî, özellikle üzerinde durduğu bazı araştırmaları dışında kitap yazmaya pek önem vermemiştir. Kaleme aldığı yirmi den fazla risâlenin başlıcaları şunlardır: 1. *el-Akvâlü'l-mu'ribe 'an aḥvâli'l-eşribe*. Hanefî mezhebine göre içilmesi haram ve câiz olan içecekler hakkındadır; bugüne kadar yayımlanmış tek eseri budur (Kahire 1327). 2. *Bulûḡu'l-âmâl fî keyfiyyeti'l-istikbâl*. Kible ve kible tayiniyle ilgili fikhî meselelere dairdir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Hâtime bölümünde Kâbe ve çevresinde bulunan makamların Mısır ziraina göre ölçüleri verilmektedir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 362/1, vr. 1^b-16^b; Zâhiriyye Ktp., nr. 2680, 17 varak; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Teymûr, Riyâza, nr. 155). 3. *Ref'û'l-işkâl bi-zuhûri'l-'aşr fî'l-'aşr fî ğalibi'l-eşkâl*. Havuz sularına ait fikhî hükümlerden bahseder (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1171/9, vr. 68-75 [müellif nüshası], Bağdatlı Vehbi, nr. 560/1, vr. 1^b-27^b; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Ahmed Zeki Paşa, nr. 421, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 20, Dârü'l-kütüb, Felek ve Riyâza, nr. 4527, Tal'at, Riyâza, nr. 121, 55 varak, Teymûr, Riyâza, nr. 344, nr. 289, nr. 339). 4. *İşlâhu'l-isfâr 'an vücûhi ba'zî muḥadderâti'd-Dürri'l-muḥtâr*. Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (ö. 1004/1595) eseri *Tenvîrül-ebsâr'a* Haskefî'nin (ö. 1088/1677) şerhi olan *ed-Dürri'l-muḥtâr* üzerinde yapılmış bir çalışmadır (Zâhiriyye Ktp., nr. 2682, 7 varak; diğer nüshalar için bk. Brockelmann, GAL, II, 404; Suppl., II, 428). 5. *Risâle fî'l-cevâbi 'an luḡazin yete'alleku bi-vâcibi's-şalât. Tenvîrül-ebsâr şerhi ed-Dürri'l-muḥtâr*'ın, "Namazın 390 vâcibi vardır" ibaresi üzerine sorulan bir soruya cevap olarak yazdığı bu risâlede namazın vâcipleri ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 560/2, vr. 29^b-36^b; Zâhiriyye Ktp., nr. 2681, 16 varak). 6. *Nüzhetü'l-'ayneyn fî zekâtî'l-ma'deneyn*. Zekâtın kimlere farz olduğu ve kimlere verileceği, altın ve gümüşün nisab miktarı ve zekâtın Benî Hâşim'e verilemeyeceği gibi meseleleri konu alan bu risâle bir mukaddime, üç bab ve bir hâtmeden ibarettir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 560/3, vr. 39^b-54^a; Zâhiriyye Ktp., nr. 2679, 22 varak; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Felek ve Riyâza, nr. 10970, 15 varak). 7. *el-Veşyü'l-mücmel fî'n-nesebi'l-muḥmel* (Zâhiriyye Ktp., nr. 2678, 5 varak). 8. *el-'İkdü's-şemîn fîmâ yete'allaku bi'l-mevâzin*. Tartı aletleri ve ağırlık ölçü birimleri hakkında olup son bölümleri muhtelif bölgelerde kullanılan ölçü birimi değerlerini gösteren cetvellere ve bunlara dair açıklamalara ayrılmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, 40 varak; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2476). Paris nüshasının bir kısmı (35-45. varaklar, Süleymaniye nüshasına göre 27^b-37^a arası) M. H. Sauvage tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (JRAS, X [1878], s. 253-284). 9. *er-Risâletü'l-mufsiḥa 'ammâ*

(fîmâ) yete'allaku bi'l-estḥa. Bir mukaddime, üç bab ve bir hâtmeden oluşan bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2719, 28 varak, h. 1181; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Teymûr, Riyâza, nr. 343/1, 55 varak, Dârü'l-kütüb, Hey'et, nr. 97, 19 varak [son kısmı noksan]). 10. *es-Şemerrâtü'l-mecniyye min ebvâbi'l-Fethiyye*. Sibtu'l-Mardîni'nin a'mâl-i ceybiyye (sinüs işlemleri) konusundaki *er-Risâletü'l-fethiyye*'sinden istifade edilerek yazılmıştır (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mikât, nr. 502, 5 varak). 11. *en-Nesemâtü'l-feyhiyye 'ale'r-Risâleti'l-fethiyye. er-Risâletü'l-fethiyye*'ye ek olarak yazılmıştır (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mikât, nr. 259, 8 varak; Mustafa Fâzıl, Mikât, nr. 232, 10 varak). 12. *Ḥakā'iku'd-dekâ'ik 'alâ Dekâ'iki'l-ḥakā'ik*. Sibtu'l-Mardîni'nin *Dekâ'iku'l-ḥakā'ik fî ma'rifeti hisâbi'd-derec ve'd-dekâ'ik*'i üzerinde yapılan bir çalışmadır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2542, 51 varak; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 186/3, vr. 14^b-49^b, nr. 49, nr. 652, Mustafa Fâzıl, Mikât, nr. 78, Ahmed Zeki Paşa, nr. 748/2). 13. *Cedvelü't-tevkî'ât ve mevķi'u 'akrabi's-sâ'a fi's-şühûri'l-Kubḥiyye* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mikât, nr. 789, 7 varak; Teymûr, Riyâza, nr. 346). 14. *el-'Ucâle 'alâ a'deli âle* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Teymûr, Riyâza, nr. 256; Ahmed Zeki Paşa, nr. 402, 10 varak). 15. *Risâle fî ma'ne'l-heyelâc ve'l-ketḥudâh...* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, el-Hurûf ve'l-evfâk, nr. 82, 4 varak). 16. *Risâle fî ma'rifeti bu'di's-şems 'ale's-saḥḥi'l-münharif* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2488). 17. *eż-Zillü'l-menķuşu's-sittîni* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4352, vr. 25-34). 18. *Aḥşarü'l-muḥtaşarât 'alâ rub'îl-muḥanṭarât* (Münih, Staatsbibliothek, nr. 860).

BİBLİYOGRAFYA:

Cebertî, 'Acâ'ibü'l-âşâr, I, 440-466; Serkis, Mu'cem, I, 674-675; Brockelmann, GAL, II, 217, 404, 472; Suppl., II, 428, 487; İżâhu'l-meknân, II, 640; Hediyyetü'l-'ârifin, I, 300; Kehhâle, Mu'cemü'l-mu'ellifin, III, 193-194; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 575; Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Fihrişü maḥtûṭâti Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye: el-fikhü'l-Haneffî, Dimaşk 1400-1401/1980-81, I, 67, 111, 395-396; II, 245-246, 290; G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmanes dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Caire 1982, I, 5-6; Ziriklî, el-A'âm (Fethullah), II, 178; D. A. King, *Fihrişü'l-maḥtûṭâti'l-'ilmiyyeti'l-maḥfûza bi-Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye*, Kahire 1986, II, 205-206, 258, 316, 505, 571, 603-604, 763-764, 956, 990; Fuat Sezgin, *Beiträge Erschliessung der arabischen Handschriften in Deutschen Bibliotheken* (München und Hamburg), Frankfurt 1987, II, 378; M. H. Sauvage, "Arab metrology", JRAS, X (1878), s. 253-284.



CEBERTİ, İsmâil b. İbrâhîm

(اسماعيل بن ابراهيم الجبرتي)

İsmâîl b. İbrâhîm

b. Abdissamed el-Cebertî

(ö. 806/1403)

Cebertîye tarikatının kurucusu
Yemenli mutasavvıf.

722'de (1322) Yemen'in Zebîd şehrinde doğdu. Gençliğinde ilim tahsiliyle meşgul oldu, bir süre hocalık yaptı, daha sonra kendisini zühd ve ibadete verdi. Kısa sürede bölgenin en tanınan ve itibar gören bir şeyhi oldu. Çevresine birçok mürid toplandı. Bunlar arasında devrin hükümdarı Sultan Eşref de dahil olmak üzere birçok devlet adamı ve âlimler de bulunmaktaydı. Ordusu Zeydîler'in imamı Sabahaddin Herevî tarafından kuşatılan Sultan Eşref'e bu kuşatmanın başarısızlıkla sonuçlanacağını müjdelemesi Cebertî'nin itibarını daha da arttırdı. Şevkânî'nin ifadesine göre dindarlar ibadet ve zikir maksadıyla, ihtiyaç sahipleri itibarından faydalanmak için, işi gücü olmayanlar da semâ için çevresinde toplanmışlardı (*el-Bedrû't-tâli*, I, 139).

Vird* olarak Yâsîn sûresini okur ve bu sûreyi her gün belli sayıda okumanın maddî ve mânevî bütün ihtiyaçları giderceğini söylendi. Bundan dolayı mensuplarına "ehl-i Yâsîn" de denilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine son derece bağlı olduğundan onun *Fuşûşü'l-hikem*'inin bir nüshasına mutlaka sahip olunmasını tavsiye ederdi. Gerek bu düşünceleri gerekse Yâsîn sûresinin faziletine dair yazdığı bir risâlede mevzû hadislerle yer vermesi sebebiyle çeşitli tenkitlere mâruz kaldı. Ulemâdan Ahmed en-Nâsirî Cebertî'ye ve müridlerine şiddetle karşı çıkmış, ancak Sultan Eşref şeyhe sahip çıkınca giriştiği mücadeleden bir sonuç alamamıştır. Yemenli şair Züvâlî, Sâlih el-Misrî adlı bir âlimin bir manzumesinde şeyhi eleştirdiği için Hindistan'a sürgün edildiğini söyler (bk. Sehâvî, II, 284).

Müridlerine kerametten çok istikamete değer vermelerini tavsiye eden Cebertî semâin velîlerin yolu olduğunu söyler ve "semâ insanın mihenk taşıdır" derdi. Semâa düşkün olduğu halde mânasını kavrayamayanların ve semâ esnasında okunan şiirlerden uygun anlamlar çıkarılamayanların semâ yapmalarının haram olduğunu ifade ederdi. Ona göre "semâ kaygan bir zemindir; bu zeminde ancak er olanlar yürüyebilir".

Zebîd'de vefat eden Cebertî Bâbüssihâm Mezarlığı'nda toprağa verildi ve burada kendisi için muhteşem bir türbe yapıldı. Zebîd'in mânevî sahibi ve koruyucusu sayılan Cebertî'ye, Cebertîye adlı bir tarikat nisbet edilmektedir.

Cebertî'nin şeyhi Ebû Bekir b. Ömer el-Ehdel'e Ehdeliyye tarikatı nisbet edildiğinden Cebertîye de bu tarikatın bir şubesi sayılmıştır. Kaynaklarda Ehdeliyye bazan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye isnat edilen Ekberîyye'nin, bazan da İbnü'l-Arabî'nin Abdülkâdir-i Geylânî ile münasebeti dolayısıyla Kâdiriyye'nin şubelerinden biri olarak gösterilir. Cebertî'nin, yanında *Fuşûşü'l-hikem* bulunmayan müridlere iltifat etmediği göz önüne alınırsa Cebertîye'yi Ekberîyye'nin bir şubesi olarak kabul etmek daha doğru olur. Cebertîye tarikatı şeyhin ölümünden sonra oğlu Radyyyüddin tarafından devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâş*, Beyrut 1406/1986, s. 101-108; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, II, 282-284; Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli*, I, 139-140; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, 212^a-213^b; Zebîdî, *İkd*, s. 45; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâ*, I, 358.



İRFAN GÜNDÜZ

CEBERTİYYE

(الجبرتيّة)

İsmâîl b. İbrâhîm el-Cebertî'ye
(ö. 806/1403)

nisbet edilen bir tarikat

(bk. CEBERTİ, İsmâil b. İbrâhîm).

CEBERÛT

(الجبروت)

Mülk ile melekût âlemleri arasında
veya melekût âleminin üstünde
zaruretîn hüküm sürdüğü âlem;
Allah'ın zâtı, azamet ve celâl sıfatı.

Arap dilcileri ceberût kelimesinin "kahr, zorlama, hâkimiyet" anlamındaki **cebr** kökünden geldiğini, bu mânâyı daha kuvvetle ifade etmesi için sonuna bir "t" harfinin eklendiğini ileri sürerler (*Tacü'l-ârus*, "cbr" md.). Bunun yanı sıra ceberûtun İbrânice'deki **gebûrah** kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğunu söyleyenler de vardır (*İA*, III, 40). Kur'an'da rastlanmayan ceberût kelimesi hadislerde "kibriyâ, azamet, cebbarlık, zorbalık" anlamlarında geçer.

İlk sûfilerde genellikle ceberût tabiri-ne rastlanmaz. Daha sonra gelen Muh-

yiddin İbnü'l-Arabî, Azîz Nesevî, Abdülkerim el-Cîlî ve Sühreverdi el-Maktûl gibi mutasavvıflar ceberût kelimesini tasavvufî bir kavram haline getirmişler, bazan bunu ideler âlemi şeklinde açıklamışlar, bazan da **a'yân-ı sâbite*** anlayışıyla birleştirmişlerdir.

Bir kısım mutasavvıflara göre ceberût, **mülk*** ile **melekût*** âlemi arasında bir orta âlemdir (Gazzâlî, IV, 250; İbnü'l-Arabî, *İşlâhât*, "ceberût" md.). Diğer bazı kaynaklarda genellikle üç âlemin en yükseği ceberût, ortası melekût, en alttaki mülk olarak kaydedilir. Meselâ Sühreverdi bu üçlü âlem sıralamasını verdikten sonra bunları akıl, nefis ve madde âlemi olarak da adlandırır ve feyzin yukarı âlemlerden aşağıya doğru basamak basamak indiğini belirtir (*Se Risâle*, s. 103, 166).

Azîz Nesevî, yokluk âleminin kuvve halinde bulunan varlıklarına ceberût, mâkul varlıklar âlemine melekût, maddî varlıklar âlemine de mülk adını verir. Mülk melekûtun, melekût da ceberûtun örneği ve aynası olduğundan bunlardan alta bulunan üstündeki âlemi daha ayrıntılı biçimde yansıtır. Bundan dolayı ceberûta "cuma gecesi", melekûta "cuma günü" denilmiştir. Her şey ceberûta takdir edilir, melekût ve mülkte bunların ayrıntıları verilir. Ceberût mâhiyetler, melekût mâkuller, mülk maddeler âlemidir. Erzurumlu İbrâhîm Hakkı ise üç âlemin en üst tarafına arşı, ortaya ceberûtu, en alta kürsüyü koyar; bu âlemleri gösteren bir de şema verir (*Ma'rifet-nâme*, s. 5, 22). Bunlardan bir üstteki alttakini her yönden kuşatır. Buna göre ceberût, melekût ve mülk âlemini kuşatan geniş âlemdir. Ayrıca İbrâhîm Hakkı, en latîf, en nurlu ve en yüce âlemin ceberût olduğunu, bunu ruhlar âleminin takip ettiğini söyler.

Bazı mutasavvıflar Allah'ın zâtına ceberût, ezeli sıfatlarına melekût, diğer bazıları zâta lâhût, sıfatlara ceberût adını verirler. Buna göre ceberût zâtla melekût arasında bulunur. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî de ceberûtu sıfatlar ve isimler âlemi şeklinde anlamıştır. Vahdet ve hakikat-i Muhammediyye mertebesine de ceberût denilmiştir.

Ceberût âleminde tam bir cebir hali hüküm sürer. Burada Hak, halk için neyi irade ve takdir etmişse o olur. Bu âleminde insan iradesinden eser yoktur. Bütün eşyanın ceberût âlemindeki küllî sûretleri ve a'yân-ı sâbiteleri, daha aşağı âlemlerdeki cüzî sûretlerini varlık sahasına

çıkma zorladığı için buna ceberût âlemi denildiği de söylenir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "ceberût" md.; İbnü'l-Arabî, *İşlâhât*, "ceberût" md.; a.mlf., *el-Fütûhât*, I, 246; III, 206; IV, 461; VI, 371; *et-Ta'rifât*, "ceberût" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "cbr" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ceberût" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "ceberût" md.; Seyyid Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i 'Ulûm-i 'Aklî*, Tahran 1361, "ceberût" md.; a.mlf., *Ferheng*, "ceberût", md.; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 250; İmâm-ı Rabbânî, *Mek-tûbât*, İstanbul 1366, II, 47-50; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310, s. 5, 22-23; Hasan Muhammed eş-Serkâvî, *Elfâzû's-Şufiyye*, İskenderiye, ts., s. 122; *Se Risâle ez Şeyh-i İsrâk* (nşr. Necîf Kulî Habîbî), Tahran 1397, s. 51, 103, 166; Aziz Neseffî, *İnsân-ı Kâmil* (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 344-390; M. Gâzî Arabî, *en-Nuşûş fî muştala-hi'l-Taşavvuf*, Dimaşk 1985, s. 26; B. Carra de Vaux, "Ceberût", *IA*, III, 40; L. Gardet, "Âlam", *El²* (İng.), I, 351.



İRFAN GÜNDÜZ

CEBESÖY, Ali Fuat

(1882-1968)

İstiklâl Savaşı'nda
ilk batı cephesi kumandanı ve
siyaset adamı.

İstanbul'da doğdu. Anne tarafından dedesi 93 Harbi'nin ünlü kumandanlarından Mehmed Ali Paşa, babası Büyük Millet Meclisi'nin ilk Nâfia Vekili İsmâil Fâzıl Paşa'dır. Erzincan Askerî Rüşdiyesi'ni ve Saint Joseph Lisesi'ni bitirdikten sonra girdiği Harp Okulu'nda Mustafa Kemal ile tanıştı. 1902'de Harp Okulu'ndan, 1905'te de Harp Akademisi'nden mezun oldu. Beyrut ve Rumeli'de görev yaptı, burada İttihat ve Terakkî Cemiyeti mensuplarıyla münasebeti oldu. Roma ataşemiliterliğinden (1909-1911) sonra 7. Kolordu'da (Manastır-Üsküp) görev aldı, Balkan Harbi'nde Yanya Kalesi müdafaalarına katıldı. I. Dünya Savaşı'nda önce 25. Tümen kumandanı olarak I. Kanal Seferi'nde, arkasından 14. Tümen kumandanı olarak doğu cephesinde 1916 yılı muharebelerinde görev aldı. 1917'de tekrar Sînâ-Filistin cephesine gönderildi, daha sonra 20. Kolordu kumandanı olarak Bi'rüssebi -Gazze muharebeleri ve Kudüs müdafaasında büyük yararlıklar gösterdi. Bu sırada generalliğe terfi ettirildi. Mütareke sırasında diğer kumandanlarla birlikte ordu kalıntılarını, silâh ve malzemeyi süratle Anadolu'ya taşımaya çalıştı; bölgede jandarmayı güçlendirmeye gayretleri daha sonra güneyde Millî Mücadele'nin çekirdeğini teşkil etti. Bir süre Mus-

tafa Kemal Paşa'nın yerine Yedinci Ordu kumandanlığına vekâlet etti, daha sonra İstanbul'a gitti. İstanbul'da vatanın kurtarılması için çareler arayan askerî-sivil birçok kişi ile görüştü. Bu arada Mustafa Kemal'e destek vaadinde bulundu ve onun da isteğiyle 20. Kolorundunun hazerî karargâhı olan Ankara'ya döndü.

Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçişyle beraber kolordusunun bütün imkânlarını kullanmak suretiyle gerek Amasya Tamimi gerekse Sivas Kongresi hazırlıkları ve Hey'et-i Temsilîyye'nin çalışmalarında batıda en büyük desteği Ali Fuat Paşa teşkil etmiştir. Bu kolordu, ileride Millî Mücadele yıllarında kurulacak batı cephesinin de temelini oluşturmuştur. İstanbul hükûmetince görevden alınmasına rağmen Hey'et-i Temsilîyye kendisine Garbî Anadolu Umum Kuvâ-yı Millîyye kumandanı unvan ve selâhiyetini verdi (9 Eylül 1919). O da I. ve II. Eskişehir Harekâtı ile (Eylül-Ekim 1919, 18-28 Mart 1920) İngilizler'in İzmit'e kadar çekilmelerini sağlayarak Anadolu'da millî iradenin kuvvetle yerleşmesine vesile oldu. Batı cephesi kumandanlığı sırasında Yunan ilerleyişini durdurmak için girdiği Gediz taarruzundan istenilen sonuç elde edilemeyince cephe kumandanlığından alınarak Moskova büyükelçiliğine tayin edildi.

Ali Fuat Paşa'nın Moskova'daki faaliyetleri, Bolşevik rejiminin uzak yakın gerçek niyetlerini öğrenmek, Millî Mücadele'ye gerek diplomatik gerekse maddî açıdan destek sağlamak, Rusya'daki İttihat ve Terakkî liderleri ve Türk unsurlarıyla temas ederek Ankara'ya bilgi vermek şeklinde özetlenebilir. Buradaki faaliyetleri çerçevesinde 16 Mart 1921 tarihli Moskova Antlaşması'nın hükümlerinin uygulanmasına çalıştığı gibi Sakarya Savaşı'nın kazanılmasında önemli rol oynayan Sovyet malî yardımının çabuklaştırılmasını da sağladı. Ayrıca Enver ve Cemal paşalarla yaptığı temaslara sonucunu Anadolu'daki Millî Mücadele'ye dışarıdan yapılabilecek olumsuz tesirleri önlemeye çalıştı.

1922 Mayısında Ankara'ya döndü; önce Müdâfaa-yı Hukuk grubu reisliğine, arkasından Büyük Millet Meclisi II. başkanlığına seçildi (13 Aralık 1922). Oldukça çetin müzakerelerle geçen Lozan görüşmelerinde meclis oturumlarının çoğunu dirayetle idare etti. Daha sonra bu görevden ayrılarak (24 Ekim 1923) ordu müfettişliğine tayin edildi. Bir yıl sonra bu vazifeden de istifa etti ve sadece mil-

letvekilliği görevini sürdürdü. 17 Kasım 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nda umumi kâtip olarak görev aldı. Fırka kısa zamanda mecliste etkili bir muhalefet olarak kendini gösterdi. Ali Fuat Paşa fırkanın kuruluş maksadının Mustafa Kemal'e değil hükûmete muhalefet olduğunu ve mecliste bir murakabe sisteminin oluşmasını temine çalıştığını ifade ettiği halde parti kapatıldı; üyelerinin çoğu İzmir Suikasti davasında yargılandılar. Ancak Ali Fuat Paşa ile diğer Millî Mücadele liderleri be-
raat ettiler.

Ali Fuat Paşa'nın emekliye sevk edilmesinin arkasından yaşadığı sıkıntılı yıllar, 1933'te Atatürk'ün isteğiyle Konya'dan bağımsız milletvekili seçilince sona erdi. 1934'te Atatürk kendisine Cebesoy soyadını verdi. 24 Mart 1939'dan itibaren de Cumhuriyet Halk Partisi Konya mebusu sıfatıyla Nâfia (1939-1943) ve Münâkalât vekillikleri (1943-1946) görevini yürüttü. Kâzım Karabekir'in ölümü üzerine meclis başkanlığına seçildi (Ocak-Ekim 1948). Daha sonra Cumhuriyet Halk Partisi'nden ayrılarak 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti listesinden Eskişehir bağımsız milletvekili, 1954 ve 1957 seçimlerinde ise İstanbul bağımsız milletvekili seçildi. 27 Mayıs 1960 İhtilâli'nden sonra aktif siyasî hayattan çekildi. 10 Ocak 1968'de vefat etti, vasiyeti üzerine Sakarya'nın Geyve ilçesine bağlı Ali Fuat Paşa adıyla anılan kabaya defnedildi.

Ali Fuat Cebesoy'un Atatürk ile Harp Okulu'nda başlayan dostlukları ömür boyu devam etmiş, Millî Mücadele'nin kader ve ideal arkadaşları arasında daha sonra ortaya çıkan siyasî dargınlıklarda kendisi arabuluculuk yapmak gibi gönüllü bir faaliyet içinde bulunmuştur. Rauf Orbay ve Kâzım Karabekir ile Atatürk'ü görüştürme gayretleri bazı çevrelerin engellemesiyle olumlu sonuçlanmamıştır. Katıldığı savaşlarda gösterdiği başarılar dolayısıyla Osmanlı Devleti ile Alman ve Avusturya devletlerince kendisine çeşitli madalya ve nişanlar verilmiş,



Ali Fuat
Cebesoy

1920'de çıkarılan bir kanunla da İstiklâl madalyası ile taltif edilmiştir.

Eserleri. Çeşitli baskıları yapılan eserleri yer yer belge niteliğinde olup Millî Mücadele'nin başlıca kaynakları arasındadır. 1. *Bîrûssebi - Gazze Meydan Muharebesi ve 20. Kolordu* (Ankara 1938). Filistin Cephesi'ne ait belgesel nitelikte bir eserdir. 2. *Millî Mücadele Hatıraları* (İstanbul 1953). Tamamen belgelere dayanılarak hazırlanmıştır. 3. *Siyasî Hatıralar* (İstanbul 1957, 1960). 1922 sonrası Türk siyasî hayatını anlatan birinciden bir kaynaktır. 4. *Sınıf Arkadaşım Atatürk* (İstanbul 1967). Atatürk'ün gençlik ve yetişme çağı ile ilgili olarak kaleme alınan çeşitli eserlere kaynaklık etmiştir. 5. *Moskova Hatıraları* (Ankara 1982). Millî Mücadele yıllarındaki Türk-Sovyet münasebetleri ve İttihat Terakki liderlerinin yurt dışındaki faaliyetleriyle ilgili kaynak mahiyetinde bir eserdir. Bunlardan başka çeşitli dergilerde neşredilen, hatıralarını esas alarak hazırladığı makaleleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Fuat Cebesoy, *Millî Mücadele Hatıraları*, İstanbul 1953; a.mlf., *Siyasî Hatıralar*, İstanbul 1957; a.mlf., *Sınıf Arkadaşım Atatürk*, İstanbul 1967; Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk* (Ankara 1927), İstanbul 1981, I, 17-49, 100-103, 139-176, 215-217, 239-240; II (1982), s. 440-461, 495-511, 594-596, 661-696, 718-727, 792-798, 804-808, 852-861, 881-895; K. von Kreszenstein — Mazhar Besim Özalpsan, *Türklerle Beraber Süveyş Kanalına*, İstanbul 1943, s. 41-58, 164-175, 185-187; Cemal Paşa, *Hatıralar* (haz. Behçet Cemal), İstanbul 1959, s. 154-215; Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz* (İstanbul 1960), 2. bs. İstanbul 1988, s. 48, 69, 111-151, 302-364, 414 vd., 868-880, 900-905, 954-975, 1067-1069; L. von Sanders, *Türkiye'de Beş Yıl* (trc. M. Şevki Yazman), İstanbul 1965, s. 43, 61-62, 282-283, 344-345; A. Andonyan, *Balkan Harbi Tarihi* (trc. Zaver Biberyan), İstanbul 1975, s. 425-438; Selâhattin Tansel, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar*, Ankara 1977, I, 38-78, 226; II, 38-39, 412; III, 124-125, 175-176; IV, 48-62; S. Yerasimos, *Türk-Sovyet İlişkileri*, İstanbul 1979, s. 166-229, 288-291, 314-349, 397-398; Yusuf Kemal Tengirşek, *Vatan Hizmetinde*, Ankara 1981, s. 141-239; Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981, s. 103-115, 160-164; Ergün Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri (1923-1927)*, Ankara 1982, s. 22-56, 91-112, 345-391; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, İstanbul 1983, s. 287, 424-437; İsmet İnönü, *Hatıralar* (haz. Sabahattin Selek), Ankara 1985, I, 109-122, 211-213; II (1987), s. 43, 200-214; E. J. Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık* (trc. Nüzhet Salihoglu), İstanbul 1987, s. 67-94, 247-255, 268-278; Ayfer Özçelik, *Ali Fuat Cebesoy: Hayatı ve Faaliyetleri* (doktora tezi, 1989), AÜ Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.



AYFER ÖZÇELİK

CEBİR

(الجبر)

İslâm matematik tarihinde denklemlerin düzenlenme, incelenme ve çözümlenmesine verilen ad.

Klasik kaynaklarda "ilmü'l-cebr ve'l-mukâbele" terkihi içinde kullanılan el-cebr, Arapça'da "kırık kemiği yerine koyma, düzeltme; zorlama" gibi mânalara gelmekte ve kelimenin Batı dillerine algebra şeklinde geçtiği görülmektedir. Mukabele ise "karşılaşma; karşılaştırma, örneğini getirme" anlamlarını taşımaktadır (geniş bilgi için bk. Saliba, s. 189-204).

Klasik dönemde ilimlerin tasnifi hakkında eser yazan müellifler, ilmü'l-cebr ve'l-mukâbeleyi genelde "ilmü'l-hisâb"ın bir dalı olarak kabul etmişlerdir. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) *Mefâtihü'l-ʿulûm* adlı eserinde (s. 116) bu ilmin konusunu "hisâb sanatlarından bir sanat" olarak tanımlamış ve gayesinin muâmelât, miras, vasiyet vb. konulardaki zor problemlerin çözümünü olduğunu söylemiştir. İbn Haldûn ise (ö. 808/1406) ilmü'l-cebr ve'l-mukâbeleyi öncekilerden farklı olarak ilmü'l-hisâb gibi sayılar teorisinin (el-ʿulûmü'l-adediyye) bir dalı olarak görmüş ve "var sayılan bilinmeyenlerden bilinmeyen niceliğin çıkarılması" şeklinde daha matematiksel bir tanım vermiştir (el-ʿİber, II, 898). Taşköprizâde ise (ö. 968/1561) farklı bir yaklaşımla ilmü'l-aded ve ilmü'l-hisâbı aynı konunun farklı iki adı şeklinde benimsemiş ve ilmü'l-cebr ve'l-mukâbeleyi bu ilimlerin dalı olarak "denklemler yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemini öğreten ilim" diye tarif etmiştir (*Miftâhu's-saʿâde*, I, 391). Daha sonraki dönemlerde bu tarif, Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn* (I, 578) ve Sıddık Hasan Han'ın (ö. 1889) *Ehcedü'l-ʿulûm*'da (II, 205) yaptıkları tanımlamalarla son şeklini almış ve ilmü'l-cebr ve'l-mukâbele, "denklemler yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemini öğreten ilim" olarak ilmü'l-hisâbın bir dalı şeklinde kabul görmüştür. İslâm matematikçileri de bu tanıma benimsemişlerdir (Cemşid el-Kâşî, s. 392).

Kaynaklarda cebir ve mukabele terimlerinin matematik işlem anlamları şu şekilde verilmektedir: Cebir, eşitliğin herhangi bir tarafında bulunan negatif (müstesna) bir terimin diğer tarafa aynısı eklenmek suretiyle izâle edilmesidir; yani

$f(x)$, $g(x)$, $h(x)$ tek terimli olmak üzere eğer $f(x) - h(x) = g(x) \Rightarrow f(x) = g(x) + h(x)$ olmasıdır. Mukabele ise eşitliğin her iki tarafında bulunan benzer terimlerin çıkarma yoluyla izâlesidir; yani $f(x)$, $g(x)$ tek terimli ve a ile b sabit sayılar olmak üzere eğer $f(x) + a = g(x) + b \Rightarrow f(x) = g(x) + (b - a)$ olmasıdır. İslâm cebirinde bu iki temel kavramın yanı sıra işlemlerde kullanılan diğer iki önemli kavram da red (geri çevirme) ve ikmal veya tekmildir (tamamlama). Red, $f(x)$ tek terimli ve a , b sabit sayılar olmak üzere $af(x) = b \Rightarrow f(x) = b/a$ olmasıdır. Aynı şekilde ikmal de yine $f(x)$ tek terimli ve a , b sabit sayılar olmak üzere $f(x)/a = b \Rightarrow f(x) = ab$ şekline dönüşmesidir (Saliba, s. 195). Bu iki işlemin amacı, denklemlerde birinci terim olan ax 'in $a = 1$ olacak şekilde düzenlenmesidir.

İslâm Öncesi Dönem. Mısır-Bâbil. Eğer cebir "sayılabilen, ölçülebilen ve tartılabilen şeylerin aralarındaki ilişkinin matematiksel ifadesi" şeklinde tanımlanırsa cebirin bu ifadeyi veren ilk matematiksel düşünce ile başladığını kabul etmek gerekir. Ancak ilim tarihçileri bu tanımdan daha özel olan "bilinmeyen tesbitine yönelik hisâbın dallarından bir dal" şeklindeki tanımlamayı benimsemiş ve buna uygun "cebir bilgisi"nin Mısır, Bâbil, Hint ve Grek medeniyetlerinde mevcut olduğunu ifade etmişlerdir.

Geometride önemli yol kateden Mısırlılar'da cebir fikrinin bazı temel özellikleri bulunmakla beraber onların geniş ve düzenli bir cebir bilgisine sahip oldukları söylenemez. Bu alanda ilk sistematik teşebbüs Bâbilliler'de görülmektedir. Altmış tabanlı-konumsal sayı sistemine sahip olan Bâbilliler, birinci dereceden (linear) ve ikinci dereceden (quadratic) denklemleri kurmuş ve çözmüşlerdir. Bu denklemler bir bilinmeyenli olabildiği gibi çok bilinmeyenli de olabiliyordu. Bugüne kadar incelenen tabletlerden elde edilen bilgilere göre Bâbilliler, Hârizmî'nin tasnifine benzer bir denklemler tasnifine sahiptiler; ayrıca üçüncü dereceden (cubic) bazı denklemleri de çözmüşlerdi. Bazı araştırmacılara göre ise kökü pozitif sayı olmak şartıyla her türlü üçüncü dereceden denklemi çözebilecek cebir bilgileri mevcuttu. Ancak bu çözümler için cebirsel veya geometrik ispata sahip olup olmadıkları bilinmemektedir.

Hint. Hint kültüründe cebir, Bîrûnî'nin ifade ettiği şekliyle tatbiki kolay, ancak belirli bir ispat anlayışına dayanmayan

kurallardan oluşmaktaydı. Hintli bilginler, Grek matematikçisi Diophantos (ö. 410 [?]) gibi belirsiz denklemlerle uğraşmışlar, ancak ondan farklı olarak sadece bir çözümle yetinmeyip bütün çözümleri incelemişlerdir. Özellikle Âryabhat (ö. 499 [?]) ve Brahmagupta (VII. yüzyıl), $ax + by = c$ tipinden herhangi bir belirsiz denklemi gerçekleyebilecek bütün tam sayı köklerini araştırmış, ayrıca $xy = ax + by + c$ tipi bir denklemi çözmeyi başarmışlardır. Hintliler'in önemli bir yönleri de özellikle negatif ve irrasyonel sayılarla ilgilenmeleridir. Bunların yanı sıra cebirde bazı sembolleri kullanmaya teşebbüs ettikleri de dikkati çekmektedir. Hint cebirinin İslâm cebirine en önemli etkisi ise "hisâbü'l-hataeyn" ve "hisâbü't-teâküs" gibi cebir problemlerinin çözümünde kullanılan metotlarıdır. Ayrıca İslâm cebir kitaplarında sıkça geçen bazı lafzî problem tipleri de Hint eserlerinden alınmıştır. Ancak bu seviyeye varan Hint cebir bilgisi onu matematiğin bir dalı şeklinde kurmaya yetmemiş ve cebir Hint matematiğinde bir hesap yolu olarak kalmıştır.

Grek. Grek medeniyetinde mevcut olan cebir bilgisi hakkındaki ilk önemli işaret, Öklid'in (m.ö. III. yüzyıl) *Elemento Geometricae*'inde (*Uşûlû'l-hendese*) bulunmaktadır. Bu eserde Öklid $x^2 + ax = b^2$ denklemi için geometrik çözüm vermiş ve $xy = z^2$, $x + y = a$ ve $x^2 - y^2 = a^2$ gibi denklemlerin çözümünde de kareye tamamlama yöntemini kullanmıştır. Ancak Grekler'in gerçek cebir tavrı, Diophantos'un *Aritmetica* adını verdiği, Kustâ b. Lükâ el-Ba'lebekî tarafından *Şinâ'atü'l-cebr* adıyla Arapça'ya tercüme edilen ve dört makalesi zamanımıza kadar gelen eserde görülmektedir. Bu eserin İslâm cebiri üzerindeki etkisi büyük olmuş, Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî ve Hasan b. Heysem gibi ünlü matematikçiler tarafından şerh edilmiştir. Öte yandan Kerecî, *Kitâbü'l-Fahrî* adlı eserinde Diophantos'tan pek çok problem almış, Muhammed b. Hüseyin, Abdülkâhîr el-Bağdâdî gibi âlimler de kitapta zikredilen bazı problemleri çözmüşlerdir.

Diophantos'un *Aritmetica*'sının çeşitli cebir problemleri ihtiva ettiği, ancak bunların çözümünde belirli bir yöntem izlemediği görülmektedir. Problemler birinci ve ikinci, hatta daha üst dereceden olmalarına rağmen çözümleri birinci veya ikinci dereceden denklem tiplerinin özelliklerine göre verilmiştir. Yalnızca özel bir üçüncü dereceden denklem içe-

ren eserde denklemlerden bazıları bir, iki veya daha çok bilinmeyene sahip olabilmektedir; ancak çoğunluk büyük oranda belirsiz denklem tiplerinden meydana gelmektedir. Eserde görülen cebir tavrına rağmen Diophantos hiçbir zaman ortaya koyduğu problemler için genel bir çözüm yolu veya bir kaide (formül) tesbit etmemiştir. Ayrıca belirsiz denklemler için birçok çözümün varlığını idrak etmesine rağmen çözümü gerçekleyen pozitif bir tam sayı bulmakla yetinmiş, diğerlerini zikretmemiştir. Diophantos cebirinin bir özelliği de bazı önemli cebirsel kavramlar için semboller kullanmasıdır. x , x^2 , x^3 için Grekçe isimlerinin ilk harflerini benimsemiş, diğer bazı cebirsel işlemler için de semboller icat etmiştir.

İslâmî Dönem. A) Doğu İslâm Dünyasında Cebir. Me'mûn döneminde (813-833) Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî tarafından yazılan ve tarihte ilk defa ismi içerisinde "cebir" kelimesini taşıyan *Kitâbü'l-Muhtasar fi'l-cebr ve'l-mukâbele* adlı eserle cebir, eski ve yeni birçok ilim adamının üzerinde birleştiği görüşe göre bağımsız bir bilim halinde kurulmuş oluyordu. Bu genel görüşe itiraz eden tek kişi, o şerefin dedesi Abdülhamîd b. Vâsî' b. Türk'e ait olduğunu iddia eden Ebû Berze'dir; ancak onun bu itirazı çağdaşı Ebû Kâmil eş-Şücâ tarafından şiddetle reddedilmiştir (*Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele*, vr. 2^a). Ayrıca Hârizmî'nin cebirdeki öncülüğü, kendisinden sonra gelen Sinân b. Feth, Hasan b. Yûsuf ve İbn Mâlik ed-Dimaşkî gibi âlimler tarafından da kabul edilmektedir. Aynı görüşü daha sonraki dönemlerde İbn Haldûn (*el-İber*, II, 899) ve Kâtib Çelebi de (*Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1407-1408) desteklemişlerdir.

Hârizmî'nin eserinin bu konuda ilk olmadığı şeklindeki iddialar, kitabın isminde "muhtasar" kelimesinin yer alması, bizzat Hârizmî'nin kendi eserinin ilk olduğunu ileri sürmemesi, zikredilen cebir bilgilerinin ve kullanılan terminolojinin nisbeten gelişmiş olması, İbn Türk'ün kitabı ile Sind b. Ali'nin zamanımıza ulaşmayan konuyla ilgili benzer bir eserinin mevcut olması gibi sebeplere dayanmaktadır. Gerçekte diğer İslâmî ilimlerde görüldüğü gibi İslâm matematiğinde de bir eserin önce muhtasar telif edilip daha sonra şerh ile mufassal hale getirilmesi veya tam tersinin yapılması sıkça görülen bir husustur. Ancak özellikle ikinci ve üçüncü sebepler, Hârizmî cebirinin

menşei problemini gündeme getirmektedir. Bu konuda şimdiye kadar oldukça yoğun tartışmalar yapılmıştır. Bazı matematik tarihçileri, Hârizmî cebirinin temelinde Mezopotamya-Bâbil, bazıları Hint-İran, bir kısmı Mezopotamya-Yunan, diğer bir kısmı ise Mezopotamya-İbrânî geleneğinin bulunduğunu iddia etmişlerdir (Sezgin, V, 228-239). Bunların yanında dördüncü sebebin ifade ettiği, Hârizmî öncesi İslâm medeniyetindeki cebir bilgisinin seviye itibarıyla tesbit edilememiş olması hususu, bu konudaki tartışmaları daha da karmaşık hale getirmektedir. Son dönemlerde, cebirle ilgili genel bilgilerin daima "hisâbü'l-yed"den bahseden kitaplarda bulunması ve tamamen cebire ait birçok eserin de "hisâb" adını taşıması gibi noktalardan hareketle İslâm dünyasındaki cebirin yine İslâm dünyasında gelişen hisâbü'l-yedden türediği ileri sürülmüştür (A. Selim Saïdân, *Târîhu 'ilmi'l-hisâbi'l-'Arabî*, s. 48; a.mlf., *Târîhu 'ilmi'l-cebr*, II, 611). Bugün genellikle kabul edilen görüş, Hârizmî'nin, zamanında var olan cebir ve mukabele bilgilerini derleyip topladığı ve bir ilim dalı haline getirdiği şeklindedir.

Hârizmî eserinin önsözünde, Halife Me'mûn'un isteği üzerine insanlara miras, ölçüler, ticaret, yer ölçümü ve benzeri konulardaki problemlerini çözmede yol gösterecek muhtasar bir kitap telif ettiğini kaydeder. Bu amacına uygun olarak eseri cebir problemleri, geometrik ölçümler ve miras-vasiyet konuları şeklinde üç temel kavramın (durûb) cezr (x), mal (x^2) ve el-adedü'l-müfred (c) olduğunu söyler ve adedi cezr ile maldan ayırmak için "dirhem" diye adlandırır. Hârizmî cebiri, özellikle cezr ve mal kavramlarının kullanımı açısından yer yer muğlaklık göstermesine rağmen daha sonra gelen İslâm matematikçileri tarafından bütün Ortaçağ boyunca değiştirilmeden aynen benimsenmiş, daha açık tanımlamalar yapılmakla birlikte daha dakik mefhumlar getirilememiştir (A. Selim Saïdân, *Târîhu 'ilmi'l-cebr*, I, 32).

Hârizmî, ortaya koyduğu bu üç temel kavramdan hareket ederek altı cebir formülü (el-mesâilü's-sitte) verir. Böylece kendinden sonraki İslâm ve Avrupa matematiğinde kullanılacak olan temel cebirsel denklem formüllerini kurar. Hârizmî cebirinde bu formüller, eşitliğin iki yanında birer terim bulunduğu "müfredât", herhangi bir tarafında iki terim

bulunduğunda da "mukterenât" olarak adlandırılır. Buna göre,

1. $ax^2 = bx$
2. $ax^2 = c$
3. $bx = c$ müfredât,
4. $ax^2 + bx = c$
5. $ax^2 + c = bx$
6. $ax^2 = bx + c$ ise mukterenâtır.

Hârizmî önce bu formüllerle çeşitli sayısal örnekler çözer, daha sonra kareye tamamlama yöntemiyle geometrik ispatlarını verir; ancak buradaki ispat kavramı daha çok formüllerin geometrik yolla resmedilmesi anlamını taşımaktadır. Ortaya koyduğu bu formüllerin köklerinin tesbitiyle ilgili ifadeleri ise şu şekilde verir:

1. $x = \frac{b}{a}$
2. $x = \left[\frac{c}{a}\right]^{\frac{1}{2}}$
3. $x = \frac{c}{a}$
4. $x = \left[\left(\frac{b}{2}\right)^2 + c\right]^{\frac{1}{2}} - \frac{b}{2}$
5. $x = \frac{b}{2} \pm \left[\left(\frac{b}{2}\right)^2 - c\right]^{\frac{1}{2}}$
6. $x = \frac{b}{2} + \left[\left(\frac{b}{2}\right)^2 + c\right]^{\frac{1}{2}}$

Bu ifadelerde dikkati çeken nokta, Hârizmî'nin beş rakamlı denklemde $c = \left(\frac{b}{2}\right)^2 \Rightarrow x = \frac{b}{2}$ ve eğer $c > \left(\frac{b}{2}\right)^2 \Rightarrow x$ 'in çözümünün "müstahil" (imkânsız) olduğunu belirtmesidir; böylece bu denklem için üç ihtimal (çözüm) vermiş olmaktadır. Ardından $(a \pm b)(c \pm d)$, $a, b, c, d \in \mathbb{Q}^+$ çarpımlarını ayrı ayrı verir. Dördüncü babda ise $a\sqrt{b} = \sqrt{a^2b}$, $\sqrt{a}\sqrt{b} = \sqrt{ab}$, ... gibi cebirsel işlemleri zikreder ve daha sonraki bölümlerde sırasıyla altı cebir formülüne indirgenebilir problemleri, "el-adedü'l-erbaatü'l-mütenâsibe" (dört orantılı sayı) yoluyla çözülen ticarî problemleri ve yer ölçümü ile vasiyet problemlerini ele alır.

Hârizmî cebirinin genel özelliği, Hint ve Grek cebirinden farklı bir biçimde tamamen lafzî olmasıdır. Ayrıca denklemler için sadece pozitif kök kabul edilmekte, negatif kök zikredilmemektedir. Öte yandan gerek kullandığı geometri, gerekse yer ölçümü (el-mesâha) bölümünde verdiği bilgi ve kaideler oldukça iptidaidir. Ancak Hârizmî yeni bir ilmin temellerini atmış ve eserinde sadece uzmanlara değil tâcir, kadı, devlet memuru ve diğer insanlara hitap etmeyi amaçlamıştır; bundan dolayı kitabının yarısından fazlası pratik cebir problemlerinden oluşmaktadır. Bu iptidailik yanında bazı geometri problemlerinin cebirle nasıl çözülebileceğini göstermiş, böylece bu iki

ilim dalı arasındaki ilişkiye de açık olarak işaret etmiştir. Hârizmî'nin eserinin daha sonra gelen matematikçiler üzerindeki etkisi güçlü olmuş, Abdullah b. Hasan el-Hâsib, Sinân b. Feth el-Harrânî ve Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî gibi ünlü matematikçiler tarafından şerhedilmiştir.

Hârizmî'nin eserini şerheden bu âlimlerin yanı sıra çağdaşı Abdülhamîd b. Vâsî' b. Türk, Sâbit b. Kurre, Saydanî ve Ebû Kâmil eş-Şücâ' gibi büyük matematikçiler tarafından da cebir ilmine ciddi katkılar yapılmaya başlanmıştır. İbn Türk, özellikle mukterenât denklemlerini incelediği bir risâle kaleme almış ve $ax^2 + c = bx$ denkleminin bazı özel hallerini Hârizmî'den daha ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. İbn Türk cebiri diğer yönleriyle Hârizmî cebiriyle aynı özellikleri taşımaktadır (Sayılı, *Abdülhamîd İbn Türk'ün...*, s. 28, 67).

İslâm cebirine ikinci önemli katkı, Ebû Kâmil eş-Şücâ' b. Eslem b. Muhammed b. Şücâ' el-Misrî el-Hâsib (III./IX. yüzyıl) tarafından yapılmıştır. *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı eserinde Ebû Kâmil, Hârizmî'nin ameli açıklamalarını kullanmayarak cebiri sıkı mantık kurallarına bağlamış ve cebirin temel kavramlarını geliştirmiş Öklid geometrisine dayanmıştır. Ebû Kâmil ilk defa irrasyonel sayıları (el-a'dâdû's-semâmâ) kullanmış ve Öklid'in geometrik problemlerini cebir yoluyla çözmüştür. Eserinin üçüncü bölümünde ise Diophantos'un *Aritmetika*'sından etkilenmeksizin belirsiz denklemlerle (el-muâdelâtü's-seyyâle) uğraşmıştır. Cebirin hisâbı da içine alacak şekilde genişletilebileceğini ilk olarak gören ve onun mekanik algoritmik tekrarlardan uzak bir yaratıcılık alanı olduğunu vurgulayan Ebû Kâmil ile bu ilmin hem muhtevası hem de şekli değişmiş ve böylece cebir yeni bir yön kazanmaya başlamıştır.

Hârizmî'nin temelini attığı cebir Ebû Kâmil ile bir bina halini almış, ancak bu binanın tamamlanması Kerecî'nin başlattığı yeni cebir hareketiyle gerçekleşmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Hâsib el-Kerecî (ö. 410/1029), *Kitâbü'l-Fahrî fi şinâ'atü'l-cebr* adlı eseriyle İslâm matematik tarihinde cebirin aritmetikleştirilmesi esasına dayalı cebir okulunun kurucusu ve R. Râşid'in ifadesiyle bu ilmin yenileyicisidir (*Târîhu'r-riyâziyyâtü'l-'Arabîyye*, s. 33-47). Kerecî bu anlayışla cebiri Öklid geometrisinin dışına taşıyarak tamamen bağımsız bir ilim haline getirmiş ve cebir ifadeleri

üzerinde, sayısal ifadeler üzerinde yapılanlara benzer işlemler yapılabileceğini göstermiştir. Böylece cebir hisâb ilmini tamamen ihtiva eder hale gelmiştir. Ayrıca Kerecî $(x + 1)^n$ açılımı ile ilgilenmiş, Pascal üçgenini keşfetmiş ve çeşitli türde serilerle uğraşmış, bunların yanı sıra çeşitli Diophantik denklemleri incelemiş ve çözmüştür.

Kerecî'nin eserleriyle onun öğrencisi olmuş Semev'el b. Yahyâ el-Mağribî (ö. 570/1175), kısmen *el-Fahrî*'nin bir şerhi olan *el-Bâhîr fi'l-cebr* adlı kitabında ilk defa Hint rakamlarına yer vermiş ve bundan daha önemlisi, sayı ve miktarları harflerle sembolleştirerek bugünkü cebirde kullanılan tarzda soyut bir üslup takip etmiştir. Eserinde, Kerecî ve daha önceki matematikçilerin zikrettikleri, ancak ispatlayamadıkları cebirsel ifadeleri ispatlamış, ispatlanmış olanlara da yeni ve daha güçlü çözümler getirmiştir. Semev'el b. Yahyâ, Kerecî'nin başlattığı cebirin aritmetikleştirilmesi anlayışını geliştirerek eserinin ikinci bölümünde İslâm matematiğindeki en geniş seri incelemelerinden birini yapmış ve bu konudaki ispatlarını verirken matematiksel tümevarım yöntemini (el-istintâcû'r-riyâzî) başarılı bir şekilde kullanmıştır. Eserinin dördüncü bölümünde, Meşşâî filozofların varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklindeki tasnifinden esinlenerek İslâm matematiğindeki genel ontolojik-epistemolojik yapıyı ifade eder tarzda cebirsel problemleri üç kısma ayırmıştır. 1. Doğruluğu ispatlanabilen ve sonlu veya sonsuz çözüm bulunabilen problemler (el-mesâilü'l-vâcibe). 2. Çözumsuz problemler (el-mesâilü'l-mümtenia). 3. Çözümü mümkün olan, ancak doğruluğu veya yanlışlığı konusunda ispat bulunamayan -gelecek nesillerin belki ispat bulabileceği- problemler (el-mesâilü'l-mümkin [el-Bâhîr fi'l-cebr, s. 227-251]). Bu özellikleriyle Semev'el b. Yahyâ'nın eseri, İslâm dünyasında yazılmış ve bugüne ulaşmış cebir konusundaki en mükemmel birkaç eserden biridir.

Buraya kadar ele alınan İslâm cebiri, genelde temel cebirsel ifadelerin yanında birinci ve ikinci dereceden denklemlerin incelenmesini esas kabul eden bir cebirdir. Bu dönem zarfında üçüncü ve daha yüksek dereceden denklemlerin ancak bazı özel halleri ele alınmıştır. Meselâ Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî, $x^4 + bx^3 = c$ gibi dördüncü dereceden bir denklemi geometrik yolla çözmeyi başarmıştır. Üçüncü dereceden cebirsel denklemleri

matematik tarihinde ilk defa sistematik bir sınıflandırmaya tâbi tutan ve Hârizmî'nin birinci ve ikinci dereceden denklemlerde yaptığı formülasyonu bu tür denklemlerde gerçekleştiren kişi Ömer Hayyâm'dır (ö. 526/1132 [?]); ayrıca Hayyâm, bu konuda kendinden önceki teşebbüslerin de bir tarihçesini vermiştir. Ona göre İslâm dünyasında üçüncü dereceden bir denklemi formüle eden ilk kişi Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ el-Mehânî'dir (ö. 261/874 veya 271/884). Mehânî, Arşimed'in Arapça'ya *Kitâbü'l-Kürât ve'l-üşuvâne* adıyla çevrilen eserindeki bir problemi cebirsel olarak çözmeye kalkışmış, karşısına $x^3 + c = ax^2$ tipinde üçüncü dereceden bir denklem çıkınca çözümü başaramamış ve onu Semev'el b. Yahyâ'nın tasnifindeki ikinci kategoriye yerleştirmiştir. Mehânî'den yaklaşık bir asır sonra gelen Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan el-Hâzin (ö. 350/961 veya 361/971) bu denklemi çözmeyi başarmış, Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin öğrencisi ve Bîrûnî'nin hocası Emîr Ebû Mansûr b. İrâk ise (ö. 427/1036) $x^3 + ax^2 = c$ tipinde bir üçüncü dereceden denklemi koni kesitleriyle (tekâtü'l-kutûlî'l-mahrûtiyye) çözmüştür. Yine Ömer Hayyâm'ın verdiği bilgilere göre bu ilim adamlarının yanı sıra Ebû'l-Cûd Muhammed b. Leys (ö. 440/1048) üçüncü dereceden, İbnü'l-Heysem de (ö. 431/1039) dördüncü dereceden bir denklemi koni kesitleri yardımıyla çözmüşlerdir (*Resâ'ilü'l-Hayyâm el-cebriyye*, s. 1-2, 90-91).

Kendi dönemine kadar yapılan çalışmaları derleyip toparlayan Ömer Hayyâm, telif ettiği cebire ait iki risâle ile İslâm medeniyetinde ilk defa üçüncü dereceden denklemleri sistematik bir şekilde incelemiş ve bunları on üç kısma ayırmıştır.

1. $x^3 + bx = c$
2. $x^3 + c = bx$
3. $c + bx = x^3$
4. $x^3 + ax^2 = c$
5. $x^3 + c = ax^2$
6. $c + ax^2 = x^3$
7. $x^3 + ax^2 + bx = c$
8. $x^3 + ax^2 + c = bx$
9. $x^3 + bx + c = ax^2$
10. $x^3 = ax^2 + bx + c$
11. $x^3 + ax^2 = bx + c$
12. $x^3 + bx = ax^2 + c$
13. $x^3 + c = ax^2 + bx$

Ömer Hayyâm bu denklemlerin her biri için geometrik ispat ve koni kesitlerine dayalı çözümler bulmuş ve bu çözümlerden yalnız pozitif olan kökü kabul etmiştir. Böylece bu önemli başarısı ile "el-mesâilü'l-mümtenia"nın çözümleri için bir yol açmış ve analitik geometrinin temellerini atmıştır. Ömer Hayyâm cebire getirdiği yeniliğin farkındadır ve bu denklemler için ortaya koyduğu ispatların geometrik olduğunu, sayısal ispatın mümkün görünmediğini belirtmektedir. Ancak, "Umulur ki bizden sonra gelenler bunu çözebilirler" ifadesiyle cebirin ilerlemeye açık bir ilim olduğuna ve o gün çözülemeyen meselelerin daha sonra çözülmesinin mümkün olabileceğine işaret etmiştir.

Ömer Hayyâm'dan yaklaşık bir asır sonra gelen Şerefeddin Muzaffer b. Muhammed et-Tûsî (ö. 610/1213 [?]), onun çizgisini takip ederek üçüncü dereceden denklemleri on üç kısma ayırır ve bunları, sekizi "en az bir pozitif köke sahip denklemler", beşi de "bazan çözümü imkânsız olan denklemler" olmak üzere iki grupta inceler. Tûsî, Ömer Hayyâm gibi pozitif kökü çözüm olarak alır ve ispatlarını aynı şekilde koni kesitleriyle verir; ancak bu ispat tarzını onun gibi çözümü bulmak için değil sayısal biçimde tesbit ettiği çözümü Hârizmî gibi resmetmek için kullanır. Tûsî'nin bu çözüm anlayışında, bugünkü matematikte mevcut olan varlık teorisinin (existence theorem) benzeri bir yorum görülmektedir. Aynı şekilde Tûsî, her denklem tipi için mümkün olan çözümleri tek tek araştırırken modern matematikte ilk önce Pierre de Fermat (ö. 1665) tarafından kullanılan "minima" ve "maxima" anlayışına benzer bir tavır sergilemiştir.

Bugünkü bilgilerin ışığında, Tûsî'den sonra İslâm ilim tarihinde üçüncü dereceden denklemlerle ilgili orijinal katkıların sona erdiği söylenebilir. Ancak bu konuda Giyâseddin Cemşid el-Kâşî'nin (ö. 832/1429) *Miftâhu'l-hisâb*'ında verdiği bilgiler oldukça ilginçtir (s. 413-414). Ona göre eğer a, x, x^2, x^3 gibi dört terim çeşitli şekillerde düzenlenirse yirmi beş denklem ortaya çıkar. Bunların ilk altısı meşhur "el-mesâilü's-sitte"dir; geriye kalan on dokuz denklemi ise İmâdüddin el-Kâşî'nin bildirdiğine göre Şerefeddin Mes'ûdî çözmüştür. Cemşid el-Kâşî'ye göre eğer a, x, x^2, x^3, x^4 gibi beş terim yine farklı şekillerde tertip edilirse doksan beş denklem elde edilir. Bunların yirmi beşi yukarıda zikredilenler-

dir; geriye kalanların ve beş terimden fazla olan denklemlerin çözümünü daha önceki matematikçiler verememişlerdir. Cemşid el-Kâşî, kendisinin ise Mes'ûdî'nin çözdüğü on dokuz denklemle yedi tane daha denklemin nasıl çözüldüğünü açıkladığını, bunlardan başka birçok denklemin çözümünü verdiğini ve ayrıca bu konuda ayrı bir kitap telif edeceğini belirtmektedir; ancak bununla ilgili günümüze herhangi bir eseri ulaşmamıştır. Cemşid el-Kâşî'nin bu ifadesi, çağdaşı İbn Haldûn'un açıklamalarını doğrulamaktadır. İbn Haldûn, "Bize ulaşan bilgilere göre Doğu matematik âlimlerinden bazıları altı türden daha fazla denklem kurmuş ve yirmiden çok denklem tesbit etmişlerdir; ayrıca her biri için yeterli örnekler vermiş ve geometrik ispatlarını yapmışlardır" (*el-İber*, II, 899) demektedir. Sâlih Zekî'nin verdiği bilgilere göre, yine aynı yüzyılda yaşamış ismi bilinmeyen bir matematikçi, 834 (1430) yılında telif ettiği *Ziyâdetü'l-mesâ'ilü'l-cedide 'ale's-sitte* adlı eserinde Cemşid el-Kâşî'nin cümlelerini hatırlatan ifadeler kullanmış ve a, x, x^2, x^3 dört terimlisinden yirmi beş çeşit denklem elde edileceğini belirtmiştir. Bu bilgiler, Tûsî'den sonraki İslâm cebirinde üçüncü ve daha üst dereceden denklemlerle uğraşıldığını göstermektedir. Son olarak Doğu İslâm dünyasında, Kâşî'den sonra *Hulâsatü'l-hisâb* adlı meşhur eserinde cebire özel bir yer ayıran, ancak herhangi bir yenilik getirmeyen Bahâeddin el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) adı anılmalıdır.

B) Batı İslâm Dünyasında Cebir. Cebir tarihinin Batı İslâm dünyasındaki durumu Doğu'dakinden pek farklı değildir. Bu alanda eser veren birçok matematikçinin varlığına rağmen sembolleştirme dışında konunun özüne bir yenilik getirilmemiştir.

Cebir konusunda İbnü'l-Yâsemîn (ö. 601/1204) yazdığı *el-Urcûzetü'l-Yâsemîniyye* adlı manzum eser daha sonra İbnü'l-Hâim, Kalasâdî ve Sibtu'l-Mardîni gibi ünlü matematikçiler tarafından şerh edilmiş, Batı ve Doğu İslâm dünyasında yaygın bir el kitabı olarak kullanılmıştır. Sibtu'l-Mardîni'nin şerhinde dikkati çeken nokta, mesâil-i sitteden müfredât denklemlerinin "Mağrib-Mısır" ve "Acem" adlarıyla iki ayrı tertipte verilmesidir (*el-Lem'atü'l-Mârdîniyye*, s. 31). Batı İslâm dünyasında, bundan başka Ebû Abdullâh İbn Bedr'in (VII./XIII. yüzyıl) *Kitâbü'l-İhtisârî'l-cebr ve'l-mukâbele* ve Ebû'l-

Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin (ö. 721/1321) *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı eserleri görülmektedir. Bu iki eserin yanında Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Kalasâdî'nin (ö. 891/1486) cebiri de ihtiva eden *Keşfü'l-esrâr 'an 'ilmi'l-ğubâr* adlı kitabı da zikre değer niteliktedir.

Batı İslâm dünyasının cebire yaptığı en önemli iki katkı, İslâm ilmiyle beraber İslâm cebirinin Avrupa'ya geçmesini sağlaması ve cebirsel sembollerini ilk defa kullanmasıdır.

C) Osmanlı Döneminde Cebir. Osmanlı cebiri üzerine henüz müstakil çalışmalar yapılmadığı için bu dönemdeki cebir tarihî gelişimini muhtevadan çok, önemli eserlerin ve müelliflerinin isimlerini vermek suretiyle sınırlı biçimde göstermek mümkün olmaktadır. Osmanlılar Selçuklu Türkleri vasıtasıyla klasik İslâm medeniyetinin bu konudaki birikimine sahip olmuşlar ve ilk dönemlerden itibaren telif eserler vermeye başlamışlardır.

Osmanlı ilminin öncülerinden Kadizâde-i Rûmî (ö. 835/1431 [?]), Semerkant'a gitmeden önce Bursa'da 784 (1382) yılında *Muhtasar fi'l-hisâb (er-Risâletü's-salâhiyye fi'l-kavâ'id li-hisâbiyye)* adlı eserini telif etmiş ve ikinci bölümünü cebir ve mukabeleyle ayırarak burada temel cebirsel ifadelerle mesâil-i sitteyi incelemiştir. Bu durum, daha Osmanlılar'ın ilk döneminde Anadolu'da böyle bir eserin telifini mümkün kılacak bilgi birikiminin mevcut olduğunu göstermektedir. Bu esere kısa bir süre sonra (786/1385) adı bilinmeyen bir müellif tarafından *Şerhu Muhtasar fi'l-hisâb* adıyla bir şerh yazılmış ve böylece Osmanlı ilminin Fâtih Sultan Mehmed öncesine rastlayan bu teşekkül döneminde telif edilen genel hisâb kitapları içinde cebir özel olarak ele alınmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed ile başlayan Osmanlı ilminin yükseliş döneminde Semerkant'tan İstanbul'a giden Kadizâde'nin öğrencileri Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Fethullah eş-Şirvânî (ö. 891/1486) ile beraber matematik sahasında bir canlanma görülür. Bu birikim üzerinde Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) *Fethu'l-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'* adıyla İbnü'l-Hâim'in cebire dair eserini şerhetmiş ve bu telif hareketi Mîrim Çelebi (ö. 931/1524), Abdülalî el-Bircendî (ö. 934/1527-28 [?]), Hayreddin Halîl b. İbrâhim ve

Mehmed Edirnevî tarafından devam ettirilmiştir. Daha sonra Abdülazîz b. Abdülvâcîd el-Miknâsî (ö. 964/1557) *Nüzhetu'l-elbâb ve zübdetu't-telhîş li'l-hisâb* adlı eserinde cebire özel bir bölüm ayırmış, Matrakçı Nasuh (ö. 971/1564 [?]) Türkçe kaleme aldığı *Umdetü'l-hisâb* adlı kitabının dördüncü bölümünü cebire tahsis etmiş ve Abdülmâcîd es-Sumuî (X./XVI. yüzyıl) *er-Risâletü'n-nâfi'a fi'l-hisâb ve'l-cebr ve'l-hendese* adında bir eser yazmıştır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru büyük astronom-matematikçi Takiyyüddin er-Râsîd (ö. 993/1585), *Kitâbü'n-Nisebi'l-müteşâkile fi'l-cebr ve'l-mukâbele* adıyla bir kitap telif etmiştir. Aynı dönemde Dâvûd-i Antâkî de (ö. 1008/1599) *Risâletü'l-muhtasar fi'l-cebr ve'l-mukâbele* adlı eserini yazmıştır. Bu yıllarda ortaya konan en önemli matematik-cebir kitabı, Ali b. Velî Hamza el-Mağribî'nin 999 (1590) yılında Türkçe olarak telif ettiği *Tuhfetü'l-a'dâd li-zevî'r-rüşd ve's-sedâd* isimli eserdir. Farklı bir terkim usulünün (yük usulü) kullanıldığı eserin üçüncü makalesinde "erbaa mütenâsibe" ve "hisâbü'l-hataeyn" yöntemleri incelendikten sonra üçüncü bölümde cebir ve mukabele ele alınmıştır. Mağribî bu bölümde denklemler konusunda yenilik getirmemesine rağmen meseleyi bütün ayrıntıları ile incelemiş ve oran (tenasüp) bahsinde bir aritmetik dizi ile bir geometrik dizi arasında ilişki kurarak logaritmaya oldukça yaklaşmıştır. Dördüncü makalede ise birçok problemi cebir ve mukabele yoluyla çözmüştür. Sâlih Zekî'nin ifadesine göre bu eserin cebir açısından taşıdığı diğer bir önemli özellik de Kalasâdî'den daha gelişmiş biçimde cebirsel notasyon ve sembol kullanmasıdır. Bu durum, XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı cebirinde notasyon ve sembollerin kullanıldığını açıkça göstermektedir.

Osmanlı cebirinin XVI. yüzyılın sonlarına doğru bulunduğu seviye ve ortaya koyduğu cebir anlayışı, şüphesiz en iyi şekilde Taşköprizâde'nin *Miftâhü's-sa'âde* adlı eserinden takip edilebilir. Taşköprizâde, cebir ve mukabele tanımlamalarından sonra muhtasar kitap olarak İbn Fellûs el-Mardîni'nin *Nişâbü'l-cebr* ve İbn Mahallî el-Mevsilî'nin *el-Müfîd*'ini verir. Orta tipte (mutavassit) eser olarak Muzaffer et-Tüsî'nin üçüncü dereceden denklemleri ele alan *Kitâbü'z-Zafer*'ini zikretmesi ise oldukça ilginçtir. Geniş kitap (mebsût) olarak da İbn Mahallî'nin

nin *Câmi'u'l-uşûl*'ü ile Ebû Sücâ' b. Eslem'in *el-Kâmil*'ini kaydeder. Muhtemelen bu tasnifte, eserlerin ihtiva ettiği bilgilerin mahiyetinden çok hacimleri göz önüne alınmıştır. Taşköprizâde'nin ifadelerinde dikkati çeken diğer bir nokta, İslâm cebirinde aritmetiksel cebir ile geometrik cebir ekollerinin varlığını bilmesidir. Nitekim, "Semev'el cebir meselelerini aritmetikle, Hayyâm ise geometri ile ispat etmiştir" demektedir (*Miftâhu's-sa'âde*, I, 391). Daha sonra Batı İslâm âleminin ünlü matematikçisi İbnü'l-Yâsemîn'in *Urcûze*'sinin ve şerhinin önemini ifade eden Taşköprizâde, arkasından da daha faydalı bilgi için Cemşîd el-Kâşî'nin *Miftâhu'l-hisâb*'ında üçüncü dereceden denklemlerle ilgili bilgi verirken zikrettiği Şerefeddin Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Mes'ûdî'nin risâlesini kaydeder. Bu bilgiler, XVI. yüzyıl Osmanlı cebirinin daha önceki klasik İslâm kültürünün bütün cebir bilgisini kapsadığını, ayrıca Osmanlı ilim adamlarının ve matematik okuyan öğrencilerin takip ettikleri temel kitapların klasik İslâm cebirinin ulaştığı seviye ile orantılı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

XVII. yüzyıl Osmanlı matematiğinde cebirle ilgili telif hareketleri devam etmiş, özellikle medreselerde temel ders kitabı olarak okutulan Bahâeddin el-Âmilî'nin bu ilim dalına özel bir yer ayıran *Hulâsatü'l-hisâb'ı (el-Bahâ'iyye)*, Hasan es-Suhranî, Tekfurdâğî Mustafa Efendi, Ramazan b. Ebû Hüreyre b. Cezerî, Ömer b. Ahmed el-Mâî el-Cilî gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir. Bu şerhlerin yüzlerce nüshasının mevcudiyeti, XVII. yüzyıl Osmanlı matematik ve cebirinde, klasik ilim paradigması çerçevesinde de olsa, yoğun bir telif hareketi bulunduğunu göstermektedir.

XVIII. yüzyılda *el-Bahâ'iyye* geleneğine bağlı cebir anlayışı devam etmiş, Muhammed b. Ahmed b. Hasan el-Gazî ve Maraşlı Abdürrahim b. Ebû Bekir gibi matematikçiler tarafından bu eser yeniden şerhedilmiştir. Ayrıca yeni yazılan genel hisâb kitapları içinde klasik İslâm cebiriyle ilgili bilgiler daima muhafaza edilmiştir.

Osmanlı klasik ilminden Batı ilmine geçiş çizgisinde yer alan ve modern matematik konularından logaritma hakkında eseri bulunan Gelenbevi İsmâil Efendi (ö. 1205/1791) Osmanlı dünyasında klasik İslâm cebirinin son ünlü temsilcisi sayılabilir. Bir yenilik getirmemekle

birlikte Türkçe telif ettiği *Hisâbü'l-kûsûr* adlı eserin dördüncü bölümünde klasik geleneğe bağlı cebir bilgisini sunmuş ve mesâil-i sitte'yi incelemiştir. Dikkati çeken nokta Gelenbevi'nin, Cemşid el-Kâşî'nin *Miftâhu'l-hisâb*'ında mesâil-i sitte dışındaki denklemler hakkında yazacağını vaad ettiği risâleyi bulamadığı için üçüncü ve daha üst dereceden denklemlerden bahsedemediğini söylemesidir. Bu durum, o dönem (XVIII-XIX. yüzyıl) âlimlerinin muhtemelen Ömer Hayyâm ve Şerefeddin et-Tûsî'nin bu konulardaki çalışmalarından haberdar olunmadıklarını göstermektedir. Gelenbevi, altı denklem için geometrik ispat dahi vermemiş, eserinin son bölümünde ise cebir ve mukabele ile çözdüğü bazı problemleri zikretmiştir (Sâlih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, II, 294-301).

İslâm Cebirinde Notasyon ve Sembol. Hârizmî'den itibaren İslâm cebirinin lafzî cebir olduğu bilinmektedir. Buna rağmen bazı lafzî semboller, başka bir deyişle kısaltmalar, meselâ toplama için ω veya ω , çıkarma için ω , çarpma için ω , bölme için ω ve oran (nisbet) için ω kullanılmıştır. İslâm cebirinde notasyon ve sembol konusundaki tartışmalar, Woepcke'nin 1854 yılında Kalasâdî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eserini incelemesiyle başlamış ve Woepcke bu eserde görülen sembollerle İbn Haldûn'un *Muqaddime*'sindeki bazı ifadelerden hareket ederek İslâm cebirinde notasyon ve sembol kullanımının en erken XIII. yüzyılda başladığını belirtmiştir. Ancak Sâlih Zeki, kitaplarda yer almamasına rağmen cebir öğretiminde notasyon ve sembollerin Hârizmî'den itibaren kullanılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Bu sistemin kitaplarda mevcut olmamasını ise Arap dilinin yapısına ve "al" takısının özel durumundan kaynaklanan "bir metnin içine özel işaretler sokulması güçlüğü"ne bağlar; ayrıca bu noktanın kendisinden 100 yıl önce Gelenbevi İsmâil Efendi tarafından tesbit edildiğini zikreder. Sâlih Zeki bu teze delil olarak da İslâm matematiği ve cebirinde notasyon ve sembollerle yapılan işlemlerin metnin içinde değil daima hâmişlerde bulunmasını göstermektedir.

Son zamanlarda A. Selim Saïdân, Kalasâdî'den çok önce İbn Kunfûz el-Cezâirî'nin (ö. 810/1407), İbnü'l-Bennâ'nın *Kitâbü't-Telhîş fi'l-hisâb* adlı eserine yazdığı *Haftû'n-nikâb 'an vechi'l-'amel bi'l-hisâb* adlı şerhinde ilk cebir notasyon ve sembollerini kullandığını ve İb-

nü'l-Bennâ'nın aynı eserine başka bir şerh yazan Ya'kûb b. Eyyûb b. Abdülvâhid'in de aynı notasyon ve sembollerini takip ettiğini göstermiştir. Bu semboller,

x için ω 'in ilk harfi ω veya ω ;

x^2 için ω 'in ilk harfi ω ;

x^3 için ω 'in ilk harfi ω ;

x^4 için ω 'in ilk harfleri ω ;

= için ω 'nün son harfi ω 'dir. Daha sonra Kalasâdî bu sembollerini biraz değiştirmiş ve

x için sadece ω 'in ilk harfi ω ;

- için ω veya ω ;

ω için ω 'in ilk harfi ω ;

: için ise ω şekillerini kullanıp diğer işaretleri aynen benimsemiştir. Ancak bu notasyon ve sembol sisteminde x^4 'ten büyük kuvvetler, $\frac{1}{x}$, $\frac{1}{x^2}$, ... gibi ters değerler; (+), (x) ve bölme işaretleri ile diğer bazı işaretler eksikti.

Sâlih Zeki, 1888'de elde ettiği, Osmanlı matematikçisi Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî tarafından 999'da (1590) yazılan *Tuhfetü'l-a'dâd li-zevî'r-rüşd ve's-sedâd* adlı eserle 834 (1430) yılında yazılmış *Ziyâdetü'l-mesâ'il-i cedide 'ale's-sitte* isimli yazarı bilinmeyen bir cebir kitabında notasyon ve sembollerin geliştirildiğini ve böylece İslâm cebirindeki bu notasyon ve sembol sisteminin Osmanlı döneminde en olgun halini aldığı ortaya koymuştur. Bu sisteme göre,

1. Bilinmeyen ve kuvvetleri Arapça isimlerinin ilk harfleriyle gösterilmekte ve bu harfler katsayıları ile birlikte yazılmaktaydı:

1° kuvvet $x = \omega$ 'in ilk harfi,

2° kuvvet $x^2 = \omega$ 'in ilk harfi,

3° kuvvet $x^3 = \omega$ veya ω 'in ilk harfi,

4° kuvvet $x^4 = \omega$ 'in ilk harfleri,

5° kuvvet $x^5 = \omega$ veya ω 'in ilk harfleri,

6° kuvvet $x^6 = \omega$ veya ω 'in ilk harfleri,

7° kuvvet $x^7 = \omega$ veya ω 'in ilk harfleri,

8° kuvvet $x^8 = \omega$ veya ω 'in ilk harfleri,

9° kuvvet $x^9 = \omega$ veya ω 'in ilk harfleri.

2. Ters değerler için aynı notasyon tatbik edilmekte, yalnız $\omega =$ parça tabiri için kullanılan ω kelimesinin ilk harfi

ω ön tarafa konulmaktaydı. Bilinmeyen cüzü ($\frac{1}{x}$), ω 'in ilk harfleri; karenin cüzü ($\frac{1}{x^2}$), ω 'in ilk harfleri ve küpün cüzü de ($\frac{1}{x^3}$), ω veya ω 'in ilk harfleriyle gösteriliyordu.

3. Bir denklemde bilinen miktarlar, ω kelimesinin ilk harfi ω 'in ω şekliyle belirtilir ve bu sembol sayıların üst tarafına yazılırdı; meselâ $\omega = 42$ demektir.

4. Toplama (+) için ω veya ω işaretlerinden biri kullanılmaktaydı. Bu işaret toplananın gramatik özelliğini tamamen kaldırıyor ve ona basit bir cebirsel sembol anlamı veriyordu; ayrıca ω ve ω da toplama işleminin bazı durumlarında kullanılırdı.

5. Çıkarma (−) için işlemin durumu na göre ω veya ω ;

6. Çarpma (x) için ω edatı;

7. Bölme (÷) işlemi için ω edatı;

8. Karekök ($\sqrt{\quad}$) için ω kelimesinin ilk harfi ω , köpkök ($\sqrt{\quad}$) için ω 'in ilk harfleri ω ve dördüncü dereceden kök ($\sqrt[4]{\quad}$) için ω 'in ilk harfleri ω kullanılıyordu.

9. Oran ifadesi ise ω işaretiyle gösterilir, eğer oranda "bilinmeyen" varsa ω kelimesinin ilk harfi ω ile değil cebirde ona eş anlamlı olan ω kelimesinin ilk harfiyle belirtilirdi.

10. İki cebirsel ifadenin eşitliği, bunlar arasına yerleştirilen ω kelimesinin son harfi ω ile gösterilirdi. Ancak denklemin son halinde önce negatif terimler yazılır ve bunlar ω ile birbirinden ayrılırdı.

11. Cebirsel işlemlerin birbirine karışmaması için satırlar arasına düz çizgi çekilirdi.

Bütün bunlar İslâm cebirinin notasyon ve sembol konusunda ne derece yol aldığını ve XVI. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı âlimlerince en olgun hale getirildiğini gösterir. Ancak bu durum bütün cebir eserlerinde görülmez. Sâlih Zeki'ye göre bunun sebebi, özellikle müellif nüshalarında mevcut olan bu sistemin müstensihler tarafından anlaşılamayarak eser istinsah edilirken atılmasıdır (JA [1898], s. 35-52).

D) Avrupa'ya Tesiri. XI. yüzyılda İslâm dünyasından Avrupa'ya tercümelerin başlaması ile Hârizmî'nin *Kitâbü'l-Hisâb el-Hindî* adlı eseri *Algoritmus de numero indorum*, *Kitâbü'l-Muhtasar fi hisâbi'l-cebr ve'l-mukabele*'sinin birinci bölümü de 1145'te *Liber algebrae et*

almucabala adıyla Chesterli Robert tarafından Latince'ye çevrildi; bir süre sonra da ikinci eserin birinci bölümünün tercümesi Cremonalı Gerard (ö. 1187) tarafından *De Jebra et al-Mucābala* adıyla tekrar yapıldı. Bu tercümelerin arkasından Hârizmî'nin ismi, **algorithm**a şeklinde önemli bir matematik yöntemini tanımlamak için kullanılmaya başlandı; aynı kelime İspanyolca'da **guarismoya** dönüşerek rakam ve sayılara delâlet eder hale geldi. Benzer biçimde el-cebr ve'l-mukābele kelimeleri de yaygın olarak kullanıldı. Pızalı Leonardo *Libera abaci* (1202) adlı eserinde **algebra** ve **mucabala** terimlerinin yanı sıra Latince tercümelerini vermeyi de ihmal etmedi (restaurato et opposito). H. Suter'e göre algebra kelimesini tek başına kullanan ilk Avrupalı matematikçi Floransalı Canacci'dir (XIV. yüzyıl). Canacci aynı zamanda kelimelerin Gaber'den (Câbir) türediğini de söylemiş, fakat bununla meşhur kimyacı Câbir'i mi, yoksa aynı ismi taşıyan Endülüslü astronomu mu kastettiğini açıklamamıştır. **Almucabala** kelimesi en son Gosselin (ö. 1577) tarafından kullanılmış, Michael Stifel ise *Arithmetica integra* adlı eserinde **regula gebri** tabirine yer vermiştir. Bunların yanı sıra İslâm cebirinde kullanılan diğer temel tabirler de Latince'ye tercüme edilmeye başlanmış ve meselâ dirhem **dragma**, cezr **radix**, şey **res**, mal **census** kelimeleriyle karşılanmıştır. Ayrıca cebir için Latince'de **ars magna** veya **ars rei et census**, İtalyanca'da **arte maggiore** veya **arte** (regola) **della cosa** ve Almanca'da ise **regel coss** yahut **die coss** gibi farklı isimler de kullanılmıştır (*EP*² [İng.], II, 361; *DMİ*, VI, 275).

Hârizmî'nin Avrupa'ya yaptığı etki çok büyük olmuş ve Latince'ye çevrilen iki eseri, hesap ve cebir konusundaki ilk dönem teliflerine esas teşkil etmiştir. XVI. yüzyılda, yani Hârizmî'nin kitabını kaleme almasından 700 yıl sonra bile İtalyan bilim adamı Cardano *Ars Magna* adlı eserinde hâlâ Hârizmî'yi esas alıyordu ve onu insanlığın o döneme kadar yetiştirdiği en büyük on iki dâhiden biri olarak kabul ediyordu (Âdil Enbübâ, s. 1).

Hârizmî'nin Cremonalı Gerard tercümesi, G. Libri tarafından *Histoire des sciences mathématiques*'in içinde (Paris 1838, s. 253-297), Chesterli Robert'inki ise L. C. Karpinski tarafından New York'ta müstakil olarak yayımlanmıştır (1915). Bunlardan başka F. Rosen de eserin ori-

jinal Arapça metnini İngilizce tercümesiy-le birlikte neşretmiştir (London 1831).

Avrupa cebirine etki eden ikinci isim Ebû Kâmil eş-Şücâ' b. Eslem'dir. *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele* adlı eserinin tamamı İbrânice'ye (nşr. M. Levey, *The Algebra of Abu Kamil. Kitab fi al-Jabr wa'l-muqabala in a Commentary by Mordecai Finzi*; London 1966) ve ayrıca ilk iki bölümü ile üçüncü bölümünün başı Latince'ye çevrilmiştir. Leonardo Fibonacci ise (ö. 1240 [?]) *Liber abaci* ve *Practica geometriae* adlı eserlerinde Ebû Kâmil'den pek çok alıntı yapmıştır.

İslâm cebiri XIX. yüzyıl içerisinde Avrupa'da türlü açılardan incelenmiş ve Hârizmî ile Ebû Kâmil'in yanı sıra Kerecî, Kalasâdî ve Bahâeddin Âmilî'nin eserleri çeşitli Batı dillerine çevrilmiştir. XX. yüzyılda ise Semev'el, İbnü'l-Heysem, Ömer Hayyâm, Şerefeddin et-Tûsî ve diğer İslâm cebircileri hakkında pek çok araştırma yapılmış ve bunların eserleri yine çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Bugün matematik tarihçileri, Avrupa'da gelişen modern cebirin temel cebirsel işlemler, denklemler teorisi, cebir-geometri ilişkisi ve cebirsel semboller gibi temel konularda İslâm cebirine olan borcunu kabul etmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, "cbr", "kbl" md.leri; *Sinâ'atü'l-cebr li-Diyofentes* (trc. Kustâ b. Lûkâ, nşr. Rüşdî Râşid), Paris 1974, s. 7-21; Hârizmî, *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele* (nşr. Ali Mustafa Meşrefe — Muhammed Mersâ Ahmed), Kahire 1939, s. 15-16; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm*, Beyrut, ts., s. 116-117; Ebû Kâmil eş-Şücâ' b. Eslem, *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele*, Kara Mustafa Paşa Ktp., nr. 379, vr. 2^a; a.mlf., *Kitâbü Tarâ'ifi'l-hisâb* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *Târîhu 'ilmi'l-cebr fi'l-âlemi'l-'Arabî* içinde), Küveyt 1986, I, 67-80; a.mlf., *The Book of Algebra, Kitâb al-Jabr wa'l-muqābala* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, XXIV, Jan P. Hogendijk'in önsözü; Kerecî, *Kitâbü'l-Fahri* (*Târîhu 'ilmi'l-cebr* içinde), I, 132-141, 145-170; a.mlf., *'İle'l-Hisâbi'l-cebr ve'l-mukābele ve'l-burhânî 'aleyh* (a.e. içinde), I, 354-369; a.mlf., *el-Kâfi fi'l-hisâb* (nşr. Sâmî Şelhûb), Halep 1986, s. 169-176; Semev'el b. Yahyâ el-Mağribî, *el-Bâhir fi'l-cebr* (nşr. Salâh Ahmed — Rüşdî Râşid), Şam 1972, s. 73, 227-251; *Resâ'ilü'l-Hayyâm el-Cebriyye* (nşr. Rüşdî Râşid — Ahmed Cebbâr), Halep 1981, s. 1-3, 6, 90-91; İbn Bedr, *Kitâbü'l-İhtisârî'l-Cebr ve'l-mukābele* (*Târîhu 'ilmi'l-cebr* içinde), II, 431; İbnü'l-Bennâ, *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele* (a.e. içinde), II, 542-555; Cemşid el-Kâşî, *Miftâhu'l-hisâb* (nşr. Nâdir en-Nablusî), Şam 1977, s. 392-393, 412-414, 415-417; İbn Haldûn, *el-İber*, Beyrut 1983, II, 898-899; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 391-392; İbn Gâzî el-Miknâsî, *Buğyetü'l-tullâb fi şerhi Münyeti'l-hisâb* (nşr. Muhammed Süveysî), Halep 1983, s. 227-

228, 235-236; Sibtü'l-Mardîni, *el-Lem'atü'l-Mârdiniyye fi şerhi'l-Yâseminiyye* (nşr. Muhammed Süveysî), Küveyt 1983, s. 26, 31; *Keşfü'z-zunûn*, I, 578-579; II, 1407-1408; Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm* (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Şam 1978, II, 205-207; Sâlih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, İstanbul 1329, II, 246-301; a.mlf., "Notation Algébrique Chez les Orientaux", *JA* (1898), s. 35-52, seri (9), 11; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 19, 47-49, 96-99, 104, 203-204; Brockelmann, *GAL*, I-V; Âdil Enbübâ, *İhyâ'ü'l-cebr*, Beyrut 1955, s. 1-3, 16-17; Hamit Dilgan, *Muhammed İbn Musâ al-Harezmi*, İstanbul 1957, s. 9-10, 11-19; Kadri Hâfiz Tükân, *Türâşü'l-'Arabî'l-ilmî fi'r-riyâziyyât ve'l-felek*, Nablus 1963, s. 61-67; a.mlf., *el-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, Nablus, ts., s. 55-59; Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford 1965, I, 373-415; II, 440-517; Sezgin, *GAS*, V, 228-242, 277-281, 321-329; D. J. Struik, *A Source Books in Mathematics 1200-1800*, Cambridge 1969, s. 55-60; Otto Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, New York 1970, s. 29-49, 71-82; Ahmed Selîm Saîdân, *Târîhu 'ilmi'l-hisâbi'l-'Arabî*, I: *Hisâbü'l-yed*, Amman 1971, s. 48; a.mlf., *Târîhu 'ilmi'l-cebr fi'l-âlemi'l-'Arabî*, Küveyt 1986, I, 31-45, 58-59, 373-390; II, 409-412, 431, 502-503, 611-613; Celâl Saraç, *İyonya Pozitif Bilimi*, İzmir 1971, s. 62-63, 81-86; Sarton, *Introduction*, c. I; H. Eves, *An Introduction to the History of Mathematics*, New York 1976, s. 190-191; *DSB*, I-XVI; Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara 1982, s. 42-46, 205-246; a.mlf., *Abdülhamîd İbn Türk'ün Katışı Denklemelerde Mantıki Zaruretlere Adli Yazısı ve Zamanın Cebri*, Ankara 1985, s. 6, 28, 67; B. L. van der Waerden, *A History of Algebra*, Zürich 1985, s. 3-15, 24-31; David M. Burton, *The History of Mathematic*, New York 1985, s. 182-185; Rüşdî Râşid, *Târîhu'r-riyâziyyâtü'l-'Arabîyye beyne'l-cebr ve'l-hisâb* (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989, s. 19-47, 74-101, 173-231; a.mlf., "Islam and the Flowering of the Exact Sciences", *İslâm, Philosophy and Science* içinde (nşr. Unesco), Paris 1981, s. 135-152; Hikmet Necîb Abdurrahman, *Dirâsât fi târîhi'l-ülûm 'inde'l-'Arab*, Bağdad, ts., s. 113-135; "The Origin and Development of the Quadratic Equation in Babylonian, Greek and Early Arabic Algebra", *Osiris*, III, Bruges, s. 515-516; S. Gandz, "Studies in Babylonian Mathematics I, Indeterminate Analysis in Babylonian Mathematics", a.e., VIII, 12-40; a.mlf., "The Sources of al-Khwarizmi's-Algebra", a.e., I, 273-275; George A. Saliba, "The Meaning of al-Jabr wa'l-Muqābala", *Centaurus*, sy. 17 (1973), s. 189-204; Calal S. A. Shawki, "Formulation and Development of Algebra by Muslim Scholars", *IS*, XXIII/4 (1984), s. 337-351; J. Hoyrup, "al-Khawarizmi, Ibn Turk and Liber Mensuration on the Origins of Islamic Algebra", *Erdem*, II, Ankara 1986, s. 445-526; Jan P. Hogendijk, "Sharaf al-Din on the Number of Positive Roots of Cubic Equations", *Historia Mathematica*, sy. 16 (1989), s. 69-81; W. Hartner, "al-Djabr wa'l-mukābala", *EP*² (İng.), II, 360-362; H. Suter, "el-Cebr", *DMİ*, VI, 274-276.



İHSAN FAZLIOĞLU

CEBR

(الجبر)

Kulların bütün fiillerini
ilâhî irade ve kudretin
zorlayıcı tesiriyle yaptıklarını
ifade eden kavram
(bk. CEBRÎYYE).

el-CEBR ve'l-MUKÂBELE

(bk. CEBİR).

CEBRÂİL

(جبرائيل)

İlâhî emirleri
meleklerle ve peygamberlere
ulaştıran vahiy meleği.

Yahudi ve hristiyan kaynaklarında Gabriel şeklinde geçer. "Güçlü insan" anlamındaki **geber** ile "Tanrı" mânasındaki **el** kelimelerinden oluşan Gabriel'in Keldânî veya Süryânî menşeli olduğu kabul edilir. Kelime Yunanca ve Latince'ye de aynı şekilde geçmiştir.

Cebrâil Yahudilik ve Hristiyanlık'ta büyük meleklerden olup Kitâb-ı Mukaddes'te ismi geçen üç melekten biridir. Adından ilk defa Daniel kitabında (8/15-26, 9/21-27) söz edilir. Ahd-i Atık'te ve apokriflerde verilen bilgilere göre Cebrâil altı meleklerle birlikte Tanrı'nın huzurunda sol tarafta durur, azizlerin duasını O'na iletir, cennete nezaret eder; birinci semanın hâkimidir; en önemli şefaattçidir. Kötüleri yok eder, şeytanları ateş fırınına atar ve tabii güçleri yönetir (Tobit, 12/15; Enoch, 9/1, 9-10, 20/7, 40/1-9, 54/6; Hezekiel, 9/3, 10/2). Yahudilik'te Cebrâil, Tanrı'nın buyruklarını yaratıklara bildirip elçilik görevi yapan bir melektir, aynı zamanda adalet ilkesidir. Hz. Yûsuf'u kardeşlerine götürmüş, Hz. Ya'kûb'la gürüş tutmuş, Mikâil ile birlikte Hz. Mûsâ'nın defnedilişine katılmıştır (İDB, II, 333; Davidson, s. 119).

Ahd-i Cedid'de ise Cebrâil'den iki defa söz edilir. Bunlardan birinde Hz. Zeke-riyyâ'ya görünerek ona "Tanrı'nın önünde duran Cebrâil" olduğunu söylediği ve Hz. Yahyâ'nın doğacağını haber verdiği, diğerinde Hz. Meryem'e görünerek ona Hz. İsa'yı müjdelediği anlatılır (Luka, 1/11-20, 26-38). Hristiyanlığa göre de Cebrâil, peygamberlere insan şeklinde görünerek Tanrı'dan vahiy getiren büyük bir melektir (Ahmed Abdülvehhâb, s. 38-48).

İslâm dininde Cebrâil Hz. Peygamber'e ilâhî emirleri bildiren vahiy meleğidir ve dört büyük melekten biridir. Arapça'da vahiy meleği değişik kelimelerle ifade edilmekle birlikte en meşhurları Cebrâil, Cebreîl, Cibrîl, Cibrîn ve Cibrîl'dir. Müslüman dâimîlerin çoğu, muhtemelen hadis mecmualarındaki bazı rivayetlere (*Müsned*, V, 15-16; Buhârî, "Tefsîr", 2/6, 16/1) dayanarak Cebrâil'in, "Allah'ın kulu" anlamına gelen İbrânîce asıllı bir kelime olduğunu kabul ederken bazıları da "Allah'ın gücü" demek olan Arapça **ceberûtullah** tamlamasından geldiğini ileri sürmüşlerdir. Cebrâil'in "kuvvat" mânasına gelen **cebr** ile alâkası dikkate alınarak bu anlamı da kapsadığı düşünülebilir.

Cebrâil Kur'an-ı Kerîm'de Cibrîl, Rûh, hulkudûs, Rûhulemîn, Rûh ve Resul şeklinde beş değişik isimle ifade edilir. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre Cebrâil karşı konulamayan müthiş bir güce, üstün bir aklı ve kesin bilgilere sahiptir; "arşın sahibi" nezdinde çok itibarlıdır ve meleklerin kendisine mutlaka itaat ettiği şerefli bir elçidir (en-Necm 53/5-6; et-Tekvîr 81/19-21). Hz. Meryem'e normal bir insan şeklinde görünerek rabbinin elçisi olduğunu ve ona temiz bir erkek çocuğu bağışlamak için geldiğini söylemiş (Meryem 19/17-19), Hz. İsa doğduktan sonra Allah'ın emriyle ona destek olmuş, Hz. Peygamber'e Kur'an-ı Kerîm'i vahyedip öğretmiştir. Hz. Peygamber onu bir kere "açık ufuk"ta, bir kere de "sidretü'l-müntehâ"da aslî hüviyetiyle görmüştür. İnkârcılara karşı Hz. Peygamber'in dostu, müminlerin destekleyicisidir. Kadir gecesinde meleklerle birlikte yeryüzüne iner, âhirette insanlar hesaba çekilirken mahşerde saf saf dizilen meleklerin yanında bulunur (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, s. 163, 326).

Cebrâil hadislerde Hz. Peygamber'e vahiy getiren, Kur'an'ı öğreten ve değişik konularda hükümler bildiren, Resûl-i Ekrem'e, hatta bazan ashâba insan şeklinde görünen bir melek olarak sık sık anılır. İlgili hadislere göre Cebrâil dünyada ve âhirette Allah ile kulları arasında elçidir; hem meleklerle hem peygamberlere ilâhî emirleri tebliğ eder, bu sebeple de Allah'la vasıtasız konuşur (*Müsned*, II, 267; III, 230; Buhârî, "Tevhîd", 33). İlk defa Hira dağında, bütün ufku kaplamış ve bir taht üzerinde oturmuş halde Hz. Peygamber'e gelip aslî sûretinde görünmüş, onu kuvvetle sıkarak okumasını istemiş, böylece ilk vahiy

getirmiştir (Buhârî, "Ta'bir", 1, "Bed'ü'l-halk", 7; Müslim, "İmân", 257, 258). Mi-rac'dan önce Hz. Peygamber'in kalbini "hikmet"le doldurmuş, bu sayede Peygamber'in cismi ruh gibi hafiflemiş ve bu mucizevî yolculukta ona aslî sûretinde ikinci defa görünmüş, melekût âlemi hakkında bilgiler vermiştir (*Müsned*, I, 257; Buhârî, "Şalât", 1; "Bed'ü'l-halk", 6).

Hadislerde Cebrâil'in zaman zaman güzel bir insan şeklinde, birkaç defa da Dihye b. Halîfe adlı sahâbînin sûretinde Hz. Peygamber'e gelerek onu abdest, namaz, kurban, hac gibi ibadetlerin mahiyeti ve uygulama şekilleri hakkında eğittiği, itikadî, fikhî ve ahlâkî konularda açıklamalarda bulunduğu, ashtapan bazılarının da bunların bir kısmına şahit olduğu rivayet edilir (*Müsned*, II, 325; IV, 129, 161; Müslim, "Mesâcid", 166, 167). Hatta Medine'de Hz. Peygamber'in huzurunda otururken görüldüğü yer, daha sonra "makâm-ı Cibrîl" diye anılmıştır. Cebrâil özellikle ramazan aylarında her gece Resûlullah'a gelerek nâzil olan âyetleri baştan sona kadar onun ağzından dinlerdi. Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl bu işi iki defa tekrarlamıştır (*Müsned*, I, 288, 325; Buhârî, "Şavm", 7). Yine hadislerde belirtildiğine göre Cebrâil, yahudilerin sorularına cevap vermede, inkârcılara karşı gerçek bir peygamber olduğunu ispatlamak için mucizeler göstermede Hz. Peygamber'e yardımcı olmuş (*Müsned*, III, 108, 113), insan şekline girip müslümanlarla birlikte bazı savaşlara katılmış, kâfirleri hicveden şair Hassân b. Sâbit'e şiirlerinde ilham vermiştir (*Müsned*, IV, 286; VI, 56; Buhârî, "Meğâzî", 17; Müslim, "Fezâ'il", 46, 47). Hz. Peygamber, Cebrâil'in Allah nezdindeki üstün mertebesini dikkate alarak dualarında "Cibrîl'in rabbi" ifadesini kullanmış ve bir anlamda onunla tevessülde bulunmuştur (*Müsned*, VI, 61, 156; Nesâî, "Sehv", 88). İslâmî gelenekte Cebrâil'in adı anılınca ona salâtü selâm getirmek dinî terbiyenin bir gereği sayılmıştır.

Tefsir, hadis şerhi, siyer, tasavvuf, tarih, kelâm, felsefe kitapları vb. İslâmî kaynaklarda Cebrâil'in isimleri, nitelikleri, görevleri, insan şeklinde görünüşü ve üstünlüğü gibi konularda geniş bir literatür oluşmuştur. Bu kaynaklarda Cebrâil Kur'an-ı Kerîm'deki isimleri yanında Rûhullah, Hâdimullah, er-Rûh'ül-a'zam, el-Aklü'l-ekrem, en-Nâmûsü'l-ekber, el-Aklü'l-fa'âl, Vâhibü's-suver, Hâzinü'l-kuds, Tâvûsü'l-melâike gibi

unvanlarla da anılır. Aynı kaynaklarda ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'deki isimlerinin mâ-naları açıklanmıştır. Buna göre o, karşısında durulmayacak üstün güce ve zaruri bilgilere sahip olduğu için Cibrîl, saygı duyulması gereken üstün bir mevkide bulunduğu veya dinî hayatın gerçekleşmesinde önemli rol oynadığı yahut latif olduğu için Rûh, ilâhî buyrukları tahrif etmeden Hz. Peygamber'e ulaştırdığı için Rûhulmîn, insanların mânevî açıdan temizlenmesini sağlayan vahyi getirdiği veya hiç günah işlemeyen tertemiz bir kul olduğu için Rûhulkudûs diye nitelendirilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, s. 411; Fahreddin er-Râzî, XXIV, 166; Âlûsî, I, 317; Elmalılı, I, 432).

İslâmî kaynaklara göre Cebrâil, arşı taşıyan ve "mukarrebîn" adı verilen meleklerdendir. Emrinde arşın çevresinde bulunan meleklerden bir ordu vardır. Mükemmel bilgilere ve tasavvur edilemeyecek derecede üstün güce sahiptir. Nurdan yaratılmış olup görünüşü son derece güzeldir. Mânevî bir varlık olmasına rağmen Cebrâil'i cismanî varlık şeklinde tasvir eden bir kült oluşmuştur. Buna göre onun yüzü beyaz, saçları mercan gibidir. İnci ve yâkutlarla süslenmiş olan yeşil renkli 600 kanadı vardır. Her bir kanadı arasındaki mesafe doğu ile batı arasındaki mesafe kadardır. Başında beyaz sarık vardır. Bedir Gazvesi'ne sarı renkli bir sarıkla katıldığı görülmüştür. Makamı yedinci kat gökteki sidretü'l-müntehâdır. Allah nezdinde üstün makam sahibi olmasına rağmen O'nu göremez. En son ölecek ve âhirette ilk dirilecek varlıklardandır. Son derece süratli hareket eder. Hz. Muhammed dışında hiçbir peygamber onu aslî şekliyle görmemiştir. Resûlullah'a peygamberliği süresince 26.000 defa vahiy getirmiştir. İslâmî kaynaklarda Cebrâil'in eski peygamberler ve kavimleriyle ilgisine dair bilgiler de vardır. Buna göre Cebrâil Hz. Âdem'e harfleri ve ziraatçılığı öğretip onu Mekke'ye götürmüş, Hz. Nûh'a gemi yapımında yardımcı olmuş, Lût kavmiyle diğer isyankâr ümmetleri çeşitli felâketlere uğratmış, Hz. İbrâhim'i ateşten korumuş, Hz. Mûsâ'ya Mısırlı sihirbazlar karşısında yardım etmiştir. Aynı kaynaklarda Cebrâil'in, kıyamette amellerin tartılmasına nezaret edip Allah ile yaratıkları arasında elçilik görevini sürdüreceği söylenir. Müslüman müelliflerin verdiği bu bilgilerin bir kısmı

nın Hz. Peygamber'e isnat edilen, ancak muteber hadis mecmualarında yer almayan rivayetlere, bir kısmının ise İsrâiliyat'a dayandığı kabul edilmektedir.

Cebrâil'in mahiyeti ve sahip olduğu niteliklerin yorumuyla ilgili spekülasyonlar tam bir skolastik görünüm arz etmektedir. Meselâ kelâmcılar başta olmak üzere birçok İslâm bilgini, Cebrâil'in Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'le (İbnü'l-Cevzî, IV, 127) Hz. Meryem'e normal insan şeklinde, pek çok hadiste de (Reşîd Rızâ, IX, 163) Hz. Peygamber'e ashaptan Dihye b. Halîfe veya tanınmayan güzel bir "A'râbî" sûretinde görünmesini (temessül) dikkate alarak onun çeşitli şekillere girebilen ve peygamberler dışındaki insanlara da görülebilen "latif cisim" türünde bir varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onun, "yerle göğün arasını dolduracak kadar büyük olan 600 kanatlı bünyesi"nin nasıl olup da bir insan bedeni halini alacak kadar küçülebildiği konusu izaha muhtaç görülmüştür. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Cebrâil'in insan şekline bürünmesi anında insan bünyesinden fazla olan kısımlarının Allah tarafından yok edilip sonra tekrar iade edildiği veya Cebrâil'in aslî bünyesinde bir değişiklik olmayıp sadece onu görenlerin gözünde insana benzer bir varlığın canlandığı görüşündedir. Çünkü Cebrâil farklı şekle girmekle kendine has meleklik vasfı değişmez (bk. Süyûtî, *Şerhu Süneni'n-Nesâ'î*, II, 148). Fahreddin er-Râzî'ye göre, eğer Cebrâil cismanî bir varlık ise cüzlerinin az bir kısmının aslî, büyük bir kısmının fazlalık olduğu ve insan şekline girdiği sırada bu fazlalığın Allah tarafından yok edildiği düşünülebilir; eğer tamamen ruhanî bir varlık ise çok farklı şekillere girebilmesi aklın imkânsız değildir (*Mefâât-ı hu'l-gayb*, XXI, 197). İzzeddin b. Abdüsselâm da Fahreddin er-Râzî'nin ikinci yorumuna katılır. Aynı ise Cebrâil'in aslî varlığının temessül anında bir değişikliğe uğramadığını, ancak onun ruhunun geçici olarak insan bedenine girdiğini ileri sürmüştür (*Umdetü'l-kârî*, I, 51).

Selef âlimlerinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ temessülü, Cebrâil'in insanların gözüne hayalî bir varlık gösterme gücüne sahip olması ile açıklamış (*el-Mu'âmed fî uşûlî'd-dîn*, s. 175); İbn Kayyim el-Cevziyye, Cebrâil'in temessül sırasında aslî varlığı ile göklerin üstündeki makamında bulunduğunda halde yeryüzünde Hz. Peygam-

ber'e bir insan şeklinde görülebileceğini düşünmüştür (*er-Râh*, s. 101-102). Selefî temayülü ile tanınan Süyûtî, Aynı'nin görüşünü süflilere ait "ruhların temessülü" nazariyesiyle birleştirerek kabul eder. Buna göre Cebrâil'in ruhu aslî bünyesini terketmeden aynı anda ikinci bir bedene girerek insanlara temessül edebilir (*el-Habâ'ik fî aḥbâri'l-melâ'ik*, s. 262-263). Kirmânî, temessülün keyfiyetini sadece Allah'ın bildiğini belirtmekle yetinirken çağdaş âlimlerden M. Reşîd Rızâ, modern fen bilimlerinin verileri sayesinde Cebrâil'in temessülü gibi metafizik olayların aklı izahının kolaylaştığı görüşündedir. Ona göre gazların sıvı veya katı cisimlere dönüşmesi ve bunun tersi olan değişim, Cebrâil'in farklı şekillere girebileceğini gösterir (*Tefsîrü'l-menâr*, I, 220). Buna karşılık Fazlurrahman, Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in vahiy sırasında herhangi bir şahsı gördüğünden söz edilmediğini, aksine Cebrâil'in vahyi Peygamber'in kalbine indirdiğinin (el-Bakara 2/97) ifade edildiğini, buna göre Cebrâil'in temessülüne ilişkin hadislerin, vahyin objektifliğini korumak amacıyla Ehl-i sünnet âlimlerince uydurulduğunu ileri sürerek Cebrâil'in dış varlığı bulunduğu görüşünü reddetmiştir (*İslâm*, s. 17-19, 43).

Süflilere göre Cebrâil, yedinci feleğin hayyiz'inde olan semavî ve arzî sûretlerden dilediğiyle temessül edip görünebilir. Ancak değişik şekillerde görünmesinde asla hulûl* düşünülmemelidir. Zira hulûl "vücûdî" olan iki şey arasında gerçekleşir; halbuki Cebrâil temessül ettiğinde insanlara görünen şekil onun varlığından ayrı olarak mevcut değildir. Dihye şeklinde görünmesi "sûret-i vücûdiyye" değil bir "sûret-i misâliyye"dir (Abdullah Bosnevî, vr. 1^a-3^b). İsmail Fennî Ertuğrul'un, tasavvuftaki "nûr-i Muhammedî" veya "hakikat-i Muhammediyye" telakkisine dayanan ve kısmen Fazlurrahman'ın görüşünü hatırlatan açıklamasına göre Cebrâil Hz. Muhammed'in hakikati olan "rûh-i a'zam"ın temessülünden başka birşey değildir. Şu halde vahiy Hz. Peygamber'e kendi ruhaniyetinden gelmiştir. Ona çeşitli şekillerde görünmesi "sûret-i melekîyye" değil "suver-i hayâliyye" tarzında olmuştur (*Hakikat Nurları*, s. 468). Şüphesiz bu aşırı tevilin naslarla bağdaşması mümkün değildir. Hatta iman esaslarından sayılan meleklerin gerçek varlıklar olduğu

ilkesine ters düştüğünden sakıncalı bir anlayıştır.

İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ, Cibrâil'in, kozmik akıllar dizisinin onuncusu olan ve kuvve halindeki insan aklının fil haline gelerek bilgi üretmesini sağlayan faal akıl olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kemal mertebesinde bulunan peygamberin "kuvve-i mütehayyile"si, uyanıklık halinde bile faal akıl ile ittisâl¹ kurarak ondan aldığı sûretleri duyular âlemindeki örneklerle açıklar (İbn Sînâ, s. 339; Ca'fer Âl-i Yâsîn, s. 208). Bazan "Vâhibü's-suver" ve "Rûhulkudûs" de denilen faal akıl, asla madî olmayan mufârik sûretlerden ibarettir. Fahreddin er-Râzî ve İbn Teymiyye gibi bazı bilginler, filozofların aslında Cibrâil'in hâricte bir varlığı bulunduğuna inanmadıklarını ileri sürmüşlerdir (bk. *el-Metâlibü'l-âliye*, VIII, 133, 135; *Der'ü te'âruzi'l-âkl ve'n-naql*, X, 217).

Kaynaklarda Cibrâil ile ilgili tartışmalardan biri de onun tafdîli konusudur. Fahreddin er-Râzî ile Zemahşerî gibi bazı Sünnî ve Mu'tezilî âlimlerin, Cibrâil'in Hz. Peygamber de dahil olmak üzere bütün yaratıkların en üstünü olduğunu kabul etmelerine karşılık İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre Cibrâil bütün meleklerden ve peygamberler dışındaki insanlardan üstündür (Fahreddin er-Râzî, II, 226-227; Âlûsî, I, 334; XXX, 60).

İslâm âlimleri arasında Cibrâil konusundaki bu tartışmalar daha çok onun mahiyeti, temessülünün keyfiyeti ve reel varlığının bulunup bulunmadığı noktalarında toplanmaktadır ki esasen bu hususlarda akıl yürüterek kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Zira Cibrâil gayb âlemine ait varlıklardan biri olduğundan onun mahiyeti ve nitelikleri konusu aklın sınırları ötesinde kalmaktadır. Bununla birlikte Cibrâil'in cismanî değil ruhanî bir varlık olduğunu kabul edenlerin görüşü daha ağır basmaktadır. Zira onu cisim kabul edenler, daha çok dış dünyada gerçekliği bulunan her şeyi duyular âlemindeki varlıklara kıyas etmişlerdir ki bunun yanlışlığı açıktır.

Fazlurrahman'ın, Cibrâil'in insan şeklinde girerek Hz. Peygamber'e geldiğine dair hadislerin Ehl-i sünnet âlimlerince uydurulmuş olduğu yolundaki iddiası ilmi dayanaklardan yoksundur. Zira söz konusu hadislerden başka Kur'an-ı Kerim'de de Cibrâil'in insan şeklinde Hz. Lût'a, Hz. İbrâhîm'e ve Hz. Meryem'e görüldüğü açıkça bildirilmiştir (Hüd 11/

69, 77; el-Hicr 15/51, 68; Meryem 19/17). Bazı âyetlerde Cibrâil'in vahyi Hz. Peygamber'in kalbine indirdiğinin belirtilmesi temessülün reddi için delil teşkil etmez. Ayrıca eğer peygamber meleklerden seçilseydi onun da ancak insan şeklinde gönderileceğini belirten âyet de (el-En'am 6/9) Cibrâil'in temessülünün mümkün olduğunu göstermektedir. Cibrâil'in mahiyetiyle ilgili hadislerin tamamını İsrâiliyat cinsinden kabul etmek de imkânsızdır. Zira meselâ Cibrâil'in kanatlı olduğuna dair rivayetler, Kur'an-ı Kerim'de melek hakkında verilen bilgilere uymaktadır (Fâtır 35/1). Kaldı ki temessülle ilgili hadisler, değişik sahâbîler tarafından rivayet edilmek suretiyle neredeyse tevâtür derecesine ulaşmıştır.

Filozofların ve bazı sûfilerin Cibrâil'i peygamberin zihnî tasavvurlarının sembolik bir ifadesi gibi gösteren yorumları da âyet ve hadislerin açık ifadelerine uymamaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, bir yerde Hz. Peygamber'in Cibrâil'i apaçık bir ufukta, başka bir yerde de onu sidretü'l-müntehâda kesin olarak gördüğü ve gözünün gördüğünü gönlünün yalanlamadığı açıkça bildirildikten sonra bu konuda Hz. Peygamber'le tartışılmasını yasaklayıcı bir üslup kullanılmaktadır. İslâm filozoflarının Cibrâil'i faal akıl olarak kabul etmeleri ise tamamen Aristocu ve Yeni Eflâtuncu felsefelerinin bir sonucu olup ilmi ve dinî bir değer taşımayan kozmik akıllar nazariyesine dayanmaktadır.

J. Pedersen gibi bazı müsteşriklerin, Hz. Peygamber'in Cibrâil hakkındaki bilgileri yahudilerden aldığına ilişkin iddiaları ciddiyetten uzaktır. Zira Hz. Mûsâ'ya gelen Cibrâil'in Hz. Muhammed'e de gelebileceğini kabul etmemek ancak dinî taassupla izah edilebilir.

Cibrâil hakkında yazılmış müstakil risâleler mevcuttur. Sühreverdî el-Mak-tûl'un *Risâle-i Per-i Cibrîl*'i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4821), Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin *Şerhu hadîsi sû'âli Cibrîl*'i (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1181), *Fuûşû'l-hikem* şârihi Abdullah Bosnevî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı *Risâle fi temessülü Cibrîl*'i (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 509; Cârullah, nr. 2129) ve Ahmed Muhyiddin Gülşenî'nin *Şerhu hadîsi Cibrîl*'i (Dârü'l-kütübî'l-kavmiyye, Hidiviyye, nr. 7128) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (nşr. Nedim Mar'aşlı), Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 411; Mustafa'vî, *et-Tahkîk*, "cbr" md.; Cemil Salîbâ, *el-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Mu'cemü'l-felsefî, Kahire 1979, II, 86; *el-Mu'cemü's-şu'fî*, "vahy" md.; G. Davidson, *A Dictionary of Angels*, New York 1968, s. 119; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, s. 163, 326; *Müsned*, I, 53, 257, 274, 288, 313, 325, 394, 395; II, 267, 325; III, 20, 108, 113, 139, 230, 334, 377; IV, 56, 129, 161, 218, 286; V, 15-16, 41; VI, 56, 61, 120, 156; Buhârî, "Tevhîd", 33, "Meğâzî", 17, 30, "Bed'ü'l-halk", 6, 7, "Ta'bîr", 1, "Şalât", 1, "Savm", 7, "İsti'zân", 30, "Cenâ'iz", 93, "Menâkıb", 25, "Tefsîr", 2/16, 16/1; Müslim, "İmân", 1, 5, 257, 258, "Şalât", 148, "Fezâ'il", 46, 47, 64, "Mesâcid", 166, 167; Tirmizî, "Tahâret", 38, "Da'avât", 7; Nesâî, "Sehv", 88, "Mevâkıit", 6, 10; İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 226-238, 299; II, 410, 633; Bâkullânî, *el-Beyân*, Beyrut 1958, s. 101; Bağdâdî, *el-Farâk* (Abdülhamîd), s. 250-251; İbn Sînâ, *en-Necât*, Tahran 1364 hş., s. 339; Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 622; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'cemed fi usûl'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 175; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), II, 407; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 162, 226-227; XXI, 197; XXIV, 166; XXX, 244; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1987, VIII, 133-135; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesir*, IV, 127; Zekerîyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Acâ'ibü'l-mahlûkât* (nşr. Fâruk Sa'd), Beyrut 1978, s. 102; İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-âkl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, X, 217; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Ruh*, Riyad 1386/1966, s. 101-102; Kirmânî, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1401/1981, s. 28, 30, 193, 199; Aynî, *Umde-tü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, I, 50, 51, 333; Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsîl* (nşr. M. Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, I, 67-69; Süyûtî, *el-Habâ'ik fi ahbârî'l-melâ'ik* (nşr. Muhammed Zağlûl), Beyrut 1985, s. 9-10, 16, 24, 29, 262-264, 272-274; a.m.f., *Şerhu Süneni'n-Nesâ'î* (Sünen içinde), Beyrut 1988, II, 148-149; Beyâzîzâde, *İşâratü'l-me'âm*, s. 68, 69; Gülşenî, *Şerhu hadîsi Cibrîl* (Mecmûa-i Muhyî-yi Gülşenî içinde), Dârü'l-Kütübî'l-kavmiyye, Hidiviyye, nr. 7128, vr. 209^b; İbn Kemal, *Resâ'il*, İstanbul 1316, I, 118; Abdullah Bosnevî, *Risâle fi temessülü Cibrîl*, Süleymaniye Ktp., Nazif Paşa, nr. 509, vr. 1^a-3^b; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 317, 334; II, 162-163; XIX, 120; XXII, 41; XXVII, 47; XXX, 60; Resîd Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, I, 220; IV, 113; VII, 314, 315; IX, 163; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 430-432; İsmail Fennî Er-tuğrul, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949, s. 329, 468; Ahmed Abdülvehhâb, *el-Vahy ve'l-melâ'ike*, Kahire 1979, s. 38-48, 70; Ca'fer Âl-i Yâsîn, *Feylesûf 'Âlim*, Beyrut 1984, s. 208, 209; Ö. Süleyman el-Eşkâr, *'Âlemü'l-melâ'iketü'l-eb-râr*, Küveyt 1985, s. 9-12, 17, 20-24, 42, 86; Y. Humeyr, *el-Fârâbî*, Beyrut 1986, s. 92, 107; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ — Mehmet Aydın), İstanbul 1992, s. 17-22, 43; Saîd Zâyed, *el-Fârâbî*, Kahire, ts., s. 61, 62; Halim Sabit Şibay, "Cibrâil", *İA*, III, 43; D. B. MacDonald, "Melâike", *a.e.*, VII, 661; J. Pedersen, "Djabrâ'il", *EI*² (İng.), II, 362-363; H. Lesetre, "Gabriel", *DB*, III/1, s. 22-23; W. Brueggemann, "Gabriel", *IDB*, II, 332-333; H. L. Ginsberg v.dğr., "Michael and Gabriel", *EJd*, XI, 1487-1490.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ — ZEKİ ÜNAL

CEBRİLER

(بنو جبر)

XV-XVI. yüzyıllarda
Lahsâ merkez olmak üzere
Doğu Arabistan'da hüküm süren
bir hânedan.

Hânedan adını Ukaylîler'e mensup olan kurucusu Seyf b. Zâmil'in dedesi Cebrî'den alır. Seyf, Karmatîler'in Lahsâ'ya hâkim olan kalıntıları Cervânîler'in son emîri İbrâhîm b. Nâsır'ı öldürerek ülkesini zaptetti ve Cebrîler hânedanını kurdu (820/1417). Halka adaletle muamele ederek kısa sürede huzur ve güveni sağladı. Onun ölümü üzerine yerine kardeşi Ecved b. Zâmil geçti, hâkimiyet sahalarını genişleterek Basra körfezi sahillerini de ele geçirdi ve civardaki bazı emîrleri haraca bağladı. Hânedan onun zamanında en parlak devrini yaşadı. Âdil ve cömert bir emîr olan Ecved ilim ve edebiyatın yayılmasına hizmet etmiş ve halkın sevgisini kazanmıştı. Nitekim 1481'den önceki bir tarihte Emîr Ecved ile görüşen Vefâ³ ü'l-vefâ müellifi Semhûdî ondan cömert ve iyi bir insan olarak övgüyle söz eder. Onun zamanında Ca'fer-i Tayyâr'ın ahfadından Şeyh Nasrullah, Cebrîler'in yaptırdığı bir camide imamlık yapmak üzere Lahsâ'ya gelmiş ve oraya yerleşmiştir. İlim ve faziletleriyle meşhur Hazretci Abdülkâdiroğulları da aynı dönemde Lahsâ'ya göç etmiş ve ilmin yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

Ecved 1507'de Basra körfezine saldıran Portekizliler'e şiddetle karşı koydu. Aynı yıl ölümüyle yerine büyük oğlu Mukrin geçti. Ancak kardeşleri onunla mücadeleye girerek hânedanın zayıflamasına sebep oldular. Mukrin 1520'de hac münasebetiyle bulunduğu Mekke'de Mısırlılar tarafından ziyaret edilmiş ve doğudaki Bedevîler'in reisi olarak büyük bir ilgi ve itibar görmüştür. Mukrin Hicaz'dan döndüğünde Bahreyn adasına geçmiş olan Portekizliler'e karşı Mekke emîrinin de yardımıyla güçlü bir donanma teşkiline çalıştı. İranlı ve Türk okçularla ordusunu takviye etti. Portekizlilerle yaptığı bir savaşta kahramanca savaştı ve aldığı yaranın tesiriyle üç gün sonra öldü (27 Temmuz 1521), Portekizliler de Cebrîler'in hâkimiyetindeki sahilleri işgal ettiler.

Cebrîler'in Uman Emîri Hüseyin b. Saîd Suhâr'daki İran kuvvetlerini bölgeden uzaklaştırdı ve Portekiz tarafından Za-

fâr'a kadar uzanan bütün toprakların hâkimi olarak tanındı (1521). Hânedan XVI. yüzyılda Osmanlı akınları karşısında tutunamadı ve Osmanlılar'a tâbi Müntefik kabilesinden Râşid b. Mugâmis tarafından ortadan kaldırıldı (931/1524-25). Lahsâ'nın merkezi Hüfûf'taki Mescidü'd-Dıbs ilk Osmanlı Valisi Mehmed Ferruh Paşa tarafından yaptırılmıştır (1556). Lahsâ'da Cebrîler döneminde yapılan en önemli iki eser ise Mescidü'l-Cebrî ve Kasru Ecved'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav' ü'l-lâmi*^c, I, 190; Semhûdî, *Vefâ' ü'l-vefâ*, II, 228; Mahmûd Şâkir, *el-Bah-reyn*, Beyrut 1406/1986, s. 61-62; Werner Cas-
kel, "Eine Unbekannte, Dynastie in Arabien", *Oriens*, II, Leiden 1949, s. 66-71; Hamd el-Câsir, "Bilâdü'l-Ahsâ", *el-'Arab*, XIII/9-10, Riyad 1979, s. 785-787; Ahmed Hüseyin Şerefüddin, "el-Hüfûf", *Faysal*, 47, Riyad 1981, s. 115; Abdullâh Ahmed Şubat, "el-Ahsâ el-'uyûn ve'n-naşîl", a.e., 64, Riyad 1982, s. 42-43; G. Rentz, "Djabrids", *El² Suppl.* (Ing.), s. 234-235.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CEBRİYYE

(الجبرية)

İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade
ve kudretin zorlayıcı tesiriyle
meydana geldiğini savunan
grupların ortak adı.

Sözlükte "bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak" gibi anlamlara gelen **cebr** kelimesine nisbet ekinin ilâve edilmesiyle meydana gelen bir terim olup zorlayıcı bir gücün hâkimiyeti fikrini benimseyenler için kullanılmıştır. Bütün kelâmcıların kabul ettiği bir tanımla bulunmamakla birlikte genellikle "insanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar" diye tanımlanabilmektedir. Bununla beraber Mu'tezile mensuplarıyla Ehl-i sünnet kelâmcılarının Cebriyye kavramına yükledikleri anlamlar önemli ölçüde birbirinden farklıdır. Mu'tezile'ye göre Cebriyye, kullara ait bütün fiillerin önceden belirlenmiş bir plan (kader) dahilinde gerçekleştiğini ve bu tür fiillerin, kulun kısmî tesiri söz konusu olsa bile ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul eden grupların adıdır. Buna göre kadere inanan ve kullara ait fiillerin Allah'ın yaratmasıyla oluştuğunu savunan bütün Sünnî ekoller Cebriy-

ye'ye dahildir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre ise insanlara ait fiillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irade ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiil sahibi olmadıklarını iddia edenlere Cebriyye denilir.

Kur'an-ı Kerim'de **cebr** veya **cebriyye** kelimeleri yer almamakla birlikte **cebr** kökünden türeyen **cebbâr** kelimesi geçmektedir ki bir yerde yüce Allah'a, dokuz yerde de zorla insanlara verilen bir isim veya sıfat olarak kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cbr" md.). Bunun dışında ilâhî iradenin her şeyi kuşattığını ve Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu belirten birçok âyetin yanında müşriklerin Tanrı'ya ortak koşmalarına ilâhî iradenin sebep olduğu iddialarını naklederek **cebr** görüşüne dolaylı yoldan temas eden âyetler de mevcuttur (el-En'am 6/148; en-Nahl 16/35). Hadislerde de esmâ-i hüsnâ arasında zikredilen **cebbâr** isminin ayrı olarak kadere imanı ve ilâhî iradenin yaratıklar üzerindeki tesirini ifade eden açıklamalar vardır. Bununla birlikte hem Kur'an'da hem de hadis literatüründe insanın kendisine has irade, kudret ve fiillerinin bulunduğunu bildiren naslar da mevcuttur.

Kökleri düşünce tarihinin ve dinlerin başlangıç dönemine kadar uzanan **cebr** görüşünün izlerine Câhiliyye döneminde ve Asr-ı saâdet Arapları'nda da rastlamak mümkündür (Cevâd Ali, VI, 121-122). Pratik sonuçlar vermeyen, çözümünü zor bu tür konular üzerinde tartışmanın tasvip görmediği Asr-ı saâdet döneminden sonra gelişen çeşitli siyasî, dinî-fikrî hareketlerin tesiriyle önceki devreye ait sade ve teslimiyetçi tavır değişerek bunun yerine dinî anlayışlarda derin etkiler meydana getiren yeni bir tartışma ortamı doğmuştur. Kelâm tarihçileri ilk itikadî problemlerden birini oluşturduğu kabul edilen "cebr" ve "ihtiyar" meselesi etrafındaki tartışmaların doğuşunu farklı sebeplere bağlarsa da bunları üç noktada toplamak mümkündür. 1. **Siyasî ve Sosyal Sebepler.** Hz. Peygamber'in hayatında her şeylerini paylaşacak derecede kardeşlik bağları kuvvetli olan müslümanların onun vefatından sonra farklı siyasî görüşleri benimsedikleri için iç savaşlara götürecek kadar ayrılığa düşmelerine anlaşılabilir bir açıklama getirme çabalarının yanı sıra bazı Emevî idarecilerinin, Hz. Ali taraftarları-

na karşı siyasî otoritelerini hâkim kılmak ve yanlış icraatlarından dolayı kendilerini mâzur göstermek, bu uygulamaları herkese kabul ettirmek gayesiyle ilâhî irade ve takdirin değişmezliği fikrini desteklemeleri konuyla ilgili siyasî sebeplerin başında kabul edilmiştir. 2. **Dinî-Fikrî Sebepler.** İnsanların hür bir iradeye sahip olduğunu ifade eden naslar yanında *cebir görüşünü* temellendirecek müteşâbih nasların da mevcudiyeti, ilâhî sıfatlarla ilgili yorumların başlaması ve nihayet tasavvufî düşüncenin telkin ettiği tevhid anlayışı, *cebir görüşünü* tartışma alanına çeken dinî-fikrî sebeplerin en önemlileri telakki edilmiştir. Zira varlıkların en yetkini olan Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da yetkin olması aşkın tanrı anlayışının bir gereği olarak görülmüş, buna bağlı olarak da ilim, kudret ve irade sıfatlarının bütün varlık ve olayları kuşattığına, bu arada insanların da bu metafizik gücün koyduğu zorunluluk kanunlarına tâbi (mecbûr) olduklarına inanmak gerektiği görüşü ortaya atılmıştır. Öte yandan tasavvufî düşüncenin, "**vaḥdet-i vücûd**" denilen varlık felsefesi yanında amelî bakımdan da hakiki mânada bir tevhidin gerçekleşebilmesi için insanın ilâhî irade karşısında bütün benliğiyle kendisini yok farzederek "fenâfillâh" olması ve her şeyin O'ndan geldiğine inanması gerektiğini telkin ederek koyu bir teslimiyet ve aşırı bir tevekkül fikrini yerleştirmeye çalışması *cebir görüşünün* yaygınlaşmasında etkili olmuştur. 3. **Kültürel Sebepler.** Bazı müslüman yazarlarla çeşitli şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen bir iddiaya göre müslümanların yabancı kültürlerle tam olarak temas kurmalarını sağlayan fetihler sonunda, insanın fiillerinde hür veya "mecbûr" oluşu problemini yoğun bir şekilde tartışan yabancı kültürle, özellikle hristiyan ve yahudi teolojisiyle karşılaştıktan sonra İslâm âlimlerinin ister istemez bu konulardaki İslâmî inancı belirlemeye çalışmaları Cebriyye'nin şekküllünde rol oynamıştır (Goldziher, s. 77 vd.). Ancak bundan önce söz konusu edilen iki faktörden özellikle dinî-fikrî olanını dikkate almadan *cebir görüşünü* sadece yabancı kültürün tesirine bağlamak isabetli görülmemiştir.

Hız. Peygamber devrinde bazı müşriklerin, inançlarını ilâhî iradenin zorlamasına bağlamaları bir yana bırakılırsa İslâm düşünce tarihinde *cebir görüşünün* ilk defa kimler tarafından ortaya atıldığı kesin bir şekilde belirlenememekte-

dir. Hz. Ali ile İbn Abbas'ın Cemal ve Sıfîn savaşlarından sonra *cebir* telakkisini ileri sürmeleri tenkit ettiklerine dair bazı rivayetler doğru kabul edilirse (İbnü'l-Murtazâ, s. 9-10) *cebir* tartışmasının başlangıç tarihi ashâb-ı kirâmın son dönemlerine kadar götürülebilir. Söz konusu rivayetlerde insanların bütün fiillerinin kesinlikle kazâ ve kadere göre cereyan ettiği, fakat bu durumun onları zorlamak anlamına gelmediği, yani Allah'ın insanları kendisine isyan etmeye zorlamadığı, kazâ ve kaderin hürriyetlere engel oluşturmadığı, ashâbın anlayışı olarak bildirilmesine rağmen Emevî idarecilerinin *cebir görüşünü* teyit edecek beyanlarda bulundukları, halifeler adına söylenen şiirlerde bu inancın işlendiği kelâm tarihçilerince kabul edilmektedir (İbnü'l-Murtazâ, s. 6; Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 231-232).

Tesbit edilebildiği kadarıyla kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, onların gerçek anlamda bir fiile sahip olmadıklarını ve dolayısıyla *cebir* altında bulunduklarını ilk defa Ca'd b. Dirhem ileri sürerek görüşünü Şam bölgesinde yaymaya çalışmıştır. Emevî hükümdarlarından Mervân'a "Ca'dî" lakabının verilmesi, Ca'd'ın tesirini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ca'd'ı Saîd b. Cübeyr, Ebû Ru'be ve Hâris b. Süreyc et-Temîmî takip etmiştir. *Cebir* fikrini temellendirerek kelâm ilmine mal edenin Cehm b. Safvân olduğu kabul edilir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Cehm'e nisbet ettiği bir görüşe göre insanların eliyle gerçekleşen fiillerin yaratıcısı Allah'tır ve âlemden O'ndan başkasına ait hiçbir fiil yoktur. Ancak Allah bunu, fiilin meydana gelmesini sağlayan irade ve kudreti kullarında yaratmak suretiyle gerçekleştirmektedir (Eş'arî, s. 279). Daha sonra gelen kelâm tarihçileri Cehm'e atfedilen bu görüşü, fiilin meydana gelmesinde kulun hiçbir fonksiyonu bulunmayan mutlak *cebir* tarzında yorumlamışlardır. Cehm'den sonra Mu'tezile'den Dirâr b. Amr, Şî'a'dan Hişâm b. Hakem, Neccâriyye'nin kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Muhammed b. Burgûs, Yahyâ b. Ebû Kâmil gibi kişiler, özellikle kullara ait fiillerin meydana gelişine ilgili görüşlerinden dolayı hemen bütün kelâmcılarda Cebriyye'nin temsilcileri kabul edilmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise kulların fiillerinin önceden belirlenen kazâ ve kadere göre Allah tarafından yaratıldığını ve fiilin meydana gelişinden önce insanların fiil yapma gü-

cü bulunmadığını savunan (bk. İSTİTÂAT) bütün Sünnî kelâmcıları Cebriyye ricâli arasında görerek onlardan genellikle Mücbire, bazan Mücebbire, İcbâriyye veya Kaderiyye ("kader inancını benimseyenler" anlamında) diye bahsetmişlerdir (Kâdî Abdülcebbar, *Şerḥu'l-Usûli'l-ḥamse*, s. 324, 772, 775; İbnü'l-Murtazâ, s. 49, 97). Ancak Eş'arî ve Mâtürîdî, Ehl-i sünnet'i bu şekilde adlandırmayı reddetmişlerdir. Özellikle Mâtürîdî, Allah tarafından yaratılmış da olsa kulda fiilin meydana gelmesinde rol oynayan irade ve kudretin var olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet'i Mu'tezile'nin Cebriyye'den saymasını mantıksız bulur. Çünkü Ehl-i sünnet, fiilin işlenmesi sırasında kulda irade ve kudret bulunduğunu kabul eder. Ona göre Cebriyye adı, fiilin meydana gelişinde kulun kudreti bulunmadığını iddia eden Mu'tezile'ye daha uygun düşmektedir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 320, 322). Mâtürîdî, muhtemelen, Mu'tezile tarafından da benimsenen kudretin (istitâat) bir araz olduğu, arazlarınsa iki ayrı zamanda bulunamayacağı düşüncesinden hareketle bu sonuca varmıştır. Çünkü Mu'tezile insanda fiilin işlenmesinden önce kudretin var olduğunu savunur. Bu durumda bir araz olan kudretin başka bir zaman olan fiil anında bulunmaması gerekir ki bu *cebirden* başka bir sonuca götürmez. Fahreddin er-Râzî de Cebriyye adının, kulun fiilinin yaratıcısı olmadığını söyleyenlere değil kulun fiilini gerçekleştirecek gücü bulunmadığını iddia edenlere lâik olduğunu belirtir (*İ'tikâdât*, s. 103). Gerçi Râzî, Mu'tezile'nin Mücbire'ye yönelttiği tenkitleri cevaplandırarak bir anlamda bu adı kabullenmiş gibi görünürse de (*Mefâṭḥu'l-ğayb*, XIV, 79) onun *cebir görüşünü* benimsemediği kendi ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Takıyyüddin İbn Teymiyye de Ehl-i sünnet'e mensup olan mutasavvıfları Cebriyye'nin temsilcileri olarak mütalaa eder.

Kaynaklarda Cebriyye'ye atfedilen görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. **Kazâ ve Kader.** Kur'an-ı Kerim'de her şeyin yaratılmadan önce Allah'ın ezeli ilim ve iradesine göre bir kitapta (levh-i mahfûz) yazıldığı ve böylece kaderin tayin edildiği, Allah'ın dilediği kullarını hidâyete erdirdiği, dilediklerini dâlâlete sevk edip doğru yolu bulmalarına engel olduğu, kâfirlere azap etmeyi murad edip onların kalplerini imandan çevirdiği, mülkünde dilediğini yaptığı ve bundan sorumlu tutulamayacağı ve ni-

hayet her şeyin Allah tarafından yaratıldığı bildirilmektedir (ilgili âyetler için bk. Ahmed b. Muhammed er-Râzî, s. 17-34). Şu halde kulların iman-inkâr, hidâyet-dalâlet, itaat-isyan cinsinden yaptığı bütün fiilleri dileyen Allah'tır. İnsanları her taraftan kuşatan kader çizgisinin dışına çıkmak mümkün olmadığından onların bütün fiilleri kaderin bir sonucu olup Allah'ın ilim ve irade sıfatlarına bağlıdır. Aksi takdirde O'nun her şeyi bilmediğini ve mülkünde irade etmediği birtakım fiillerin meydana geldiğini söylemek gerekir ki bu ulûhiyyet makamı için düşünülmemeyecek bir eksiklik ve âcizliktir. Şu halde âlemde vuku bulan iyi ve kötü bütün fiillerin, olayların Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğine inanmak gerekir. Buna bağlı olarak Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemesi de mümkündür. Nitekim iman etme imkânı bulunmayan kâfirleri sorumlu tutmuştur. **2. Kulların Fiilleri.** Kur'an'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu bildirildiğine göre (meselâ bk. el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16) kullara ait fiillerin de Allah tarafından yaratılmış olması icap eder. İnsanlara ait fiillerin kendileri tarafından yaratıldığını iddia etmek bir anlamda yaratıcılıkta O'na ortak tanımak demektir. Müstakil olarak fiil yapma imkânından yoksun olan insanların hür oldukları söylenemez. Kul vasıtasıyla meydana gelen kötü fiilleri yaratmak Allah'a nisbetle güzel, kula nisbetle çirkindir.

Mezhepler tarihi yazarları Cebriyye'yi aşırı ve mutedil görüşlere sahip olmaları açısından iki gruba ayırmışlardır. İnsanın fiillerinde hiçbir etkisi bulunmadığı ve irade hürriyetinden tamamen yoksun olduğu temel görüşünü savunan aşırılar (Cebriyye-i Hâlisâ, Mücbire-i Gulât) Cehm b. Safvân, İsmâil el-Bittîhî, Bekir b. Uhtû Abdülvâhid ve Ebû Sabbâh b. Muammer es-Semerkindî tarafından temsil edildiği kabul edilir. Bu sebeple Cebriyye mensupları önderlerine nisbetle Cehmîyye, Bittîhiyye, Bekriyye ve Sabbâhiyye diye de anılırlar. Ancak kula, fiillerinde rol oynayan bir kudret ve irade verildiği tarzında Eş'arî tarafından Cehm'e atfedilen görüş (*Ma'âlât*, s. 279) doğru kabul edildiği takdirde onu hâlis Cebriyye'den saymamak gerekir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ da Eş'arî'nin rivayetine yakın bir görüşü Cehm'e nisbet eder (*İnkâzû'l-beşer*, I, 258). Hâlis Cebriyye'nin temsilcileri arasında sayılan di-

ğer şahısların fikirleri hakkında açık bilgiler mevcut değildir. Bu durumda Cebriyye-i Hâlisâ'nın tevhidi, Allah'ın irade ve kudreti karşısında kulun bütün benliğiyle kendisini yok farzetmesi şeklinde anlayan sûfilerce temsil edildiği kabul edilmektedir. Her ne kadar Kelâbâzî, bütün mutasavvıfların insanlara gerçek anlamda fiil isnat ettiklerini, cebir ve zorlama altında bulunmadıkları görüşünde birleştiklerini belirtmişse de bu müelliften önce ve sonra birçok mutasavvıf kesin bir cebir anlayışını benimsemiştir. Nitekim Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi "bütün yaratılmışların her türlü davranışlarının Allah'tan olduğunu bilmek" şeklinde tarif etmiştir. Zünnûn el-Mısıri'ye göre tevhid ve tevekkül öncelikle Allah'tan başka tanrılar edinmeyi, ikinci olarak da O'ndan başka sebepler göstermeyi imkânsız kılar. Herevî'ye göre bunların ilki "avâmın tevhidi", ikincisi de "havâsın tevhidi"dir (bk. Çağrı, s. 31-32). İbn Teymiyye, Muhammed Abduh ve çağdaş bazı yazarlara göre mutasavvıfların bu şekilde bir taraftan kulun ilâhî irade karşısında kendisini yok farzetmesi gerektiğini savunması, diğer taraftan onun cebir altında bulunmadığını ileri sürmesi tutarlı değildir (İbn Teymiyye, IV, 299-302; Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 286).

İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve onların fiillerini müstakil olarak gerçekleştiremediğini benimsemekle birlikte sorumluluğa ahlâkî açıdan sağlam bir zemin bulmak amacıyla bu fiillerde insanların da etkisi bulunduğunu kabul eden mutedil (mutavassıt) Cebriyye'nin hangi fırkalarından oluştuğu hususunda farklı görüşler mevcuttur. Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî bu gruba sadece Dirâr b. Amr ile Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a nisbetle anılan Dirâriyye ve Neccâriyye'yi dahil edip Ehl-i sünnet gruplarını bunun dışında tutarken İbn Teymiyye, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Muhammed Reşîd Rızâ Eş'ariyye'yi, Tehânevî ise bütün Ehl-i sünnet'i mutavassıt Cebriyye içinde mütalaa etmiştir. Cebriyye teriminin esas itibarıyla insanların irade hürriyetinden tamamen yoksun bulunduklarını savunanlar anlamına geldiği dikkate alınır, bazı istisnalar bir yana, Ehl-i sünnet'i bu mezhebe dahil etmek isabetli görünmemektedir. Zira Sünnî âlimlerin çoğunluğu insanların sorumluluğa konu teşkil eden fiillerini kendi iradeleriyle

yaptıklarını kabul etmekte, buna karşılık Allah'ın kullarını inkâr veya isyan etmeye zorladığı fikrini ise reddetmektedir.

Cebir görüşü, İslâm düşünce tarihinde itikadî ve fikrî bir hareket olarak ortaya çıktığı hicrî I. yüzyılın ilk yarısından itibaren tenkit edilmiştir. İlk defa Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas gibi ileri gelen sahâbîler tarafından başlatılan ve daha sonra Hasan-ı Basrî'nin sürdürdüğü eleştirilerde Allah'ın kullarını buyruklarına karşı gelmeye zorlamadığı, yaratıcı hakkında bu tür inançları beslemenin yanlış olduğu belirtilmiştir (*Risâle fi'l-kader*, I, 83, 85). Mu'tezile kelâmcıları çeşitli aklî ve naklî delillere dayanarak Cebriyye'ye karşı tekfire kadar varan tenkitler yöneltirken Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi Sünnî âlimler, insanların fiillerini icbar altında yapmadıklarını, bununla birlikte ihtiyarî fiiller de dahil olmak üzere her şeyin ilâhî irade ve kudret çerçevesinde vuku bulduğunu söylemek suretiyle Mu'tezile'nin insanı tamamen hür kabul eden tutumu ile Cebriyye'nin hiçbir noktada insana hürriyet tanımayan aşırı tutumu arasında naslara daha uygun düşen mâkul bir görüşü savunmuşlardır. Gerek Selefi gerekse kelâmcı olsun Ehl-i sünnet âlimlerinin kanaatine göre ihtiyarî fiillerin ilâhî iradenin zorlamasıyla gerçekleştiğini söylemek Allah'ın adalet, rahmet ve hikmet sıfatlarıyla bağdaştırılmaz; ayrıca peygamber göndermek suretiyle insanları buyruklarına uymakla yükümlü tutmasına ve sonuçta uymayanları cezalandırmasına hem naslar hem de apaçık aklî ilkeler açısından savunulabilir bir açıklama getirmek de mümkün değildir. Zira kullarına karşı rahmetle muamele ettiğini beyan eden (el-En'âm 6/12) Allah'ın, insanları iman ve itaati sağlayacak irade ve kudretten yoksun bıraktıktan sonra inkâr ve isyanları sebebiyle cezalandırması adalet ve rahmet anlayışına aykırıdır (Mâtürîdî, s. 319-320). Şunu da belirtmek gerekir ki cebir görüşü, insanın içinde yaşadığı "teşebbüs etme-çalışma-başarma" dünyasının realiteleri ve kendi vicdanî kanaatleriyle de bağdaşmamaktadır.

Kazâ ve kader telakkisinin insanları hürriyetten yoksun hale getireceği tarzında Mu'tezile tarafından öne sürülen iddia Ehl-i sünnet âlimlerinin reddedilmiştir. Aslında Ehl-i sünnet nazarında kader, Allah'ın her şeyi meydana gel-

meden önce bilip levh-i mahfûza yazması esasına dayanır ki Mu'tezile'ye göre de Allah'ın ilim sıfatı, olmuş ve olacak her şeyi kapsayacak bir yetkinliğe sahiptir. Öyle görünüyor ki Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında cebirle ilgili olarak sürdürülen tartışmalar daha çok hangi görüşün cebri gerektireceği noktasında toplanmaktadır. İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi insan iradesinin gözlenebilen dış tesirlerden kurtulması hemen hemen imkânsızdır. Her ne kadar irade ve fiil gücüne sahip olduğumuz şuuru taşıyorsak da beşerî fiillerin ilâhî irade ve kudretten tamamen bağımsız olarak gerçekleştiği tarzında elimizde ne dinî ne de aklî delil vardır. Esasen ilâhî sıfatların varlık ve olaylarla ne tür bir irtibat içinde bulunduğu hususunda yeterli bilgiye de sahip değiliz. Önemli olan insanın bir fiil yapmayı dileyebilmesi, sonra da hangi şekilde olursa olsun onu gerçekleştirebilmesidir; bu da onun icbar altında olmadığını ispat etmek için yeterli görülmelidir (daha geniş bilgi için bk. KADER; KESB).

Kaynaklar, hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren cebir veya kader konusu ile ilgili olarak yazılan pek çok eserin adını zikreder. Tesbit edilebildiği kadarıyla bunların ilki tâbiînden Hasan-ı Basrî'ye aittir. *Risâle fi'l-kader* adındaki bu muhtasar belge çeşitli eserler içinde yayımlanmıştır (Muhammed Umâre, *Resâ'ilü'l-âdl*, I, 83-87; Mâcid Fahrî, *el-Fikrû'l-ahlâkî el-'Arabî*, I, 19-28). Şîî âlimlerinden Zürrâre b. A'yûn'ün *el-İsti'â'a ve'l-Cebrî*, Hişâm b. Hakem'in *el-Cebr ve'l-kaderî* (*İzâhu'l-meknûn*, II, 266, 285), Mu'tezile'den Amr b. Ubeyd'in *er-Red 'ale'l-Kaderiyye'si*, İbn Keysân el-Esamm'ın *er-Red 'ale'l-Mücbire'si*, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın *er-Red 'ale'l-Kaderiyye ve'l-Mücbire'si*, Bişr b. Mu'temir'in *el-Va'id 'ale'l-Mücbire'si*, cebir görüşüne ilişkin olarak kaynaklarda adı geçen, fakat günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 203-215). Kâsım er-Ressî'nin *er-Red 'ale'l-Mücbire'si*, Şerîf el-Murtazâ'nın *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kaderî*, Hâdî-llelhak Yahyâ b. Hüseyin'in *er-Red 'ale'l-Mücbire ve'l-Kaderiyye'si*, Resâ'ilü'l-âdl ve't-tevhîd adlı bir kitapta yayımlanmıştır (bs. yeri yok, Dârü'l-hilâl 1971). Gazzâlî'nin *Risâletü'l-Cebrî'l-mutavassıfı*'ı (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5391), Fahrreddin er-Râzî'nin *Risâle fi'l-cebr ve'l-kaderî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1278),

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Şümûsü'l-fikeri'l-münkız min zulûmâtî'l-cebr ve'l-kaderî* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Risâle fi'l-cebr ve'l-kaderî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3570), M. Zâhid Kevserî'nin *el-İstibşâr fi't-tahaddüs 'ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr*'ı (Kahire 1370) ve Mustafa Sabri Efendi'nin *Mevkûfû'l-beşer tahte sultânî'l-kaderî*, cebir konusunda günümüze ulaşan eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "cbr" md.; *et-Ta'rifât*, "cebrîyye" md.; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "cebrîyye" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cebrîyye" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cbr" md.; Mustafâvî, *et-Tahkîk*, II, 45-46; Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-kader* (nşr. Muhammed Umâre, *Resâ'ilü'l-âdl ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, I, 83-87; Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, *er-Red 'ale'l-Mücbire* (a.e. içinde), I, 115-117, 144-149; Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* (a.e. içinde), I, 257-260, 268; Hâdî-llelhak, *er-Red 'ale'l-Mücbire ve'l-Kaderiyye* (a.e. içinde), II, 64; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, Beyrut 1984, s. 112; Fadl b. Şâzan, *el-İzâh*, Tahran 1351 hş., s. 6; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 17-18, 29, 54, 55; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 40-41, 279, 430; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 319-322; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, V, 146, 147; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 203-215; Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, Kahire 1923, s. 20; İbn Hazm, *el-Faşı* (Umeire), III, 35; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Uşûl-i-hamse*, s. 287-288, 313, 324, 483, 772, 773, 775; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnan M. Zenzür), Kahire 1969, s. 274, 288, 330-331, 362, 379, 537, 626; Bağdâdî, *el-Farq* (Kevserî), s. 204; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 85-91; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, Kahire 1968, s. 120, 123; Fahrreddin er-Râzî, *el-'İtikâdât* (Sa'd), s. 103, 106; a.mlf., *Mefâtîhu'l-gayb*, XIV, 79; XV, 117; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, *Hucecû'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, s. 17-34; Ebû Mutî en-Neseî, *er-Red 'ale'l-bida'* (*Annales Islamologiques* içinde), Kahire 1980, s. 61-65; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 299-302, 315-316; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 491; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 6, 9-10, 15, 49, 63, 80, 81, 96, 97, 99, 112, 113-114, 119; *İzâhu'l-meknûn*, I, 363; II, 266, 285; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, X, 138, 197, 198; XI, 101; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 231-232, 343-344; III, 286; M. Ali Ebû Reyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 257-261; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 121-122; Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 103-105; Hüseyin Atvân, *el-Fıraqu'l-İslâmiyye fi bilâdi's-Şâm*, Amman 1986, s. 91-95; Hasan Hanefî, *Mine'l-'Akide ile's-sevre*, Beyrut 1988, III, 80-109; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 31-32; I. Goldzîher, *el-'Akide ve's-serf'a* (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 77-133; M. Watt, "al-Djabriyya", *IEJ* (İng.), II, 365.



İRFAN ABDÜLHAMİD

CEDEL

(الجدل)

Meşhur olan veya doğruluğu herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanan kıyas; tartışmada rakibi susturma yöntemi anlamında kullanılan mantık, felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte "ipi sağlamca bükmek; birini sert bir yere düşürmek; düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, cephe almak" gibi anlamlara gelen cedl veya cedel kökünden isim olup Latince'deki *dialectica* kelimesinin Arapça karşılığıdır. Terim olarak mantık, felsefe ve ilgili diğer ilimlerde farklı şekillerde tarif edilir. Mantıkta cedel, "meşhur olan (meşhûrat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyas" demektir. Felsefe ve kelâmda farklı tarifleri bulunmakla beraber genellikle "bir düşünce-deki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı" diye tanımlanır. Ayrıca cedel, bir tezin doğruluk veya yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden ilmin adı olarak da kullanılmıştır.

Kur'an'da iki yerde cedel, iki yerde cîdâl, yirmi altı yerde mücâdele kökünden türeyen değişik şekiller kullanılmıştır. Tartışmada başvuru ve "delil" anlamına gelen hüccet, sultan, burhan gibi kelimeler altmış yerde geçmektedir. Mîrâ ile muhâccet de Kur'an-ı Kerim'de "karşılıklı tartışma ve delil getirme" mânâsında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, ilgili kelimeler). Kur'an'da gerçek bilgiye ve kesin delile dayanan, yanlışlı doğru, doğruyu yanlış göstermek suretiyle hakikati reddetme ve bâtılı savunma amacına yönelik tartışma yasaklanmış, buna karşılık kesin delil ve gerçek bilgidir hareketle yanlış fikirleri çürütme ve gerçeği ispat edip savunma maksadıyla yapılan tartışmalar câiz görülmüş, hatta bu anlamda Hz. Peygamber'e muhalifleriyle cedel yapması emredilmiştir (bk. en-Nahl 16/125). Hadis mecmualarında cedeli yasaklayan bazı hadisler mevcutsa da (*Müsned*, IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, "Muḥaddime", 17, 29; İbn Mâce, "Muḥaddime", 7) bunları Kur'an'ın hoş karşılamadığı türden tartışmalar şeklinde anlamak gerekir. Birçok âyetle, İslâm daveti karşısında direnen müşrikleri susturmak veya ikna etmek için tartışmalara girişildiği görü-

lür. Ayrıca daha önceki peygamberlerin kendi kavimleriyle aralarında geçen tartışmalardan da örnekler verilir. Kur'an'ın sergilediği tartışmalarda değişik üslupların kullanıldığı, inanmamakta ısrar edenlerin sonu gelmeyen itirazlarına cevap verilirken insanın bütün yetenek ve özellikleri dikkate alınarak yerine göre felsefi, psikolojik, sosyolojik ve tarihî bilgiler ihtiva eden delillerden yararlanıldığı görülür.

İslâm düşünce tarihi boyunca Kur'an-ı Kerim'in tartışma yöntemlerini konu alan "cedelü'l-Kur'an" adlı bir ilim dalı teşekkül etmiş ve bu alanda çeşitli eserler kaleme alınmıştır. İbrâhîm b. Hammâd el-Mâlikî'nin *Hicâcû'l-Kur'ân*'ı (İbnü'n-Nedîm, s. 252), İbnü'l-Hanbelî'nin *İstih-râcû'l-cedel mine'l-Kur'ân*'i (Riyad 1981), Muhammed et-Tûmî'nin *el-Cedel fi'l-Kur'ân*'i (Tunus 1980), Yusuf Şevki Yavuz'un *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul 1983), Zâhir Avvâd el-Elmaî'nin *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'ân*'i (Riyad 1984) bunlardan bazılarıdır.

Cedelin Batı dillerindeki karşılığı olan diyalektik, İlkçağ felsefesinde Zenon tarafından "karşıt görüşlü kimselerin düşüncelerindeki çelişkinin tartışma yoluyla ortaya çıkarılması" anlamında kullanılmıştır. Sokrat'a göre diyalektik gerçeğe ulaşmak, kavramları açıklığa kavuşturmak ve tarif etmek için tez ve antitez halinde yürütülen karşılıklı konuşma yöntemidir. Eflâtun'un, varlıkları cinslere ve türlere ayırarak duyular âlemin-den ideler âlemine (mahsusattan ma'kûlâta) ulaşma vasıtası ve mutlak gerçeği keşfetme mantığı olarak gördüğü diyalektik, Aristo'nun sisteminde muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirmede rol oynayan ve sonucu itibarıyla ihtimal ifade eden akıl yürütmelerde kullanılabilecek zannın mantığı halini alır.

İslâm felsefesinde cedelin özel bir tartışma yahut ispat metodu ve bir mantık disiplini olarak benimsenmesinde Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyyatının beşinci kitabı olan *Topica*'nın önemli ölçüde etkisi olmuştur. Sekiz bölümden meydana gelen bu eserin özellikle I ve VIII. bölümleri doğrudan doğruya diyalektik konusuyla ilgili olup I. bölümde diyalektik üzerine genel düşünceler ve diyalektiğin kanunları, VIII. bölümde ise diyalektiğin kuralları ele alınmıştır. Aristo *Topica*'da diyalektiği kısaca "ih-

timalî öncüllerden sonuç çıkaran kıyas" (bk. *Manîku Aristo*, II, 489) şeklinde tarif etmiş ve bu şekilde cedelin, II. *Analitikler*'de işlediği kesin öncüllere dayanan burhandan farkını ortaya koymuştur. Buna göre burhanın öncüllerinin bizâtihi ilk ve kesin doğrular olmasına karşılık cedelin öncülleri "bütün insanların veya çoğunun, yahut filozoflardan bir bölümünün ya da çoğunun veya en ünlü ve yetişkinlerin zanlarından oluşan bilgiler"dir (a.g.e., II, 490).

Topica Arapça'ya orijinal ismi yanında *el-Cedel* ve *Kitâbü Mevâzî'l-ce-del* adlarıyla birkaç defa tercüme edilmiş, ayrıca Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib gibi filozoflar tarafından şerhedilmiş, Fârâbî eserin bir de özetini yazmıştır (Kaya, s. 107).

Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve diğer birçok İslâm düşünürü önemli ölçüde *Topica*'yı esas alarak *Kitâbü'l-Cedel* yahut benzer isimler altında cedele dair eserler yazmışlar ve cedeli genellikle Aristo'nun anlayışına uygun bir şekilde açıklamışlardır. Fârâbî cedeli, "verilen bir cevaba veya kabul edilen bir düşünceye zıt olan başka bir düşünceyi benimsememeye gayret gösterme sanatı" diye tarif etmiştir. Bu tarifte cedel, bir fikri savunurken veya tenkit ederken çelişkiye düşmeme sanatı olarak görülmüştür. Ona göre diyalektik ispat şekillerinde güvenilebilecek doğru bilgiler oldukça azdır. Fârâbî, *Organon* içinde *Burhân*'dan sonraki dört kitabın konularını (cedel, hatâbe [hitabet], safsata ve şiir) burhanın uygulandığı yerler şeklinde kabul ederek bunlardan cedeli "yalanı doğrusundan az" olan bir ispat şekli olarak değerlendirmiştir (*el-Mecmâ'*, s. 61). Aristo gibi Fârâbî de cedeli yakını bilgiye ulaşmanın bir hizmetçisi ve aleti saymış, bununla birlikte yakını bilginin asıl metodunun burhan olduğunu, cedelinse ancak güçlü bir zan verebileceğini belirtmiştir (Ca'fer Âlû Yâsin, s. 178). İbn Sînâ cedeli epistemolojik bakımdan şöyle tarif etmiştir: "Cedel, bir fikri meşhur veya genellikle kabul görmüş mukaddimelerle ispat etme ve savunulan fikre zıt bir görüş benimsememe sanatıdır". Ona göre akli ve tabii ilimlerde akli zaruretlardan doğan burhanın kullanılmasına karşılık dinî, ahlâkî, siyasî ve sosyal problemlerin çözümünde insanların ortaklaşa kabul ettikleri hükümlere dayanan cedel metoduna da başvurulmalıdır. İspat veya iptal edilmesi istenen bir iddi-

aya ait mukaddimedeki konu-yüklem münasebeti tarif, cins, nevi ve hassa açısından inceleneceği için her ispat ve iptal bu noktalar dikkate alınarak gerçekleştirilmelidir. Tartışmada bir fikri kabul ettirmek için yapılacak kıyaslarla varılmak istenen sonuç gizlenmeli, bu maksatla akıl yürütme durumunda bulunanlar sonuca en uzak olan mukaddimelerden başlayarak gayelerine ulaşmalıdır (İbn Sînâ, s. 18-20, 24, 25, 72, 75).

Fârâbî'den itibaren bütün İslâm mantıkçıları cedeli, gerek öncüllerinin gerekse sonucunun kesinliği bakımından burhandan zayıf bir kıyas türü olarak kabul etmişlerdir. Bu kıyasın öncülleri, kendiliğinden doğru olup olmadığı belli olmayan, ancak insanlar nezdinde doğru kabul edilen ve öylece yaygınlaşmış (müsellemat ve meşhûrat) olan önermelerdir. Cedelden gaye, doğru bilgilere ulaşmaktan ziyade ya bir görüş ve inancı kabul ettirmek veya hasmı susturmaktır (Tûsî, I, 462; *Ta'rifât*, "cedel" md.); bu sebeple cedel daha çok bir tartışma metodu kabul edilmiştir. Ancak İbn Sînâ bu tartışmanın yalnızca muhtevassız bir mücadele olmayıp bir münâzara, yani "nazar" (görüş, fikir) yüklü bir tartışma olduğuna dikkat çeker.

İslâm filozoflarının cedelle ilgili bu çalışmalarından ayrı olarak itikadî ve fikrî mezheplerin teşekkül edip yaygınlaşmasından sonra, Selef âlimlerinin dinî konularda tartışmayı reddetmelerine karşılık kelâm ve usûl-i fıkıh âlimleri tartışma kurallarını konu edinen çeşitli eserler yazmışlardır. Bu eserlerde başlıca iki metot takip edilmiştir: 1. Sadece nas, icmâ ve kıyasa dayanan delillerin kullanılması gerektiğini savunan Pezdevî metodu. 2. Hangi ilme ve konuya ait olursa olsun delil niteliği taşıyan bütün bilgilerle istidlâl edilebileceğini benimseyen Âmidî metodu. Bu metotların teşekkülünden sonra cedelin tarifinde bazı değişiklikler yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus İbn Haldûn'da açıkça görülmektedir. Ona göre cedel, "farklı itikadî ve fikhî mezhep mensupları arasında meydana gelen münâzara âdabını öğreten ilim"dir (*el-İber*, I, 381). Tehânevî bu tarifi daha da genişleterek cedeli "dinî konularla ilgili delilleri kullanarak usul-rini öğretiren bir ilim" diye tanımlar (*Keşşâf*, "cedel" md.). Böylece onu bütün dinî konulara ilişkin delillerden bahseden bir ilim dalı olarak kabul eder.

Münâzara ve hilâf ilimleri de cedel gibi tartışma kurallarını inceleyen alanlar

olmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. Münâzara ilmi, dinî olsun din dışı olsun her türlü tartışma kurallarını içine alan ve daha çok gerçeği keşfetmeyi hedefleyen geniş kapsamlı bir alandır. Hilâf ilmi de fikhî mezheplerde müctehidlerin görüşlerine ve fikhî delillerine ilişkin tartışma kurallarını konu edinen bir dal olup sadece fikhî konularla sınırlıdır. Cedel ise dinî veya din dışı konulara ilişkin tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasını hedef alır (Taşköprizâde, I, 307-308; *Keşfü'z-zunûn*, I, 580). Bâtıl bir fikrin savunulmasında da kullanılan cedel, savunmada başarıya ulaşmak gayesiyle formel mantığa sarılmaya ve kelime oyunlarına başvurmaya kapı açtığı için tek başına gerçeğe ulaştırıcı bir vasıta olarak görülmemiştir. Bununla birlikte kullanılan delillerin kesin bilgiye dayanması durumunda tartışma yoluyla doğru sonuçlara varılacağını kabul edenler de vardır. Nitekim müteakdimin dönemi kelâmcıları bir görüşün doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemede en müessir yolun tartışma olduğunu savunmuşlar ve bu görüşleriyle Aristo geleneğini benimseyen İslâm filozoflarından ayrılmışlardır (Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53). Müteakdim döneminde ise böbürlenme, kendini temize çıkarma, muarızları çekeme, onlara karşı kin besleme, gybet etme, onların eksiklik ve yanlışlarını arama gibi İslâm dininin yasakladığı ahlâk dışı tutum ve davranışlara yol açabileceği düşüncesiyle cedel yerine münâzara metodu tercih edilmiş, genellikle delil isteme (men'), delili boşa çıkarma (nakz) ve iddiayı iptal etme (muâraza) tarzında uygulanan tartışma kuralları geniş biçimde bu disiplinde inceleme konusu yapılmıştır (bk. MÜNÂZARA).

Kelâm âlimleri tarafından erken devirden itibaren yazılmaya başlanan ve telifleri her dönemde devam eden çeşitli cedel kitapları mevcuttur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Cedel*'i (Nesefî, vr. 111^a), Kâ'bî'nin *el-Cedel* ve *âdâbü ehlih*'i (İbnü'n-Nedîm, s. 219), Ebû İshak el-İsferâyînî'nin *Edebü'l-cedel*'i (Sübkî, IV, 261), Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel*'i (Kahire 1399), Gazzâlî'nin *el-Müntehal fi'ilmî'l-cedel*'i (Abdurrahman Bedevî, s. 32), Fahreddin er-Râzî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı (İbn Haldûn, I, 410), Âmidî'nin *Şerhu Cedeli's-şerîf*'i (Sübkî, VIII, 307), İbn Teymiyye'nin *Tenbihü'r-recûlî'l-gâfil 'alâ temvihi'l-cedeli'l-bâtil*'i (*Keşfü'z-zunûn*, I, 487) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA:

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cdl" md.; *et-Ta'rifât*, "cedel" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cedel" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cdl" md.; *Müsned*, II, 258, 478; IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, "Mu'kaddime", 17, 29; İbn Mâce, "Mu'kaddime", 7; *Manṭıka Aristu* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, II, 489-490; *Eş'arî, Makâlât* (Ritter), s. 294; Fârâbî, *el-Mecmû*, Kahire 1325/1907, s. 61; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 219, 252; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Cedel*, Kahire, ts., s. 18-20, 24, 25, 72, 75; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel* (nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53; Gazzâlî, *İhyâ* (Beyrut), I, 40, 94-95, 97; Nesefî, *Tebṣiratü'l-edille*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 111^a; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, V, 165, 167; XX, 29, 139-140; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 91; Nâsirüddîn-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* ile birlikte, nşr. Süleyman Dünya), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), I, 462, 464; Sübkî, *Tabakât*, IV, 261; VIII, 307; İbn Haldûn, *el-İber*, I, 381-382, 410; Süyûtî, *el-İtkân* (Beyrut), II, 1054-1060; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sâ'ade*, I, 307-308; *Keşfü'z-zunûn*, I, 487, 579-580; II, 1359, 1408; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr* (trc. Selman Hüseyin en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 22, 26-28, 29-38; Abdurrahman Bedevî, *Mu'el-fâtü'l-Gazzâlî*, Küveyt 1977, s. 32; M. Ebû Zehre, *Târîhu'l-cedel*, Kahire 1980, s. 34-46, 49-51, 60-64; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, s. 4-12, 16, 21, 108-115, 125, 126-159; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 103-107; Ca'fer Âlû Yâsin, *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmih*, Beyrut 1405/1985, s. 178.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

CEDELÜ'L-KUR'ÂN

(bk. CEDEL).

CEDİD EŞREFİ

II. Mustafa adına 1696'da ilk defa tuğralı olarak basılan altın para.

İstanbul'da basılan eşrefi altınlarla Mısır'da kesilen altınlar arasında dirhem ve ayar farkı bulunduğu halde her ikisinin rayici eşit tutuluyordu. Fakat tam ayarlı İstanbul altınının tüccar tarafından toplanarak Mısır'a ve başka yerlere götürülmesi piyasada halis altının azalmasına, buna karşılık ağırlıkları eksik ve ayarları bozuk Mısır altınlarının çoğalmasına yol açmıştı. Hükümet bu duruma engel olmak için içine gümüş ve bakır karıştırarak ilk defa üstünde tuğra bulunan bir altın para bastırmış, buna cedid eşrefi adı verilmiş ve bu yeni paraların 300 akçeye eş değer olması kabul

edilmiştir. Cedid eşrefiler çoğalınca kadar Mısır ve eski İstanbul eşrefileriyle Tunus ve Cezayir altınlarının, zamanla taşradan gelecek olanların ve tüccar arasında tedavül eden mahlût ve 100 adedi 110 dirhem altın itibarıyla rayic meskûkâtın doğruca Darphâne-i Âmire'ye getirilip eritildikten sonra tuğralı olarak darbedilmesi, ayrıca Edirne ve İzmir'de de özel darphânelere kurularak İstanbul'dakiler gibi tuğralı altınlar kestirilmesi hakkında irade çıkmıştır. Aynı şekilde Mısır'da da bu cedid tuğralı altınlardan 22 ayarında ve 100 adedi 115 veznine eşit sikke kesilmesi hususunda aynı yıl içinde Mısır valisine fermanlar gönderilmiştir (Hammer, XII, 409). Devrin vak'anüvisi Râşid Mehmed Efendi, yeni meskûkâtın tedavüle girmesi ve cizye gelirlerinin de bu paralar üzerinden tahsil edilmesiyle devlet hazinesinin yüzde elli kazançlı çıktığını belirtmektedir (*Târih*, II, 384).

Bu altın paralar birkaç çeşit çıkarılmıştır. Bir kısmı eski eşrefiler gibi geniş, bir kısmı da küçük ve dar kuturda darbedilmiştir. Ayrıca altın meskûkâtta ilk defa olmak üzere çifte altın yani iki kat vezinde sikkeler tedavüle çıkarılmıştır. Ancak bunların hiçbirinde ölçü bakımından tam bir uyum sağlanamamış, ufak tefek noksanlıklar hep bulunmuştur. Bununla birlikte cedid altın sikkelerin eski Osmanlı paraları arasında gerçekten özel bir yeri olduğu ve daha sonrası için de bir örnek teşkil ettiği belirtilmelidir. O zamana kadar padişah tuğrası sadece gümüş meskûkât üzerine nakşedilirken bu tarihte (1696) altın sikkelere de vurulması Osmanlı para darbı için gerçekten önemli bir olaydır. Bu tuğ-



1696 tarihli cedid eşrefi (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 1722)

ralı altınlara resmen cedîd eşrefî adı verildiği halde halk arasında sadece eşrefî veya tuğralı altın denilmiştir. Osmanlılar'da kullanılan altın paraların adları genellikle Mısır'dan sirayet ederdi. Hatta İstanbul'da belli bir adla bastırılıp piyasaya sürülen altınlar Mısır'a gidince isim değiştirir ve bu yeni isimle anılmaya başlardı. Nitekim cedîd eşrefîler de Mısır'da **zer-i mahbûb*** adıyla darbedilmiştir. Halbuki bu adla İstanbul'da para darbı ancak III. Ahmed zamanında gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râşid, *Târih*, II, 383-384; Hammer, *HEO*, XII, 409; İsmâil Gâlib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye*, Kostantiniye 1307, s. 250-253; Hasan Ferid, *Nakd ve l'tibâr-ı Mâlî*, 1. Kitap, İstanbul 1330-33, s. 203; Nuri Pere, *Osmanlılarda Mâdenî Paralar*, İstanbul 1968, s. 185; Abbas el-Azzâvî, *Târîhu'n-nukûdî'l-İrâkıyye li-mâ ba'de'l-uhûdî'l-Abbâsiyye*, Bağdad 1377/1958, s. 137; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, II, 606-612; Pakalın, I, 267.



İBRAHİM ARTUK

CEDİD İSLÂMBOL

1716'da İstanbul'da basılan altın para.

Bu sikkeye "sikke-i cedîd-i zer-i islâmbol" da denilirdi. 1696'da bastırılan **cedîd eşrefî***lerin para buhranını ortadan kaldıramaması ve İstanbul'da basılan altınlarla diğer sikkelerin de mağşuşiyeti yüzünden, halk arasında muteber ve makbul olan Venedik altınından tam vezinli, ayarı halis olarak 100 adedi 110 dirhem gelmek üzere kesilerek piyasaya sürülmüştür. Kenarı zincirli, daîresinin etrafı rûmî nakışlı, ortası ayna gibi parlak, bir yüzünün ortasında pa-



1143 (1730)
tarihli
cedîd
islâmbol
(İstanbul
Arkeoloji
Müzesi,
Teşhir,
nr. 1780)

daşahın tuğrası, diğer yüzünde "duribe fî islâmbol" yazılıdır. 3'er kuruş rayiçe 1696'da basılan altınlardan ayırmak için bunlara "zer-i islâmbol" adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râşid, *Târîh*, IV, 192-193; İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye*, Kostantiniye 1307, s. 273; Süleyman Sûdî, *Usul-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye*, İstanbul 1311, s. 69; Nuri Pere, *Osmanlılarda Mâdenî Paralar*, İstanbul 1968, s. 191; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, II, 625-626; Pakalın, I, 267.



İBRAHİM ARTUK

CEDİD ZENCİRİKLİ

III. Ahmed adına
1138'de (1725-26)

Tebriz, Tiflis ve Revan
darphânelerinde basılan altın para.

Tebriz Seraskeri Abdullah Paşa'nın müracaatı üzerine Tebriz'de bir darphâne açılmasına izin verilmiş ve burada cedîd zencirli adıyla sikkeler basılmıştır. Daha sonra bu sikkelerin birer örneği İstanbul'a da gönderilmiştir. 24 ayar halis altından olup her yüz adedi 110 dirhem ağırlığında ve her biri 400 akçeye rayiç olmak üzere kesilen cedîd zencirli paralar İstanbul altınları ile eşit değerle tutulmuştur. Ancak ziynet özelliği taşımadıkları için ayar doğruluğu bakımından şüpheli görülmeleri üzerine İstanbul Darphânesi'nde birer örnek altın bastırılarak Tebriz seraskeriyle Revan ve Tiflis muhafızlarına gönderilmiş ve bundan böyle buna göre basılması istenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Küçük Çelebizâde Âsim, *Târîh*, İstanbul 1282, s. 306-307, 330-331; İsmâil Gâlib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye*, Kostantiniye 1307, s. 274; Hasan Ferid, *Nakd ve l'tibâr-ı Mâlî*, 1. Kitap, İstanbul 1330-33, s. 183; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, II, 631-632; Pakalın, I, 267.



İBRAHİM ARTUK

CEDİDCİLİK

XIX. yüzyılın sonuna doğru
Rusya müslümanları arasında eğitim
ve kültür alanında başlayan
yenileşme hareketi.

Batı'daki aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasına yansması ve "usûl-i cedîd" adlı eğitim hareketinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyılın sonlarına kadar Rusya müslümanlarında ilk öğretim şehirlerde medrese bünyesinde, köylerde ise camilerin yanında bulunan mekteplerde geleneksel yöntemlerle yürütü-

lerek sadece okuma yazma ve ilmiyal bilgisi öğretiliyor, ayrıca Kur'an'dan bazı sûrelerin ezberletilmesiyle yetiniliyordu. "Usûl-i kadîm" denilen bu yöntem karşılıklı olarak yerine usûl-i cedîd adıyla Batı'daki eğitim sisteminden etkilenen bir yöntem öneren kişilere Cedîdciler (Batı dillerinde Djadids) ve bunlar vasıtasıyla gelişen akıma da Cedîdcilik (Djadidisme) denilmiştir.

İlk öğretimin ıslahı ve yeni eğitim sisteminin uygulanması düşüncesinin başta gelen temsilcisi Gaspıralı İsmâil Bey'dir (ö. 1914). Kırımlı olan İsmâil Bey eğitim ve öğretim amacıyla bulunduğu İstanbul'da Genç Türkler'den, Paris'te iken de sosyalist ve liberalistlerden etkilenmiş, bu şekilde Batı'daki eğitim sistemini tanıma imkânı bulmuştur. Gaspıralı İsmâil Bey, Kırım'da ve Rusya'daki diğer Türk beldelerinde halkın içinde bulunduğu gerilikten kurtulması için öncelikle eğitim ve kültüre önem verilmesini istiyor, ıslah çalışmalarının ilkokullardan başlatılması, bu okullarda uygulanagelen usûl-i kadîmin terk edilerek yerine usûl-i cedîdin yerleştirilmesi gerektiğini savunuyordu. 1883 yılında Kırım'da "Dilde, Fikirde ve İşte Birlik" alt başlığıyla çıkarmaya başladığı *Tercüman* gazetesinde usûl-i cedîdle ilgili fikirlerini dile getiriyor ve ilk öğretimdeki sistemi eleştiriyordu. Ona göre mektepler medreselerden ayrılmalı, ilkokulların özel öğretmenleri olmalı, öğretmenler aylık almalıdır. İlkokullarda okumanın yanında yazma da öğretilmeli ve coğrafya, matematik, hayat bilgisi gibi dersleri de içine alan bir program uygulanmalıdır. Kızlar için ayrı okullar açılmalı ve eğitimin her seviyesine uygun kitaplar hazırlanmalıdır. Gaspıralı bu hedefler ve ilkeler doğrultusunda 1884'te Bahçesaray'da usûl-i cedîd mektebini açtı ve yeni yöntemi burada bizzat kendisi uygulamaya çalıştı. Bu mektep örnek alınarak açılan okullara "usûl-i cedîd mektepleri" denmiştir. Gaspıralı, eğitim dili Türkçe olan ve kısa zamanda okuma yazmayı öğreten bu okullardaki usûl-i cedîdi Rusya müslümanlarına anlatmak ve yaygınlaştırmak için belli başlı Türk merkezlerine seyahatler yaptı. Başlangıçta fazla ilgi görmeyen usûl-i cedîd mektebinden mezun olan öğrencilerin başarıları halkın dikkatini çektiğçe okula ilgi arttı. Bunun üzerine Kafkasya, Kazan ve Türkistan'ın uzak bölgelerinden usûl-i cedîdi tanımak ve öğrenmek üzere öğretmenler ve mollalar Bahçesaray'a gelmeye başladılar.

1552 yılında Rus hâkimiyetine giren Kazan Türkleri arasında, Gaspıralı'dan önce Abdünnâsir Kursavî (ö. 1812) tarafından başlatılan eski-yeni tartışması, medreselerde Kazan Türkçesi'yle eğitim yapılması fikrinin gelişmesinde etkili olmuştur. Kazan Türkleri'nin önde gelen aydınlarından kelâm bilgini, tarihçi ve arkeolog Şehâbeddîn-i Mercânî tarih araştırmalarıyla, Kadî Rızâeddin Fahreddinoğlu hikâyeleriyle, Hüseyin Feyizhan ve Abdülkayyûm Nasîrî dil alanındaki çalışmalarıyla, Mûsâ Cârullah Bigi de ilâhiyat sahasındaki eserleriyle Cedîdcilik hareketine önemli katkılarda bulundular. Müderris Âlimcan Barudî Gaspıralı'nın izinden giderek Kazan'da usûl-i cedîde göre Muhammediyye Medresesi'ni kurmuş (1901) ve yönetmiştir. Burada öğrenim dili Türkçe idi. Barudî, Cedîdciler arasında yer almakla beraber İslâm birliğini zayıflatacağı endişesiyle milliyetçilik ve Batıcılık akımlarına taraf-tar olmadı. Bununla birlikte usûl-i cedîde göre açtığı medrese Cedîdciliğin güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Cedîdcilik döneminde Kazan'da yetişen bilim, düşünce, edebiyat ve sanat adamları arasında, *Âlem-i İslâm* (İstanbul 1328-1329) adlı eserin müellifi Abdürreşid İbrahim'den başka Hâdî Atlasî, Fâtiḥ Kerîmî, Abdullah Tukay, Fâtiḥ Emirhan, Kerim Tinşur, Hâdî Maksudî, Sadri Maksudî, Yusuf Akçura'yı, ayrıca Bolşevizm devrindeki faaliyetleriyle de tanınan Ayaz İshâkî ve Sultan Galiev (Mîr Saîd Sultan Alioğlu) gibi isimleri zikretmek mümkündür.

Cedîdcilik hareketi din, dil, kültür ve ideal birliğinden dolayı Rusya müslümanları arasında süratle yayılmış, Kazan'ın

yanı sıra özellikle Azerbaycan ve Türkistan'da tesirini göstermiştir. Gaspıralı'nın usûl-i cedîd hareketini başlatmasından önce de Azerbaycan'da Arapça'ya dayalı klasik eğitim sisteminin yanlışlığı ve zararları üzerinde duran kişiler olmuştur. Bunlardan âlim, edip ve şair Abbaskulu Ağa Han Bâkîhanlı (ö. 1846) eğitim dilinin Türkçe olması gerektiğini savunmuş ve bunun için bazı teşebbüslerde bulunmuştur. Çok yönlü bir ilim adamı, özellikle güçlü bir eğitimci olan Hasan Zerdâbî de (ö. 1907) eğitimin Türkçe yapılmasını Azerbaycan maarifinin en önemli meselesi saymıştır. Zerdâbî, ilk Âzerî gazetesi olan *Ekinçi*'yi (1875-1877) çıkararak yenilikçi fikirleri yaymaya çalışması yanında ilk Türk kız ortaokulunu da açmıştır. Bundan sonra Azerbaycan'ın Şirvan, Bakü, Ordubâd ve Nahçıvan gibi şehirlerinde usûl-i cedîd mektepleri açılmış ve buralardan Cedîdci aydınlar yetişmiştir.

Cedîdcilik hareketi ve usûl-i cedîd mektepleri sanayi ve ticaretin bir ölçüde geliştiği, nisbeten şehirleşmiş olan Kazan, Kırım ve Azerbaycan'da büyük bir yaygınlık kazandığı halde kapalı tarım toplumu niteliğindeki Türkistan (bugünkü Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan) bu harekete başlangıçta tamamen ilgisiz kalmış, hatta Gaspıralı'nın bu ilgisizliği gidermek maksadıyla 1893'te yaptığı seyahatten sonra bile 1900 yılına kadar kayda değer bir gelişme sağlayamamıştır. Ancak bu tarihten itibaren Türkistan'da kadimcilerle "emîr" denilen feodal hükümdarların direnişlerine rağmen Cedîdcilik sınırlı da olsa bir gelişme gösterdi. Burada Cedîdcilik hareketinin öncüleri Münev-

ver Kârî Abdürreşid, Ahmed Dâniş, Hoca Mahmud Behbudi ve İshan Hoca Hanî gibi kişilerdi. Türkistan'da Cedîdciliğin gelişmesinde Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesiyle Kazan ve Azerbaycan'da bu hareketi savunan yayınların etkisi olmuştur. Burada ilk usûl-i cedîd mektepleri Buhara (1900), Taşkent (1901) ve Semerkant'ta (1903) açılmıştır. Buna rağmen, sosyal yapı sebebiyle kadimci zihniyetin gücünü koruması yüzünden, Türkistan'da Cedîdcilik öteki Türk ülkelerindeki kadar başarılı olamamıştır. Nitekim 1910 yılına doğru Rusya'daki müslüman Türk toplumlarında açılan usûl-i cedîd mekteplerinin sayısı 5000'e ulaştığı halde (A. Battal Taymas, *TK*, II/18, s. 125) Türkistan'da 100'ü bulmamıştı (İbrâhim Yarkın, *TK*, II/18, s. 140). Basının gelişmesi de buna göre olmuştur. 1905 ihtilâline kadar Rusya Türkleri tarafından çıkarılan on iki gazete ve derginin altısı Âzerî, dördü Tatar (Kırım ve Kazan) Türkçesi'yle yayımlanırken Özbekçe ve Kazakça olarak sadece birer gazete çıkıyordu; bunlar da Rus hükümetinin kontrolü altındaki "resmî" vilâyet gazeteleriydi. Ancak Türkistan'da 1906'dan itibaren Cedîdci neşriyatta bir artış görüldü. *Terakî, Hurşid, Şöhret, Asya, Buhârâ-yı Şerîf, Turan, Semerkand, Sadâ-yı Fergana, Sadâ-yı Türkistan, Kazak* ve *Balapan* gazeteleri, *Ayna, Islâh* ve *Yurt* dergileri bu dönemde yayımlandı.

Cedîdcilik hareketi bir yandan siyasi otoritelerin, öte yandan Rusya Türkleri'nin birliğini İslâm'da gören ve yenileşmenin halkın Ruslaşmasına yol açacağını ileri süren kadimcilerin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Genel olarak yönetim yeni tip okulların açılmasına açıkça engel olmuyor, fakat bunlara maddî yardım da sağlamıyordu. Cedîdciler'e karşı olanların jurnalleri üzerine okullar kapatılıyor, buralardaki görevliler başka yerlere sürgün ediliyor, bu şekilde Rus millî eğitim teşkilâtı ve müfettişleri usûl-i cedîd mekteplerinde uyanan Türkçülük düşüncesini kontrol altında tutmaya çalışıyorlardı. Buna rağmen Rus sosyalistleri ve Batıcıları tarafından desteklenen Cedîdciler'le bunlara karşı olan kadimciler arasındaki mücadele Cedîdciler'in lehine kapanmış, ancak kadimcilerin muhalefeti sistemin başarısını oldukça yavaşlatmıştır.

1905 yılına kadar ilkokulları ıslah meselesinden ibaret olan Cedîdcilik, bu tarihten sonra sosyal ve kültürel hayatta da yeniliği savunan bir hareket haline

Azerbaycanlı Cedîdciler den Hasan Zerdâbî ve Abbaskulu Ağa Han Bâkîhanlı ile Türkistanlı Münevver Kârî



geldi. Eğitim alanında medreselerin ıslahı, okuma yazmanın kolaylaştırılması, okuma oranının artırılması ve kadının toplumdaki yerinin yükseltilmesi gibi konularda başarılı hizmetler gören bu hareket, öteki alanlarda yönetimin olumsuz tutumu ve diğer engeller sebebiyle yeterince başarı sağlayamamıştır. Bununla birlikte Cedîdçiler 1905-1917 arasındaki dönemde siyasî faaliyetlerde de bulundular. Ancak bazılarının sol siyasî hareketler içinde yer alması, kadımcıların onları dinsizlik ve sosyalistlikle suçlamasına ve Çarlık idaresinin de kendilerine karşı hareket geçmesine sebep olmuştur. Usûl-i cedîd mekteplerini "ihtilâl ocakları" olarak görmeye başlayan Çarlık 1912'de çok sayıda Cedîdci öğretmeni tutuklamıştır. 1917 ihtilâline doğru Cedîdçiler milliyetçilikten Bolşevikliğe kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde yer almışlardır. Bu şekilde başlangıçta bir "aydınlanma hareketi" olarak ortaya çıkan Cedîdçilik, kültürel tezlerine uygun olarak zamanla politik hedeflere de yönelmiş ve Rusya Türkleri'nin istiklâl mücadelelerinin siyasî ideolojisi haline gelmiştir.

Cedîdçiler, bütün milletlere kendi kaderlerini tayin etme hakkının verileceği vaadiyle ortaya çıkan Bolşevizm'den kendi gayeleri doğrultusunda faydalanma ümidine kapılmışlar, Bolşevizm'in gerçek niteliğinin henüz tam anlaşılmadığı bir dönemde birçok Cedîdci Bolşevik Partisi'ne girerek müslüman fraksiyonlar oluşturmuşlar ve parti içinde kendi idealleri doğrultusunda çalışmalar yapmışlardır. Cedîdçiliğin 1917 ihtilâli sonrasındaki kuşağından Kazanlı Mîr Said Sultan Galiev (Aliyev, Alioğlu), Stalin'in milliyetler halk komiserliği yardımcılığına kadar yükselmiştir. Galiev, Marksizm'in sınıf mücadelesi tezini yeniden yorumlayarak ezen milletlerle ezilen milletler arasında mücadele tezine dönüştürmüş, Rus sosyalizmine karşı Turancılık ülküsünü savunmuş, her Türk boyundan Cedîdçiler'i bu amaç uğruna bir araya getirmeye çalışmış, böylece Sovyetler'in tek partisi olan Bolşevik Partisi içinde örgütlü bir müslüman fraksiyon oluşmuştur. Bununla birlikte eski Cedîdçiler gibi ilk müslüman komünistler de -Çarlık veya Sovyet farkı gözetmeksizin- Rus devletine, Rus halkına ve genel olarak Batılılar'a karşı derin bir güvensizlik duymuşlardır (A. Bennigsen — C. L.-Quelquejay, s. 122-123); Sultan Galiev'in çalışmalarına

da bu güvensizlik duygusu yön vermiştir. Nitekim Stalin, güçlendikten sonra özellikle 1930'lu yılların ortalarından itibaren Bolşevik Partisi'ndeki müslüman fraksiyona karşı harekete geçti. "Devlet ve Komünist Partisi kadrolarını halk düşmanlarından ve milliyetçilerden temizleme" sloganıyla Cedîdizm'in Sovyet idarî kademelerinde çalışmakta olan bütün temsilcileri hapsedildi ve bunların çoğu kurşuna dizildi. Bu şekilde başlayan tasfiye hareketiyle Türk toplumlarının aydın tabakasını oluşturan Cedîdci binlerce aydın öldürülmüş, Türk toplumları millî kadrolardan mahrum bırakılmıştır. Öldürülenler arasında Sultan Galiev, Ekmel İkrâm, Münevver Kârî, Abdülhamid Çolpan, Abdürraûf Fitrat, Bekir Çobanzade gibi Cedîdçiliğin en değerli temsilcileri de vardı. Rusya Türkleri'nin tarihine "büyük ziyahılar (aydınlar) kırımı" olarak geçen bu katliamda sadece Azerbaycan'da 20.000 aydın öldürülmüş veya sürülmüştür. Bu katliam sırasında Stalin Gaspıralı İsmâil Bey'in Bahçesaray'daki mezarını tahrip ettirip üzerinde blok apartmanlar yaptırarak Cedîdçiliğin bütün izlerini silmek istemiş, Cedîdçiler'in eserlerinin kütüphanelerde bulundurulması yasaklanmış ve Türk okullarında Cedîdçiler'in emperyalist ajanı, burjuva, pantürkist sınıf düşmanları olduğu telkin edilmiştir.

Cedîdçiliğin tarihi son derece trajik olmakla beraber boşa yaşanmamış ve özellikle Gorbaçov zamanında gerçekleşen demokratik ortamda meydana çıkan millî hareketlerin fikir ve ilham kaynağını oluşturmuştur. Nitekim Sovyet Türkleri'nin bu ikinci dönemdeki millî uyanış hareketlerinin hedeflerinden biri, Stalin tarafından mahkûm edilen Cedîdci önderlerin itibarlarının iadesini sağlamak olmuştur.

Kazan, Kırım, Azerbaycan ve Orta Asya'da yaşanan uyanış hareketleri tarihî-siyasî köklerini Cedîdçiliğe dayandırmaktadır. Kırım Türkleri, milletlerarası İsmâil Gaspıralı sempozyumu (Mart 1991) düzenlemişler ve Gaspıralı adına bir anıt yapmaya karar vermişlerdir. Kazan Türkleri'nin teşkilâtı olan Tatar İçtimâî Özeği, Sultan Galiev ve Şehâbeddîn-i Mercânî gibi Cedîdci aydınların eserlerini yayımlamaya başlamıştır. Azerbaycan Halk Cephesi doğrudan doğruya Cedîdçilik hareketine dayanmaktadır ve Cedîdci eserler yayımlanmaktadır. Özbekistan'daki Erk hareketi de Cedîdci tezleri işlemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mirza Bala, *Azerbaycan Millî Hareketi*, Berlin 1938; Hüseyin Baykara, *Azerbaycan'da Yenileşme Hareketleri*, Ankara 1966, s. 57-59, 129 vd.; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkîli Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1942-47 — İstanbul 1981, s. 551-560, 568-571; Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri*, Ankara 1966, s. 160-166, 210-213; a.mlf., "Türk Dünyasında Usul-i Cedit Hareketi", *TK*, II/18 (1964), s. 119-125; a.mlf., "Usûl-i ü Kadîm", a.e., IV/40 (1966), s. 403-410; Hélène Carrère d'Encausse, "Social and Political Reform", *Central Asia a Century of Russian Rule* (ed. Edward Allworth), New York-London 1967, s. 189-207; A. Bennigsen — C. Lemerrier-Quelquejay, *L'Islam en Union Soviétique*, Paris 1968, s. 38-57, 122-123; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 208-209; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi*, Ankara 1985, s. 8-40, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Ankara 1988, s. 9-14, 54-72; Baymirza Hayit, *Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâm'ın Bazı Meseleleri*, İstanbul 1987, s. 80-90; İhsan İlgar, *Rusya Birinci Müslüman Kongresi*, İstanbul 1988, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya*, Ankara 1990, s. 495 vd.; Ayhan Gökkan, "Gaspıralı İsmail Bey ve Usulücedîçiliği", *TK*, II/18 (1964), s. 126-129; Ahmet Caferoğlu, "Azerbaycanda Maarif Hareketleri", a.e., s. 130-136; İbrahim Yarkin, "Türkistan'ın Eğitim ve Kültür İşlerine Bir Bakış", a.e., s. 137-145; a.mlf., "Türkistan'ın Cedîdci Devri Sıralarından İdealist Öğretmen ve Teşkilatçı İshan Hoca Hanı", a.e., V/58 (1967), s. 773-777; TA, X, 93; B. Spuler, "Djadid", *El²* (İng.), II, 366; ABr., V, 434-435.

TAHA AKYOL

CEDİS (Beni Cedıs)

(بنو جدیس)

Eski bir Arap kabilesi.

Cedıs'in nesep silsilesi Hz. Nüh'a kadar genellikle şu iki şekilde ulaştırılır: 1. Cedıs b. Lâvez (Lâviz veya Lûz) b. İrem b. Sâm b. Nüh. 2. Cedıs b. Âbir (Âmir, Gâsir, Kâsir, Câsir, Cârî) b. İrem b. Sâm b. Nüh. Bazı rivayetlerde Cedıs ile Tasm'ın veya Cedıs ile Semûd'un kardeş olduğu, bir kısmında ise bu üç kabilenin birbiriyle kardeş olduğu belirtilir.

Cedıs kabilesi Yemâme bölgesinde Bahreyn'e kadar uzanan sahada Tasm kabilesiyle beraber yaşıyordu. Her iki kabile zaman zaman efsanevî bir şahıs olduğu söylenen Arap hükümdarı Cezîme el-Ebraş'ın saldırılarına mâruz kaldığı gibi kendi aralarında da sık sık muharebe ediyorlardı. Efsanevî bir mahiyet arzeden nakillere göre bir ara Tasm'dan Amlîk adında zalim ve ahlâksız bir hükümdar bölgede hâkimiyet kurmuş, verdiği keyfî bir karara Cedîsli bir kadının itiraz etmesine kızarak Cedıs'ten evle-

necek her bākirenin ilk geceyi yanında geçirmesini şart koştmuştu. Bu zulme bir süre boyun eğen Cedîsîler, Amîlik ile kabilesini tuzağa düşürerek öldürmüşlerdi. Bu katliamdan kurtulabilen bir kişi Himyer Meliki Hassân b. Tübbâ'dan yardım istemiş, o da ordusuyla gelerek Cedîs'i imha etmiş, böylece her iki kabile helâk olarak tarihe karışmıştı. Cezîme el-Ebras ile bağlantı kurulduğu zaman bu olayların milâdî III. yüzyılın ortalarında vuku bulduğu tahmin edilmektedir.

Araplar'ın meşhur atası Adnân'ın annesi ve karısının Cedîs'ten olduğu söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 7; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 27, 632; Belâzûrî, *Ensâb*, I, 4, 7, 12, 13; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), İndeks; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 462, 486; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, İndeks; İbn Haldûn, *el-İber*, II, 19, 24-25; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, Beyrut 1405/1984, s. 191; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 113-114; Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dirâsât fî târîhi'l-'Arabî'l-kadîm*, Riyad 1400/1980, s. 167-173; Kehâle, *Mu'cemû kabâ'ilü'l-'Arab*, Beyrut 1402/1982, I, 172; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, *el-Kabâ'ilü'l-'Arabiyye ve selâ'ilühâ fî bilâdinâ Filistîn*, Beyrut 1986, s. 12-14; T. H. Weir, "Cedîs", *İA*, III, 42-43; H. H. Bräu, "Tasm", *a.e.*, XII/1, s. 31-32.



AHMET ÖNKAL

CEDVEL

(الجدول)

Çeşitli amaçlarla üzerine isim, işaret, harf ve rakamların yazıldığı çizelge, tablo.

Aslı Arapça *cedvel* veya *cidvel* (çoğulu *cedâvil*) olan kelime sözlükte "dere, çay, ark, su kanalı" anlamına gelmektedir (geniş bilgi için bk. Lane, II, 392; Redhouse, s. 648). E. Graefe'nin, "masa" ve "plan" anlamına alındığı takdirde *cedvel* ile *Latince'deki schedula* (kitap yaprağı, sayfa) kelimesi arasında bir ilişkinin düşünülebileceği tarzındaki görüşüne (*IA*, III, 43) ve Fraenkel'in birer astronomi terimi olarak zîc ile *cedvelin* Ârâmîce'den geldiği yolundaki tahminine (*EI*² [İng.], II, 370) katılmak mümkün değildir.

Literatüre daha çok sihir, tılsım ve *vefk** terimi olarak geçen ve bugün artık itibar edilmediği görülen *cedvel*, üzerinde çeşitli semboller bulunan *hâtem* ile (mühür-yüzük) yaklaşık aynı şeyi ifade etmektedir. Bir *cedvel* yapmak için kare, dikdörtgen, üçgen ve daire gibi geometrik şekiller kullanılır. Bunların üzeri enine ve boyuna çizgilerle bölünerek eşit hâneler elde edilir, sonra da bu hâ-

nelere esrarlı olduğuna inanılan semboller, isimler, Arap alfabesinden bazı harfler veya bunların ebced hesabındaki sayı değerlerini ifade eden rakamlar yazılır. *Cedveldeki hânelerin içine konulan sembol, isim, harf ve rakamlar, sihir ve tılsımın yapıldığı amaca göre değişiklik göstermektedir. Meselâ kötülüklerden, cin, şeytan ve perilerin zararlarından korunmak veya bir isteğe kavuşmak için hazırlananlara Allah'ın, büyük meleklerin, cinlerin ve Ashâb-ı Kehf'in isimleri, ayrıca gezegenlerin adları, haftanın günleri ve dört unsur (toprak, su, hava, ateş) yazılır. Çeşitli tılsım cedvelleri arasında en yaygın olan "da'vetû's-şems" ise şöyle yapılır: Bir dikdörtgen üzerine enine ve boyuna altışar çizgi çekilerek yedilik kareler halinde kırk dokuz hâne elde edilir; bunların içine mühür-i Süleyman, bazı esrarlı şekiller, peri padişahlarına ait olduğu söylenen yedi isim, haftanın yedi günü ve yedi gezegenin adları vb. yazılır. Bunların arasında gizli bir ilişki olduğuna ve bir araya gelince teşkil ettikleri değerlerin etkisiyle *cedvel*den beklenen yararın elde edileceğine inanılır. *Cedveller* hazırlanış sebebine göre değişik biçimlerde kullanılır; çok defa korunma, güç ve şifa bulma amacıyla boyuna, pazuya, omuza veya belden yukarı olmak şartıyla vücuduna başka bir yere takıldığı gibi (muska) suda eritilerek ilgili kişiye içirilir yahut yakılarak kişi dumanı ile tutsülendirilir.*

Pisagorcular'ın geliştirdiği sihirli karelerin, İslâm kültür dünyasına girdikten sonra bazı çevrelerde geniş ilgi gördüğü bilinmektedir. Özellikle Câbir b. Hayyân ile başlayan bu ilgi İhvân-ı Safâ risâlelerinde gelişerek (bk. *Resâ'il*, I, 108-113) Bâtınîler için önemli bir malzeme oluşturmuştur. Gizli ilimler alanındaki eserlerde *bedûh* ve *vefk* cedvelleri adıyla anılan ve mahiyetleri bakımından İslâm inançlarıyla hiçbir şekilde bağdaşmasına imkân olmayan bu tılsım şekil-

lerinden bir kısmı Gazzâlî'ye mal edilmiş bulunmaktadır. Doğumu kolaylaştırdığına inanılan ve "Gazzâlî cedveli" olarak bilinen sihirli kare şöyle hazırlanır: Dokuz hâneye ayrılan karenin her hânesine yukarıdan aşağıya, sağdan sola ve köşeden köşeye, sayı değerleri on beş toplamını veren harfler yazılır. İnanışa göre, hiç suya girmemiş iki bez üzerine yazılan bu *cedveli* doğum yapmakta olan kadın gördükten sonra ayaklarının altına koyarsa doğum çabuk gerçekleşir. Bu *cedvelin* niçin Gazzâlî'ye mal edildiğini anlamak zordur. Çünkü Gazzâlî bunun bir hurafe olduğunu söylemekte ve, "Keşke bilseydim, acaba buna inanan var mı?" diyerek hayretini belirtmektedir (*el-Münkiz mine'd-dalâl*, s. 85). Öte yandan bu *cedvelin* Gazzâlî'den çok önce İhvân-ı Safâ risâlelerinde yer aldığı da bilinmektedir (bk. *Resâ'il*, I, 109, 112). Öyle anlaşıyor ki bu durum, Bâtınîliği ve Hurûfîliği yaymak isteyenlerin Gazzâlî gibi büyük bir otoriteyi istismar etmelerinden başka bir şey değildir (geniş bilgi için bk. BEDÜH).

BİBLİYOGRAFYA :

Lane, *Lexicon*, II, 392; J. W. Redhouse, *Turkish and English Lexicon*, Constantinople 1890 — İstanbul 1978, s. 648; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 108-113; Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl*, Beyrut 1408/1987, s. 85; İbn Haldûn, *Muqaddime*, III, 1177 vd.; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 395; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1984, s. 98, 147 vd.; E. Graefe, "Cedvel", *IA*, III, 43; a.m.f. — D. B. Macdonald — M. Plessner, "Djadwal", *EI*² (İng.), II, 370; Cengiz Kallek, "Bedûh", *DİA*, V, 336-337.



CENGİZ AYDIN

□ SANAT. Yazma kitaplarla murakka'lar ve hat levhalarında, yazının kâğıt üzerinde işgal ettiği alanın dört bir tarafına çizilen çizgiye de *cedvel* denir. Manzum eserlerde mısraların aralarına çekilen basit bir çizgiden ibaret *cedvel*ler olduğu gibi kalın veya ince, iç içe birkaç çizgi halinde siyah, beyaz (üstübec), sarı, mavi, lacivert, yeşil, kırmızı (sürh, la'l, gülün) mürekkeple, sarı veya yeşil altın (zer mürekkep) ve yaldızla çekilmiş olanları da vardır. Eski kitap sanatlarında ayrı bir önemi olan *cedvel* çekme işi, yazı ile sayfa kenar boşluklarının, diğer bir ifade ile sayfadaki yazılı kısım ile yazısız kısımların birbirinden ayrılmasını ve metnin ön plana çıkmasını sağlar. Metne sonradan yapılacak müdahalenin önlenmesiyle metnin bir standart ölçü içinde yazılmasını temin ettiği gibi ayrıca sayfa kenarlarına yazılan şerh, hâşiye ve ta'likat gibi ilâvelerin metne karışma-

*Gazzâlî *cedveli* olarak bilinen dokuz hâneli sihirli kare (Gazzâlî, *el-Münkiz*, s. 85)

٤	٩	٢	د	ط	ب
٣	٥	٧	ج	هـ	ز
٨	١	٦	ح	ا	و

sını da önler. Bazı eserlerde ve bilhassa ders kitabı özelliğine sahip olanlarda ise sayfalar cedvellerle uygun şekillerde bölünerek bir kitabın içine birden fazla eser yerleştirilmesi mümkün olmuştur. Bu durumda asıl metin sayfanın ortasına yazılarak kenarlardaki boşluklara metnin şerhi, hâşiyesi, ta'likatı gibi bir arada bulunması faydalı olan tamamlayıcıları da yazılırdı. Baskı sanatı geliştikten sonra bile bir kitabın içinde bu şekilde birkaç eserin basıldığı olmuştur. Nitekim *Kitâbü Mecmû'a mine't-tefâsîr* adıyla anılan eserde (İstanbul 1324) Beyzâvî, Nesefî, Hâzin ve İbn Abbas tefsirleri bir sayfaya yerleştirilerek basıldığı gibi *Şürûhu't-telhîs* adıyla tanınan kitapta da Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'ı ve bunun şerh ve hâşiyeleri beraberce basılmıştır (Bulak 1282). Ayrıca zîc ve zâyice gibi takvimle ilgili kitaplar, mahiyetleri icabı tamamen cedvellerle bölünmüş sayfalardan ibarettir. Bunların cedvellerini çizmek ise çok büyük dikkat ve mahareti gerektirir.

Cedveller bir kitabın tezhibinde önemli bir unsur olduğundan müzehipler arasında ayrı bir iş olarak *cedvelkeş* denilen sanatkarlar tarafından yapılırdı. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de ilk iki sayfa ve sûre başları, diğer kitaplarda da ilk sayfalar (serlevha) genellikle tezhip edildiğinden buralardaki cedveller daha sanatkarane yapılır, renkli mürekkeplerle veya altınla çekilirdi. Yazma eserlerin sonunda metnin bittiği yerden başlayarak yazının kapladığı alana uygun bir şekilde ayrı bir cedvel çekilir, altına düz veya verrev olarak yazılan istinsahla ilgili kayıtlar da başka bir cedvel içine alınır. Kitabın hattat elindeki işi bittikten sonra cedvelkeş ve vassâl adı verilen sanatkarlar tarafından sayfaları düzenlenir, eser tezhibe veya cilde hazırlanırdı. Gelibolulu Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*'da (s. 76) bir vassâlî, "Halkârî, zerefşânî ve pervâzî, cedveli / Kılmış musahhar ana o hallâk-ı pür-kemâl" beytiyle överken onun aynı zamanda cedvelkeş olduğunu da belirtir.

Cedveller bir çizgiden ibaret olursa buna tek cedvel, iki çizgiden ibaret olursa çift cedvel denir. Ayrıca çizgilerden biri kalın, diğeri ince olursa "tek kuzulu", kalınca bir cedvelin iki tarafına ince birer cedvel çizilmişse buna da "çift kuzulu" adı verilir.

Cedvel çizmeye mahsus kalemlere cedvel kalemi denir. Bunlar bir vida yardımı ile açılıp kapanabilen ve istenilen ka-

lınlığa ayarlanabilen iki uçtan ibarettir. Günümüzde *trling* (Fr. tire-ligne) olarak da adlandırılan ve pergel takımları içinde yer alan bu alet yardımıyla istenilen kalınlıkta düzgün ve pürüzsüz çizgiler çizilebilir. Bilhassa büyük ölçüdeki levhalarda iki çizginin arası fırça ile doldurulmak suretiyle çok kalın cedveller elde edilebilir. Buna "cedvel doldurma" denir. Cedveller çizildikleri mürekkep çeşidine göre de altın, gümüş vb. isimlerle anılırlar. Cedvel kalemi ayrıca yapma küfi yazıların hazırlanmasında da kullanılır.

Edebiyat. Cedvel divan edebiyatında, hat ve kitap sanatlarındaki anlamının yanında daha çok "cedvel-i âb" (su yolu) ve küçük akarsu için bir teşbih ve mecaz unsuru olarak da kullanılmıştır. Su ve akarsu etrafında teşekkül etmiş teşbih ve mecazlarda yer alan kelimeye genellikle bahardan, bahçeden (çemen) bahsedilen mısra ve beyitlerle bu konuları müstakil olarak ele alan bahâriyye ve şehrengizlerdeki mekân tasvirlerinde, tabiat manzaralarında rastlanır. Nedîm'in, "Bir nihâlistan kitabıdır o sahrâlar meger / Kim ona havz-ı dilârâ sîmden cedvel çeker" beytinde cedvel kelimesi hem hat sanatındaki cedvel, hem de su yolu mânasında tevriyeli olarak kullanılmıştır. Kelimeye ayrıca âşığın gözlerinden seller gibi akan gözyaşlarının çokluğunu ifade etmek için de başvurulduğu görülmektedir. Ahmed Paşa'nın, "Eskim rûyumda hûn ile cedveller eyleyip / Bu mâcerâ-yı derdimi yazdı hezâr bâr" beyti buna bir örnektir.

Lâle devrinin meşhur eğlence ve gezinti yerlerinden olan Kâğıthane'deki Sâdâbâd'da inşa edilen çağlayanlardan sonra derenin bir bölümünün içi ve kenarları mermer kaplanarak düzenlenmiş ve bu kısma "cedvel-i sîmîn" adı verilmiştir. Devrin bütün şairlerince güzelliğine temas edilen bu su yolu, özellikle Nedîm'in şiirlerinde en güzel şekilde kültür ve edebiyat tarihine intikal etmiştir: "Gümüş renginde bir dîbâ biçmiş cedvel-i sîmîn / Velâkin hâre gibi mevci var şeffaf ü nûrânî"; "Çeşme-i nûr ise Nûr âyetin eyler tefsîr / Cedvel-i sîm ile bulsa n'ola zîb ü şânî"; "Cedvel-i sîm içre âdem binse bir zevrakçeye / İstese mümkün varılmak cennetin tâ yanına".

Yahya Kemal de "Mâhurdan Gazel" adlı şiirinde, "Halk-ı Sa'dâbâd iki sahil boyunca fevc fevc / Va'de-i teşrîfine alkış tutarken dîrdan // Cedvel-i sîmîn kenarından bu âvâzın Kemâl / Koptu bir fevâre-i zerrîn gibi mâhûrdan" mısra-

larında bu meşhur su yoluna temas etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kummî, *Gülîstân-ı Hüner*, s. 160-165; Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 76; Nedîm, *Divan* (nşr. Abdülbâkî Gölpinarlı), İstanbul 1951, s. 55, 79, 83; Harun Tolasa, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 354-355, 470; M. Münir Aktepe, "Kâğıdhâne'ye Dâir Bazı Bilgiler", *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 350, 352, 354; Yazır, *Kalem Güzeli*, I, 141; A. Süheyl Ünver, "Selçuklu Kelâm-ı Kadimlerinde Süsleme Kaynakları", *Atatürk Konferansları 1975-1976*, Ankara 1983, s. 134; R. Ekrem Koçu, "Cedvel, Cedvel-i Sîm", *İstA*, VI, 3413; *SA*, I, 332; Dihudâ, *Luğatnâme*, X, 264-265; Pakalın, I, 268; TDEA, II, 22.



MUSTAFA UZUN

CEFR

(الجفر)

Gelecekte vuku bulacak olayları
değişik metotlarla
öğrettiğine inanılan ilmin adı.

Arapça bir kelime olan cefr sözlükte "sütten kesilmiş kuzu, oğlak; içi taşla örülmemiş geniş kuyu" anlamlarına gelir. Terim olarak değişik metotlarla gelecekte haber verdiği iddia edilen ilmi veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eder ve cifr olarak da anılır. Demîrî'nin yanlışlıkla İbn Kuteybe'nin *Edebül-kâtib*'ini kaynak göstererek aktardığı bir rivayette göre (*Hayâtü'l-hayevân*, I, 279) Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Hz. Peygamber soyundan gelenlerin geçmiş ve gelecekle ilgili olarak muhtaç bulundukları bütün gizli bilgileri bir kuzu veya oğlak (cefr) derisinin üzerine yazmış, muhtemelen bundan dolayı bu çeşit bilgilere ve eser türüne cefr denilmiştir. Cefr ile uğraşanlara *cefrî* veya *ceffâr* denilir. Daha çok Şiîler tarafından geleceğe ilişkin haberleri ihtiva ettiği öne sürülen ve Hz. Ali ile Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen eserlere de genellikle "el-Cefr" veya "el-Cefr ve'l-câmia" adı verilir. Bu son adlandırmadan dolayı cefr ilminin adı bazı kaynaklarda *el-cefr ve'l-câmia* şeklinde de geçer. İbn Haldûn ise yaygın telakkinin aksine cefrin bir ilmi disiplin adı değil ferdî kabiliyet olduğunu ileri sürmüş, bunun keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur (*Mukaddime*, II, 823, 828).

Çeşitli metotlara başvurmak suretiyle geleceği keşfetme merakı İslâm öncesinde yaşayan eski milletlere kadar uzanır. Keldânîler, Asurlular, Bâbilliler, Mısırlılar ve daha sonra yahudilerle hristiyanlar arasında yaşayan kâhinler, müneccimler ve bazı mistiklerin kâinatın sonu, devletlerin âkıbeti gibi konularda

çeşitli haberler verdikleri bilinmektedir. İlkçağ filozoflarından Pisagor varlıklarla sayılar ve geometrik şekiller arasında kesin ilişkiler bulunduğunu savunmuştur. İslâm kaynaklarında sayı ve harflerin sırlarını konu edinen *Kitâbü'l-Gâlib ve'l-mağlûb* adlı bir eserle yine gaybdan haber alma ile ilgili *et-Tenebbû' bir-rû' yâ* adlı bir risâle Aristo'ya nisbet edilmişse de bunların apokrif olduğu anlaşılmıştır (İbn Haldûn, I, 428; Kaya, s. 195, 299). Öte yandan Tevrat'ın bâtinî yorumlarında ve Aziz Augustinus gibi kilise babalarının yazılarında birçok cefr örneklerine rastlanır. Tevrat'ta İbrâhim'in, vekili Elizer'i 368 askerle dört krala karşı savaşmaya gönderdiği bildirilir (Tekvîn, 14/1-4); bu rakam İbrânî harfleriyle Elizer'in sayısal değerine eşittir. Yahudi mistik hareketi kabalanın temel eseri olan ve Tevrat'ın bâtinî yorumunu ihtiva eden *Zohar*'da harflerin sırlarına dayanan bir ilimden söz edilir. Yaygın kanaate göre kabalistlerin en önemli kitaplarından biri olan *Sefer Yezirah*, Hz. Mûsâ'nın Tûrisînâ'da yakınlarına öğrettiği "ilm-i esrâr"dan oluşmuştur. Buna göre birer "ilâhî kelime" olan dış varlıklar arasındaki münasebetlerin, uyum ve zıtlıkların hepsi İbrânîce'nin yirmi iki harfi arasında da mevcuttur.

Şii kaynaklarına göre Hz. Ali Kur'an'ın bâtinî mânalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş ve insanların muhtaç olduğu bütün bilgileri cefr adı verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak *el-Cefr* ve *el-Câmi'a* adlı iki eser telif etmiştir. Geçmiş peygamberlere verilen kitapların özünü, ayrıca kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dinî ve siyasi olaylarla karşılaşılacak problemlerin çözüm yollarını ihtiva eden bu eserler ancak Ehl-i beyt'e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlarla doludur. Diğer bazı kaynaklara göre ise söz konusu kitapları yazarak cefr ilmini kuran Ca'fer es-Sâdık'tır. Ona "el-cefrü'l-ahmer" (kırmızı deriden yapılmış torba) ile "el-cefrü'l-ebayaz" (beyaz deriden yapılmış torba) şeklinde iki cefr nisbet edilmekte, bunların ilkinde Hz. Peygamber'in "silâh"ı, ikincisinde ise Zebur, Tevrat, İncil ve Hz. İbrâhim'e verilen suhuf ile helâl ve harama dair bütün bilgilerin bulunduğu rivayet edilmektedir (Meclisî, XXVI, 18; Küleynî, I, 240). Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi iken ona tanrılık nisbet eden ve bu şekilde dinden çıktığı kabul edilen Ebû'l-Hattâb el-Esedî'nin (ö. 143/760) ve ondan sonra da Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, Sedîr es-Sayrafî, Ebân b. Sa'leb gibi aşırı Şiîler'in,

Kur'an'daki **hurûf-ı mukattaa*** ile diğer bazı âyetlerin bâtinî mânalarına dayanan ve geleceğe ilişkin olayların bilgisini keşfettiği öne sürülen bir ilmi Ca'fer es-Sâdık'a atfetmeleri neticesinde cefr İslâmî literatürde bir ilim dalı olarak telakki edilmeye başlanmış, özellikle İsmâiliyye ve İhvân-ı Safâ mensuplarınınca bâtinî yorumların temel kaynağı haline getirilmiştir.

İsmâilîler'e göre varlıklarla harfler arasında gizli bir ilişki vardır; kâinatın düzeni 7 rakamı ile altı peygambere ve bir "kâim"e delâlet eden yedi harfe dayanılarak açıklanmalıdır. İhvân-ı Safâ'nın *Resâ'il*'inde ise sayılar, her insanda bilkuvve mevcut olan ve aritmetik, geometri, astronomi ve müzikiden oluşan riyâzî ilimleri kuşatan bir ilim kabul edilerek bütün sayılar ilk dört rakamda toplanmış (*Resâ'il*, I, 49, 75); temeline Tanrı, akıl, nefis ve madde (heyûlâ) şeklinde sıralanan dört prensibin konduğu kozmolojik oluşum bu dörtlü sisteme göre açıklanmak istenmiş ve bunlar rakamlarla sembolleştirilmiştir (*a.g.e.*, I, 53-54). Söz konusu zümrelerce benimsenen bu kültürün yayılmasından sonra cefr, geleceğe ilişkin olayları haber veren bir ilim dalı olarak görülmeye başlanmış ve çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu farklı tarifler, cefrin geleceğin bilgisini içeren bir ilim olması açısından değil gaybın keşfedilmesinde kullanılacak metodun ne olması gerektiği noktasındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Geleceğe dair bilgilerin Ehl-i beyt'e vasıtasız olarak (vehbî) bağışlandığını savunan Şiîler'e göre cefr rabbânî ilim ve nebevî hikmet ürünüdür. Bazılarına göre ise cefr ilminde gaybı keşfedebilmek için harflerin taşıdığı bâtinî mânalara başvurmak gerekir. Bundan dolayı cefr ile ilm-i hurûf birleştirilmiş ve bazan ilm-i hurûf veya ilm-i teksîr adıyla da anılmıştır. Gaybı keşfetme vasıtası olarak ilm-i nücûmdan faydalanılabileceğini benimseyenler de vardır. Bunlar cefr ile ilm-i nücûmu birleştirerek **melâhim*** türünden eserler yazmışlar ve bu eserleri cefr ilminin kapsamına almışlardır. İlm-i nücûm gibi cefr ilmi de zamanla ilm-i hurûf, ilm-i adedî, ilm-i mükâsefe, ilm-i ledünnî gibi alanları içine alarak geniş bir muhteva kazanmıştır.

Cefr ilmine dair eserlerde genellikle "terkîb-i harf" ve "terkîb-i adedî" adı verilen metotlar kullanılmıştır. Farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte cefr metotları hakkında verilen bilgiler şöylece özetlenebilir: Arapça harfler şemsî - ka-

merî, diğer bir ifade ile nûrânî - zulmânî olmak üzere ikiye; mesrûrî, mebrûrî, melfûzî olmak üzere üçe bölünür veya yirmi sekiz harf ebceddeki sıraya göre ilk yedisi ateş, ikinci yedisi hava, üçüncüsü su, dördüncüsü de toprak karakterli olmak üzere dört gruba ayrılır. Harflerdeki tasarrufun sırrı teşkil edilen terkipteki mizaca bağlanır, yahut harflere yine ebced sıralamasına göre sayısal değerler verilerek harfler ve sayılar arasındaki münasebetlerle bunlara tekabül eden remizlerden oluşan bir yol takip edilir. Bu sonuncu metoda "cefr-i mutavassıt" denilir. Arap alfabesinden, kendilerince belirlenmiş yirmi iki harfin kullanılması ile elde edilen cefre "cefr-i sagîr", yirmi sekiz harfin kullanılmasıyla gerçekleştirilene ise "cefr-i kebîr" adı verilir.

İsmâilîler vasıtasıyla Kuzey Afrika'da yayılan cefr ilmiyle ilgili esaslar, Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî, Ahmed b. Ali el-Bûnî, Abdurrahman el-Mağribî, Abdurrahman el-Bistâmî gibi müelliflerin eserlerinde "ilmü esrârî'l-hurûf", "ilmü't-tasarruf bi'l-hurûf" ve "ilmü havâssî'l-hurûf" başlıkları altında incelenmiştir. İsmâilî yazarlardan sonra cefr ilminin Kuzey Afrika'daki en önemli temsilcisi, Muvahhidler'in lideri İbn Tûmert (ö. 524/1130) olmuştur. Her ne kadar D. B. Macdonald, İbn Tûmert'in cefri Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından kendisine verilen *Kitâbü'l-Cefr* adlı bir eserden öğrendiğini öne sürüyorsa da (İA, III, 44) Gazzâlî'nin harflerin esrarı konusunda Bâtînîler'e yönelttiği tenkitler (*Feđâ' ihu'l-Bâtinîyye*, s. 66-72) dikkate alınırsa bu görüşün isabetsiz olduğu ortaya çıkar. İbn Tûmert'in etkisiyle cefr ilmi Kuzey Afrika'daki sûfilerce benimsenmiş ve yayılmıştır. Daha sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) harflerle varlıklar arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu dikkat çekerek harflerin sırlarına vâkıf olan birinin gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuş ve meşhur eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde harflerin mertebelerine geniş yer ayırmıştır (I, 231-361; II, 51-81). İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili görüşleri büyük yankılar uyandırmış, onun tesirleri İbnü'l-Arabî ekolünün önemli temsilcilerinden Abdülganî en-Nablusî ile XVIII. yüzyıla kadar devam etmiş (Şakraf, s. 89), hatta bu tesirler Muhammed Mâzî Ebû'l-Azâim ve Said Nursi gibi isimlerle zamanımıza kadar ulaşmıştır. Said Nursi çeşitli risâlelerinde besmelenin, bazı kısa sûre ve âyetlerle belli kelimelerin harf-

leri, ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın Allah, rahmân, rahîm, rab isimleriyle bunların yerini tutan "hû" zamirinin Kur'an-ı Kerim'de kullanılışındaki uyum ve ölçüye dikkat çekmiştir. Söz konusu metinlerdeki harflerin cefr ilminin bir türü olan "tevâfuk metodu" ve ebced hesabına göre birçok gizli mânaları ihtiva ettiğini açıklamaya çalışmıştır. Hatta bu metottan hareketle Kur'an'ın otuz yerinde "nurisâleleri"ne işaret edildiğini ileri sürmüştür (*Zülfikar*, s. 574-598, 635-645; a.mlf., *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, s. 60-86). Fransız asıllı müslüman yazar Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon) astroloji, esrâr-ı hurûf, simya vb. ilimlerin aynı konuların muhtelif tasvirlerinden ve farklı ifadelerle anlatımından ibaret olduğunu belirtir ve gelecekteki olayları keşfetme iddiasında bulunan cefrin bu ilimlerin dışına çıkmadığını savunur.

Kur'an-ı Kerim'de gayb bilgisinin uluhiyyet vasıflarından olduğu ve insanların bilgi edinme vasıtalarının dışında kaldığı, ancak Allah'ın bazı peygamberlerini dilediği bilgilere muttali kıldığı açıkça belirtilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "ğyb" md.). Kur'an'a göre gayba ait haberlerin yegâne kaynağı vahiydir. Şia mensuplarının, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiylerin bir kısmını yalnız Hz. Ali'ye bildirdiğini, bu sebeple Ali'nin bilgilerinin de vahye dayandığını iddia etmeleri, Resûlullah'ın nâzil olan vahiylerin tamamını bütün ümmete tebliğ ettiğini ifade eden Kur'an âyetleriyle çelişir (bk. el-Mâide 5/67; Hûd 11/12; el-Kehf 18/27). Ayrıca bu iddialar, Hz. Âişe, Hz. Ali ve İbn Abbas gibi sahâbilerden nakledilen rivayetlere de aykırıdır (bk. Buhârî, "İlim", 39, "Cihâd" 71; Müslim, "Eđâhî", 8; *Müsned*, I, 108). Cefr ilminin Hz. Peygamber'den Ehl-i beyt'e nebevî bir miras olarak intikal ettiği konusunda da hiçbir delil yoktur. Esasen cefr ile ilgili rivayetlerin kaynağı, Ca'fer es-Sâdık'a tanrılık nisbet edecek kadar aşırı fikirlere sahip bulunan Ebû'l-Hattâb el-Esedî ile Bâtînîler'e öncülük yapan Mu'faddal b. Ömer el-Cu'fî'dir. Nitekim İbnü'n-Nedîm gibi Şia'ya mütemayıl bir müellif bile Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen kitaplar arasında cefre dair herhangi bir eserden bahsetmemiştir (bk. *el-Fihrist*, s. 279). Ayrıca cefrin Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilmesi hususundaki görüşlerin bazı çelişkiler arzettiğini de belirtmek gerekir. Meselâ Şîi ve Sünnî kaynaklarında cefr ilmini Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edenin Hârûn b. Saîd el-İcîlî olduğu nakledilir. Halbuki dönemde Zeydiyye'nin ileri gelenlerinden olan Hâ-

rûn, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen cefri tenkit edip bunun asılsız olduğunu bildirmiştir (İbn Kuteybe, s. 70-71; Bağdâdî, s. 252-253). Esasen gerek *el-Cefr* ve *el-Câmî'a*, gerekse Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen diğer birçok eserin gerçekte ona ait olduğu hususunda ciddi tereddüt ve itirazlar vardır (bk. CA'FER es-SÂDİK). Aynı kanaat bazı Şîi gruplarında da mevcuttur (Küleynî, I, 240). Öyle anlaşıyor ki cefre dair ilk telakkiler, Bâtînî-İsmâilî çevreler ve eski dinî-felsefî kültürleri nakleden kaynaklar yoluyla İslâm dünyasına girmiş, Şîiler'in çoğunluğu ile bazı Sünnî âlimler de bundan etkilenerek cefrin, herkes tarafından merak edilen geleceğin bilgisini içerdiğini zannetmişlerdir. Ancak vahiy sona erip tebliğ tamamlanmışa göre cefr ile veya başka metotlarla geleceğe ilişkin kesin bilgiler ortaya koyma düşüncesi iddiadan öte bir anlam taşımaz. Ayrıca cefr işlemlerinde kullanılan metinler ilmi kurallara dayanmaktan uzak ve bilmece niteliğindedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi harflerin belli anlamlar ve sayısal değerler ifade ettiği konusunda hiçbir tutarlı ve ilmi delil yoktur (*Feđâ' ihu'l-Bâtiniyye*, s. 66-71).

Literatür. Bazı Şîi kaynaklarında cefr ilmi Hz. Âdem'den başlatılarak bütün peygamberlere nisbet edilir (Ali el-Yezdî el-Hâirî, I, 232). Biyografik eserlerde milletlerin, devletlerin veya İslâm dünyasının gelecekteki siyasî ve içtimai mukadderatını açıkça veya rumuzlar yoluyla vukuundan önce bildiren, "Kitâbü'l-Hidsân" genel başlığıyla da anılan melhame türündeki eserler cefr literatürüne dahil edilir. Özellikle Benî İsrâil peygamberlerinden Danyâl'a, müstakbel dünya saltanatlarının seyri hakkında kaleme alınmış bir *Kitâbü'l-Cefr* nisbet edilmiştir. Bu kitabın yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 234).

Şîi kaynakların Hz. Ali'ye nisbet ettiği ve Hz. Peygamber tarafından kendisine yazdırıldığını ileri sürdüğü *el-Cefr*, *el-Câmî'a* ve *el-Cefrû'l-câmî'a* ve'n-nûrû'l-lâmî adlı eserlerin menşei ve ihvân-ı Safâ'nın *Resâ'il* ile olan münasebeti konusunda müstakil araştırmalar yapılmıştır (bk. *İA*, III, 44). Brockelmann bu eserlerin çeşitli kütüphanelerdeki nüshalarını kaydeder (*GAL*, I, 39, 578; *Suppl.*, I, 75, 798). Ancak bunların gerçekte Hz. Ali'ye ait olmadığına muhakkak nazarıyla bakılmaktadır. Zira söz konusu eserlerde Ca'fer es-Sâdık'ın bu ilmi bizzat Hz. Ali'den dinleyip öğrendiği ifade edilmekte ve tarihî açıdan doğru

olmayan bilgiler zikredilmektedir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu Bîşr b. Mu'temir'in (ö. 210/825), cefr denilen sözde ilmi veya *Kitâbü'l-Cefr*'i Şia gruplarını oyalayan anlamsız bir iddia olarak telakki ettiği nakledilir (Câhiz, VI, 289). Şia tarafından Ca'fer es-Sâdık'a da cefr kitabı nisbet edilmiştir. *Kitâbü'l-Cefr*, *el-Hâfiye fi'l-cefr*, *el-Hâfiye fi 'ilmi'l-hurûf* veya sadece *el-Hâfiye* gibi adlarla anılan bu eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1534/1; Köprülü Ktp., nr. 946/2). *Kitâbü'l-Cefr*'in Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğu yolunda Demîrî'nin verdiği bilgi (*Hayâtü'l-hayevân*, I, 279-280), İbnü'n-Nedîm gibi klasik kaynaklarca doğrulanmamıştır. Brockelmann da bu konudaki rivayetlerin asılsızlığını savunanların bulunduğuna dikkat çekmektedir (*GAL Suppl.*, I, 104; krş. Sezgin, I, 530). Ca'fer es-Sâdık'ın gözde talebesi ve bab'lardan biri olduğu ileri sürülen Câbir b. Hayyân'a (ö. 200/815) ilk dönemlerden itibaren *Kitâbü'l-Cefr*'i-esved (el-Mektebetü'r-Rîzâviyye [Meşhed], nr. 5269) ve *Risâletü'l-cefr* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 895) adlı eserler nisbet edilmiştir (Sezgin, IV, 264, 268).

İbn Haldûn, Halife Hârûnürreşîd ile Me'mûn'un müneccepliğini yapan Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866), ilm-i nücûm hesaplarına dayanarak Abbâsî hilâfetinin mukadderatını anlattığı *Kitâbü'l-Cefr* adlı bir eser telif ettiğini, bu eserin Moğol istilâsı sırasında kaybolduğunu, bazı parçalarına *el-Cefrû's-şagîr* adıyla Mağrib'de rastlandığını kaydeder (*Mukaddime*, II, 834). Günümüze ulaşmayan bu risâle ile, İbnü'n-Nedîm tarafından *el-İstidlâl bi'l-küsûfât 'ale'l-havâdiş* adıyla Kindî'ye nisbet edilen (*el-Fihrist*, s. 318) risâle ve bazı kaynaklarda *Risâle fi'l-każâ* 'ale'l-küsûf' şeklinde anılıp yine ona izâfe edilen risâlenin aynı eser olması muhtemeldir. Câhiz de ahkâm-ı nücûma dayalı olarak kaleme alınan, yılın müstakbel meteoroloji olayları hakkında birtakım tahminler ihtiva eden bazı Hint kaynaklı cefr kitaplarının bulunduğunu belirtir (*El²* [İng.], II, 376-377).

"Gayb ilimleri" veya "garîb ilimler" diye bilinen simya, huruf, havas, tılsım konularında geniş bilgilere sahip Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin (ö. 622/1225) *Şemsü'l-ma'ârifü'l-kubrâ* adlı eseri de cefr literatürü arasında yer alır. Bûnî, sayı ve harfler arasındaki münasebetlerden (vefk*), ayrıca bazı geometrik ve girift şekillerden ruhanî tesirlerin meydana gelebileceği düşüncesindedir. Bu eserini, başta

esmâ-i hüsnâ, besmele, Fâtiha ve Âyetü'l-kürsî olmak üzere bazı dua, âyet ve sûrelerin mânevî tesirlerine dayanarak maddî âlemde birtakım tasarruflarda bulunmanın mümkün olduğu görüşünden hareketle telif etmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye *Cefrû'l-İmâm 'Alî b. Ebî Tâlib, ed-Dürri'l-munazzam, Miftâhu'l-Cefri'l-câmi', Cefrû'n-nihâye* adlarıyla izâfe edilen konuyla ilgili eserler yanında (Brockelmann, I, 578; *EJ*² [İng.], II, 376), Osmanlı hânedan ve sultanlarının hükümrânlık süreleri hakkında bazı tahminlerde bulunan *eş-Şeceretü'n-nu'mâniyye fi'd-devleti'l-Osmâniyye* adlı melhame türünden mevskü olmayan bir eser de nisbet edilmektedir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 799; *İA*, VIII, 547). Eser *el-Lem'atü'n-nurâniyye fi halli müşkileti'n-nu'mâniyye* adıyla Sadreddin Konevî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3738; Şehid Ali Paşa, nr. 1824; Cârullah Efendi, nr. 2057), *Şerhu's-Salâh eş-Safedî 'alâ rumûzi's-Şecereti'n-nu'mâniyye* adıyla Halîl b. Aybek es-Safedî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2294; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2057), *en-Nema'tül-ekmel fi zikri'l-müstakbel* adıyla Ahmed b. Muhammed el-Makarri el-Mağribî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2292) ve *Dâ'iretü'l-cifriyye 'ale's-Şecereti'n-nu'mâniyye* adıyla da Mustafa b. Sührâb (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1926) tarafından şerhedilmiştir.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 2295) Şeyh Kemâled-din Muhammed b. Talha'nın (ö. 562/1167) *Miftâhu cefr* adlı bir eseri bulunmaktadır. Kâtib Çelebi ve Siddîk Hasan Han, Ebû Sâlim en-Nasibî'ye *el-Cefrû'l-câmi' ve'n-nûrû'l-İlâmî* adlı bir eser nisbet etmişlerdir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 592; *Ebcetü'l-ûlûm*, II, 215). Bazı kaynaklarda Şemseddin Muhammed b. Sâlim el-Halâlî'nin de *Kitâbü'l-Cefri'l-kebîr* adlı bir esere sahip olduğu kaydedilir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 171; Sartori, III/1, s. 623). Mahmud Paşa el-Askerî'nin *el-Müntehabü'n-nefis min 'ilmi nebiyyillâh İdris*, Muhammed Mâzî Ebû'l-Azâim'in *el-Cefr ve Uşûlû'l-vuşûl*, Muhammed el-Harîrî'nin *Tenezzülâtü'l-emr fi cefri'l-âsr*, Serbestzâde Ahmed Hamdî'nin *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi uşûli'l-cifriyye* adlı eserleri cefr konusunda son dönemlerde yazılan kitaplardandır.

Cefr ilminin lehinde ve aleyhinde söylenenleri toplamaya yönelik bir çalışma Abdülmün'im Muhammed Şakraf tarafından yapılmış ve *'İlmü'l-cefr fi'l-İslâm mâ lehû ve mâ 'aleyhi ve meqâ*

'alâkatihî bi-'ilmi'l-ğayb adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA:

Tehânevî, *Keşşâf*, "cefr" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "ğyb" md.; *Müsned*, I, 108; Buhârî, "İlim", 39, "Cihâd", 71; Müslim, "Edâhi", 8; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, I, 221-223, 238-242, 255-258, 263; Cähiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, VI, 289; Fazl b. Şazân, *el-İzâh*, Tahran 1363, s. 460-469; İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelefi'l-hadis*, Beyrut 1393/1973, s. 70-71; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, Beyrut, ts., s. 47-56; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 279, 318; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 49, 53-54, 75; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 277; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 252-253; Gazzâlî, *Feđâ'ihu'l-Bâtiniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 66-72; Tabersî, *el-İhticâc*, Beyrut 1983, I, 372; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, Kahire 1405/1985, I, 231-361; II, 51-81; Muhammed b. Yûsuf el-Gencî, *Kifâyetü'l-tâlib fi menâkibi 'Alî b. Ebî Tâlib* (nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî), Tahran 1404, s. 119, 200-204, 292; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XXV, 183-184; a.mlf., *Buğyetü'l-mürtâd* [baskı yeri yok], 1408/1988, s. 321, 328; Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân*, I, 279-280; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 428, 431, II, 823, 828, 834; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, II, 594; Meclîsî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, XXVI, 18-19; *Keşfü'z-zunûn*, I, 591-592; Siddîk Hasan Han, *Ebcetü'l-ûlûm*, Dimaşk 1978, II, 214-216; M. Reşîd Rızâ, *Mezâhibin Telfîki ve İslâmın Bir Noktaya Cem'i* (trc. Â. Hamdî Akseki), İstanbul 1332, s. 97-120; a.e. (sadeleştiren H. Karaman), Ankara 1974, s. 69-80; M. Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1341, s. 21-27; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s. 22-25; Brockelmann, *GAL*, I, 39, 578; *Suppl.*, I, 75, 104, 798-799; II, 171; A. Schimmel, *Dinler Tarihi* Giriş, Ankara 1955, s. 246; Ali Mahfûz, *el-İbdâ' fi medâri'l-ibtidâ'*, Kahire 1375/1956, s. 348; Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul 1960, s. 44-46, 60-86, 157-159; a.mlf., *Zülfikar* [baskı yeri ve yılı yok], s. 574-598, 635-645; Sartori, *Introduction*, III/1, s. 623; Sezgin, *GAS*, I, 529-530, IV, 264, 268; VII, 313; M. Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Şâdık*, Dimaşk, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 33-39; Mûsâ Cârullah, *el-Veş'â fi nakzi 'akâ'idü's-Şi'a*, Kahire 1982, s. 173-174, 182; M. Râşid Ukaylî, *eş-Şi'a*, Amman 1400/1980, s. 328; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 195, 299; Ali el-Yezdî el-Hâirî, *İlmâmü'n-nâsib fi isbâti'l-hucetü'l-ğâ'ib*, Beyrut 1404/1984, I, 232-235; Moqjan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, London 1985, s. 148-150; Abdülmün'im Muhammed Şakraf, *'İlmü'l-cefr fi'l-İslâm*, Kahire 1987, s. 69-130; Mustafa Gâlib, *Târhu'd-da'veti'l-İsmâ'iliyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 118-121; İlyas Çelebi, *İslâm İncancında Gayb Problemi* (doktora tezi, 1991), DİA Ktp., nr. 11.538, s. 227-299; Abdülkerîm el-Yâfi, "Min Esrârü'l-ebcediyyeti'l-'Arabîyye", *MMLADm*, LIV/10 (1979), s. 77-85; René Guénon, "İslâm Tasavvufu" (trc. Mustafa Tahralı), *KAM*, y. 14, sy. 1 (1985), s. 13-16; D. B. Macdonald, "Cefr", *İA*, III, 43-45; A. Ateş, "Muhyi'd-din Arabî, a.e., VIII, 547; T. Fahd, "Djafir", *EJd*, II, 375-377; *DMF*, I, 742; "Kabbalah", *EJd*, X, 506-508.



METİN YURDAGÜR

CEHÂLET

(الجهالة)

Bilgisizlik, kibir, bozgunculuk, serkeşlik gibi anlamlara gelen ahlâk terimi.

Cehl gibi "bilmemek, bilgi ve görgüden yoksun olmak" anlamında bir masdar olup isim olarak da kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de dört âyetle cehâlet şeklinde, yirmi âyetle de aynı kökten gelen muhtelif isim ve fiiller şeklinde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "chl" md.). Bu âyetlerde genellikle cehâletin fenalığı, cahillerin yanılırları, kötülük ve zararları üzerinde durulmuştur. Yine Kur'an'da ilim ve hikmetin Allah'ın sıfatları arasında yer alması, ayrıca Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere verilen en önemli meziyetler içinde ilim ve hikmetin zikredilmesi (meselâ bk. el-Bakara 2/31-33, 151, 251; en-Nisâ 4/113; Yûsuf 12/22), cehâlete karşı bir tavır olarak yorumlanmıştır. Kur'an'ın ilk inen âyetlerinde kalem kullanmanın ve Allah'ın insana bilmediği şeyleri öğretmesinin önemini vurgulanması (bk. el-Alak 96/4-5), dolaylı olarak cehâletin insan için en başta gelen kusur ve tehlikelerden biri olduğunu göstermektedir. Nitekim Râgîb el-İsfahânî, insanı diğer canlılardan ayıran meziyetlerin başında akıl ve bilginin geldiği şeklindeki yaygın görüşü hatırlatarak hayatını bilgisizlik içinde geçiren bir kimsenin hayvanlık mertebesini aşamayacağını, hatta varlık alanına çıkmış dahi sayılamayacağını belirtmiştir. Çünkü hayvan kendi varlık imkânlarından yani duyumlarından tam olarak faydalanırken cehâlete razı olan insan bilgi edinme imkânını kullanmamıştır (*eş-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 99). İsfahânî'ye göre hayatla bilgi arasındaki sıkı ilişkiden dolayı Kur'an'da ilim "ruh" kelimesiyle de ifade edilmiştir (bk. eş-Şûrâ 42/52).

Hadislerde de gerek cehâlet ve cehl, gerekse bunlardan türemiş olan diğer kelimeler sıkça kullanılmış, Hz. Peygamber hem sözleriyle hem de icraatıyla müslümanları din ve dünya işlerinde cehâletten kurtarmak için büyük çaba sarfetmiştir. Nitekim hicretten hemen sonra, ilki Mescid-i Nebevî bitişigindeki Sufî olmak üzere Medine'nin çeşitli mahallelerinde mektepler açılmış, Hz. Peygamber'in sağlığında bu şehirde sayıları dokuza ulaşan mescidler aynı zamanda

birer mektep olarak kullanılmıştır. Suf-fe'de bizzat Hz. Peygamber ders verdiği gibi sahâbîlerden de öğretmenlik yapanlar vardı. Meselâ Ubâde b. Sâmî okuma yazma, Abdullah b. Saîd de hikmet mahiyetindeki özdeyişleri öğretiyordu. Hz. Peygamber'in, Bedir Savaşı'nda esir düşenler arasından okuma yazma bilen müşrik askerlerinden her birinin 4000 dirhemlik kurtuluş fidyesi yerine on müs-lûmana okuma yazma öğretmesini şart koşması, onun cehâleti yenme çabalarının önemli bir örneğidir. Esasen İslâm dünyasında, özellikle ilk yüzyıllarda dinî ve din dışı ilimlerde gözlenen hızlı gelişmeler, Kur'an ve Sünnet'te cehâletin yerilmesine ve bilgi donanımına verilen büyük önemin sonucudur. İslâm bilginleri cehâletin kötülüğü ve ilmin değeri üzerinde ısrarla durmuşlar, başta hadis mecmuaları olmak üzere ahlâk, edeb, eğitim ve öğretime dair kitaplarla bibliyografik eserler vb. kaynaklarda cehâletin kötülük ve zararları, sebepleri ve çareleri, cahillerin yanlışlıkları, ilimler ve âlimler karşısındaki olumsuz tavırları, ilmin önemi, eğitim ve öğretimin şartları ve kuralları gibi konular işlenmiştir.

Başta Goldziher olmak üzere birçok çağdaş araştırmacı, özellikle Câhiliye dönemindeki kullanımına dayanarak cehlin esas olarak "azgınlık, serkeşlik, arzuların etkisinde kalma, hayvanî içgüdülere boyun eğme", kısaca "barbarlık" anlamına geldiğini ortaya koymuşlardır. Buna göre câhilin karşıtı, âlimden ziyade ihtiyatlı, ağırbaşlı, ahlâkî bütün, bugün "medenî" denilen insanı ifade eden **halîmdir** (*Muslim Studies*, s. 202-206). Câhiliye edebiyatında cehl ve türevlerinin bu anlamda kullanıldığını gösteren pek çok örnek vardır. Meselâ Amr b. Kûl-sûm'un *Mu'allaka*'sında yer alan, "Hele biri kalkıp bize karşı cahillik etmeye görsün, biz cehâlette herkesten üste çıkar, cahillerden daha cahil oluruz" (Zevzenî, s. 178) anlamındaki beyitte cehâlet "şiddet ve saldırganlık" mânasında kullanılmış ve bir erdem sayılmıştır. Kur'an-ı Kerim ve hadislerle diğer bazı İslâmî kaynaklarda da cehl ve cehâlet, ilmin zıddı olan bilgisizlik yanında öfke, şiddet, saldırganlık, serkeşlik gibi ahlâkî kötülükleri ifade eden bir terim olarak geçmektedir. Nitekim Furkân sûresinde (25/63) Allah'ın iyi kullarının faziletli davranışları anlatılırken, "Onlar yeryüzünde ağırbaşlı bir şekilde yürürler, cahiller kendilerine sözle sataşınca 'selâm' derler" buyurulmuştur. Bütün müfes-

sirlere göre bu âyetle, cahillerin sataşmaları Câhiliye Arapları'nın bozguncu, geçimsiz ve şiddetten yana olan ahlâkî temayüllerini, bu sataşmalara ağırbaşlı müslümanların selâmla karşılık vermeleri de uzlaşma, barış, güvenilirlik gibi erdemleri kapsayan ve genellikle **hilim** terimiyle ifade edilen İslâm ahlâkının aslî karakterini göstermektedir.

Cehâlet teriminin bu anlamdaki kullanımına hadislerde de rastlanmaktadır. Hz. Peygamber, oruçlu müslümanlara tavsiyelerini ihtiva eden bir hadisinde, "Biri ona karşı bir cahillik ederse oruçlu olduğunu söylesin" (İbn Mâce, "Şı-yâm", 21) derken kelimenin bu mânasını kastetmiştir. "O iyi bir insandı, fakat öfke onu cahilleştirdi" (Müslim, "Tevbe", 56, 57; *Müsned*, VI, 196) meâlindeki hadiste de aynı anlam vurgulanmıştır. Gerçek bu hadislerde gerekse konuyla ilgili diğer âyet ve hadislerde müslümanların, bilginin zıddı olan cehâletle birlikte Câhiliye dönemi ahlâk anlayışını yansıtan öfke, şiddet, kibir ve saldırganlık anlamındaki cehâletten arınmaları emredilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/67; el-A'râf 7/199; Buhârî, "Şavm", 2; Müslim, "Bir", 11; İbn Mâce, "Du'â", 18).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "chl" md.; a.m.f., *ez-Zerî'a ilâ mekârimî's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Beyrut 1400/1980, s. 99, 131-134, 144, 154, 158, 279; *Lisânü'l-Ârab*, "chl" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "chl" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "chl" md.; *Müsned*, VI, 196; Buhârî, "Şavm", 2; Müslim, "Bir", 11, "Tevbe", 56, 57; İbn Mâce, "Şı-yâm", 21, "Du'â", 18; Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (Bulak), XIX, 21-22; Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1978, s. 45-47; Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakât* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 178; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 4-6; XII, 5; XIX, 133; XXVII, 102, 121; İbn Kesir, *Tefsîrül-Kur'ân*, VI, 131-132; Ahmed Erîm, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 69-70; I. Goldziher, *Muslim Studies*, New York 1977, s. 202-206, 219-228; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 830-836.



MUSTAFA ÇAÇIRCI

CEHÂLET

(الجهالة)

Bir râvinin
bilinmediğini ifade eden
hadis terimi.

Cehâletü'r-râvî şeklinde de kullanılan terim, râvinin kim olduğunun veya **cerh** ve **ta'dil**'ine sebep olabilecek bir halinin bilinmediğini ifade eder. Bu durum

ise onun **adâlet*** vasfını zedeleyebilir. Râvinin tanınmamasının başlıca iki sebebi vardır. Birkaç ismi, künyesi, lakabı, nisbesi bulunan bir râvi bunlardan biri veya ikisiyle şöhret bulmuş olmakla beraber ondan hadis rivayet eden bazı talebeleri onu yaygın olmayan isim ve sıfatlarıyla anmış olabilirler. Meselâ Muhammed b. Sâib el-Kelbî'yi bazıları dedesine nisbet ederek Muhammed b. Bîşr veya Hammâd b. Sâib adlarıyla yahut Ebû'n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hîşâm künyelerinden biriyle andıkları için Kelbî bilinemeyen bir kişi durumuna düşmüştür. Râvinin tanınmamasının diğer bir sebebi de az hadis rivayet etmesi veya kendinden sadece bir kişinin rivayette bulunmuş olmasıdır (bk. MÜBHEM; MEÇHUL). Fazla tanınmayan isimler bazan hiç zikredilmez; bunların yerine "ahberenî fülân", "ahberenî racûlün", "ahberenî şeyhün" gibi umumi ve müphem ifadeler kullanılır. Sadece bir râvisi bulunan veya az hadis rivayet eden bir kimseden, adını açıkça söyleyerek iki kişinin rivayette bulunması halinde onun kimliğiyle ilgili cehâlet vasfı ortadan kalkar. Zehbî ile Sehâvî, hakkında "fihî cehâletün" denilen bir râvinin cerh en son derecesinde yer aldığını söylemişlerdir.

Râvinin bir hadisi hangi şeyhinden aldığını tayin edemeyerek "ahberenâ fülân ve fülân" diye hocalarının adlarını vermesi de bir nevi cehâlet sayılır. Fakat hocalarının **sika*** olması halinde bu durum bir mahzur teşkil etmez.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *el-Kifâye*, Haydarâbâd 1357 — Medine, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 88; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 111; İrakî, *Fethu'l-muğîs*, II, 21-25; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 210-215; Ali el-Kâfî, *Muṣṭalahâtü ehli'l-eşer*, İstanbul 1327, s. 122, 149; Tecrid Tercemesi, I, 319-326; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-ḥaşiş*, Kahire 1377/1958, s. 97, 98, 207; Talât Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1980, s. 65.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEHÂLET

(الجهالة)

Dinî hükümleri bilmeme,
hukukî işlemlerde işlem konusunun
belirsizlik veya bilinmezliği
anlamlarına gelen fıkıh terimi.

Cehâlet veya **cehl** sözlükte "bilmemek" anlamına gelir. Bu iki kavramın fıkıh terimi olarak kullanılışında ise genellikle şu farklılık göze çarpar: Cehl kişinin inanç,

söz veya davranışları konusundaki bilgisizliğini, cehâlet ise kendi dışında kalan durumlara ilişkin bilinmezliği ifade eder. Bir başka ifadeyle cehl insanın, cehâlet varlık ve olayların vasfı olarak kullanılır. Meselâ yeni müslüman olan bir kimse-nin, namaz kılariken konuşmanın nama-zı bozacağını bilmemesi cehl terimiyle, akid sırasında kiralanan evin özellikleri-nin kiracı tarafından bilinmemesi cehâ-let terimiyle ifade edilir. Bununla birlik-te bazan bu iki terimin birbirinin yerine kullanıldığı da görülür. Öte yandan fıkıh eserlerinde yer yer cehl, rızâ ve irade-nin bulunmadığını ifade etmek üzere "hata" ve "galat" kavramlarıyla eş an-lamlı olarak kullanılmıştır. Esasen cehl, bilinebilecek bir durum hakkındaki bil-gisizlik, hata (galat) ise bir şeyi olduğun-dan başka türlü bilmek veya yanlış ta-savvur etmek anlamındadır (galat ile ha-ta arasındaki fark için bk. HATA). Bunlar-dan birincisi "el-cehlü'l-basit", ikincisi "el-cehlü'l-mürekkeb" diye anılır. Buna göre hata cehlin bir türünü oluşturmak-tadır.

1. Bilgisizlik (cehl). Fıkıh usulü eserle-rinin, İslâm hukukunda sorumluluk ve hakların genel teorisini ele almayı hedef-lediği söylenebilecek olan "el-mahkûm fih" (veya "el-mahkûm bih") bölümün-de sorumluluğun temel ilkeleri açıklanır-ken öncelikle kişinin ne ile yükümlü ol-duğunu bilmesi şartı üzerinde durulur. Bu şart, İslâm'da kişinin sorumlu tutul-ması için yükümlülüğünün kendisine bil-dirilmiş olması gereğini ifade eden teb-liğ ilkesinden kaynaklanır. Peygamber gönderilmedikçe kimseye azap edilme-yeceğini (el-İsrâ 17/15), müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberlerin gön-derildiğini (en-Nisâ 4/165) bildiren âyet-ler ve benzeri naslar bu ilkenin dayana-ğını oluşturur. Bu konu ile sıkı ilişkisi bu-lunan, ilâhî bir tebliğ olmaksızın davra-nışların dinî anlamda "iyi" veya "kötü" olarak nitelendirilmesi için aklın yeterli olup olmadığı meselesinde (hüsün ve ku-buh) Ehl-i sünnet âlimleri arasında da görüş ayrılıkları bulunmakla beraber teb-liğ olmadan sorumluluğun bulunmaya-cağı sonucu hemen bütün Ehl-i sünnet âlimlerince kabul edilmiştir. Burada so-rumluluğun temel şartı olan "bilme"den maksadın, daima bilfiil bilgi sahibi olma değil bilgiye yahut bilme imkânına sa-hip bulunma olduğuna dikkat edilmeli-dir. Mâtürîdî âlimlerinin, ilâhî tebliğ bu-lunmasa bile mümeyyiz ve ergin bir ki-

şinin kâinatın yaratıcısının varlığına ve birliğine iman etmesi gerektiğine ilişkin görüşü çok defa bu ilkenin bir istisnası olarak zikredilirse de iyi tahlil edildiği takdirde bunun da aynı ilkenin bir uzan-tısı olarak ortaya konduğu söylenebilir. Zira söz konusu görüşü benimseyenle-rin asıl maksadı, diğer dinî yükümlülük-leri sırf akıl ile bilmek mümkün değilse de mevcut delillere bakarak kâinatı ya-ratan tek bir yüce varlığın bulunduğu-nun akıl yolu ile bilinebileceğini savun-maktan ibarettir.

Fakihler, dinî hükümlerden haberdar olmama halinde bunlarla yükümlü olun-mayacağı ilkesinin uygulamasında kural olarak dârülislâm'da bulunmayı bilgi karînesi, dârülharp'te bulunmayı da bil-gisizlik karînesi olarak kabul etmişler-dir. Buna göre dârülharp'te müslüman olup da dinî hükümler konusunda bilgi-si bulunmayan kişi, ilâhî emirleri yerine getirme ve yasaklardan kaçınma sorum-luluğu açısından mâzur sayılmıştır. An-cak fakihler, bu durumdaki kişiden dinî vecibeleri edâ (zamanında yerine getirme) yükümlülüğünün mü sâkıt olduğu, yok-sa bu yükümlülüğün temelden mi kalk-mış olduğu, yine bu durumun dinî ya-saklara uymayan kişi bakımından sade-ce cezayı düşüren bir sebep mi, yoksa suçun oluşmasını engelleyen (suç niteli-ğini ortadan kaldıran) bir gerekçe mi sa-yılacağı hususunda farklı görüşler be-lirtmişlerdir. Çoğunluğa göre kişinin bu konudaki bilgisizliği, yapma ve yapmama yükümlülüğünü tamamıyla kaldıran bir mazerettir. İmam Züfer gibi bazı fakih-lere göre ise yükümlülük ortadan kalk-maz. Kişi namaz ve benzeri vecibeleri zamanında yerine getirmemekten ötü-rü mâzur sayılırsa da bu mazereti orta-dan kalkınca ibadetlerini kazâ etmesi gerekir. Yine bunun gibi işlediği yasak fiil suç olmaktan çıkmaz, fakat bu ma-zeret cezayı düşüren bir sebep olarak kabul edilir.

Dârülislâm'da bulunan kişi bakımın-dan, namaz kılmanın farz ve namuslu kadınlara iftira etmenin haram olması gibi dinin kesin hükümlerini bilmeme başlı başına günah sayıldığı için, böyle bir kişinin bu tür hükümleri bilmemesi mazeret olarak kabul edilmemiştir. Ak-si halde günahattan aklanma gerekçesi olarak başka bir günaha dayanılmış olur. Bu hususu vurgulamak üzere Zerkeşî, bilgisizliğin mazeret sayılmasının bir ko-laylık hükmü olduğunu, yoksa bizâtihi

cehle bağlanan bir sonuç olmadığını be-lirtir ve İmam Şâfiî'nin şöyle dediğini nakleder: "Eğer cahil cehlinden ötürü mâzur sayılıysaydı bilgisizlik ilimden üs-tün tutulmuş olurdu" (el-Menşûr fi'l-ka-vâ'id, II, 16-17). Öte yandan Şehâbeddin el-Karâfî, dinî vecibelerin nasıl yerine getirileceğine (meselâ namazın ifa şekli-ne) ilişkin bilgileri edinmeyi ihmal etme-nin bir çeşit mâsiyet olduğuna, dolayı-sıyla bu çerçevedeki temel bilgileri öğ-renmemiş olmanın da mazeret sayıla-mayacağına işaret eder. Karâfî burada "nisyan" ile "cehl" in birbiriyle karıştırıl-maması gerektiğine de dikkat çeker (En-vârü'l-burâk, II, 148-149). İslâm ülkesin-de yaşayan kişi için çoğunluğun bilgisi dışında kalamayacak dinî hükümleri bil-memenin mazeret sayılamayacağı kural olmakla birlikte bunun bazı istisnaları tesbit edilmiştir. İslâm ülkesi vatandaşı olmayan bir gayri müslimin (harbî) İslâm ülkesine girdikten sonra ihtida etmesi, fakat henüz üzerinden fazla zaman geç-memiş veya İslâm ülkesinde bulunsa bi-le yerleşim merkezlerinin çok uzağında kalıp oralarda yetişmiş olması gibi se-beplerle dinî hükümleri bilmeme konu-sunda fiilî imkânsızlık bulunması meşrû bir mazeret sayılmıştır. Bazı yazarların belirttiği gibi (meselâ Abdülkâdir Üdeh, I, 431) bunlar da esasen birer istisna de-ğil "bilme imkânı bulunmadıkça sorum-lu tutmama" ilkesinin bir gereği sayıl-malıdır. Kesin delillerle sabit olmayan ve geniş kitleler arasında yaygın olarak bi-linmeyen hükümler hakkındaki bilgisiz-lik ise hemen bütün âlimlerce dârülis-lâm'da bulunanlar bakımından da ma-zeret olarak kabul edilmiştir.

Cehlin mazeret sayılması hallerinde dikkat edilmesi gereken bir husus, dav-ranışa bağlanan hukukî sonucu bilme-menin değil davranışın yasak olduğunu bilmemenin özür kabul edilisidir. Buna göre bir kimse, meselâ zina ve içki iç-me fiillerinin haram kılındığını bilmekle beraber bu fiillerin cezası olduğunu bil-mese kendisine ceza uygulanır, çünkü o davranıştan kaçınmakla yükümlü oldu-ğunu bilmektedir (Süyûtî, s. 201). Bazı âlimler, Allah hakları ile ilgili hükümler-de cehlin mazeret sayılmasına temas ederken yasaklanan ve emredilen dav-ranışlar arasında bir ayırım yaparak bu-nun sadece yasaklar konusunda özür kabul edilebileceğini savunmuşlardır. Kul haklarının söz konusu olduğu durumlar-da ise cehlin mazeret sayılmasının hu-

kuk güvenliğini sarsacağı gerçeğine genellikle işaret edilmektedir. Fakat bilmemenin özür olarak kabulünü sırf Allah hakları ile sınırlı tutmanın doğru olmayacağını ifade eden hukukçular da vardır (*Mv.F*, XVI, 201, 202).

Cehlin sorumluluğa etkisi konusundaki temel yaklaşımlar yukarıda özetlendiği şekilde olmakla birlikte detaylar incelendiği takdirde bu yaklaşımlarda fakihlerin kendi dönemlerindeki şartların belirleyici bir rol oynadığı ve birçok somut olayda farklı değerlendirmeler yapıldığı dikkat çekmektedir. Bir yandan haddi gerektiren suçlarda şüphelinin cezayı düşürmesi ilkesinin uygulanması, öte yandan cehlin daima geçerli bir mazeret sayılması halinde hukuk güvenliği açısından önemli sakıncaların ortaya çıkabileceği düşüncesinin, konu ile ilgili değerlendirme farklılıklarının doğmasına vesile teşkil ettiği gözlenmektedir. Fıkıh tarihi boyunca özellikle ta'zir cezaları ile ilgili uygulama ne olursa olsun, İslâm hukuk felsefesinde sorumluluk ile kanunu bilme (veya bilme konusunda olma) arasında böylesine sıkı bir ilişkinin kurulması hukuk devleti anlayışının, ayrıca suç ve cezada kanunilik ilkesinin benimsenmesi açısından büyük bir önem taşıdığı şüphesizdir.

Cehle bağlanan fikhî sonuçlar, kelâmların metodunu esas alan eserlerde "sorumlulukta bilgi şartı" konusu işlenirken ele alınmakla beraber fukaha metoduna göre kaleme alınan eserlerde ağırlıklı olarak "ehliyet ârizaları" başlığı altında incelenmiştir. Hanefî âlimlerinin öncülüğü ile fıkıh usulü eserlerinde önemli bir yer tutan ehliyet teorisine göre ehliyet ârizaları semavî ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincisi insanların iradesi dışında oluşur, ikincisi ise onların iradesine bağlı sebepleri ifade eder ki bu ikinci grup içinde cehl de yer almıştır. Ancak bu çerçevede söz konusu edilen durumların tamamı ehliyeti ortadan kaldırıcı veya daraltıcı özellikte değildir. Abdülazîz el-Buhârî'nin belirttiği gibi bazı ârizalar ehliyeti etkilememekle beraber ilgili kişiler bakımından bazı hükümlerde değişiklikler meydana getirdiklerinden bu teori içinde yer almışlardır (*Keşfü'l-esrâr*, IV, 262). "Allah sizi analarınızın karnından hiçbir şey bilmez halde çıkarmıştır" (en-Nahl 16/78) meâlindeki âyette de ifade edildiği üzere cehl sonradan oluşan bir özellik ol-

mamakla birlikte insanın gerçek hüviyetini aşan ve küçüklük hali gibi bazan bulunup bazan bulunmayan olumsuz bir durum olduğu için "ârizâ" olarak nitelendirilmiş ve kişinin kendi çabası ile bilgi sahibi olup bu olumsuz özelliği giderme imkânına sahip bulunması sebebiyle müktesep ârizalar arasında sayılmıştır (*a.g.e.*, IV, 263, 330).

Hanefî fıkıh usulü eserlerinin ilk örneklerinde (meselâ bk. Pezdevî, IV, 330-350) cehl dörde ayrılmış ve günümüze kadar kaleme alınan İslâm hukuku ile ilgili eserlerde genellikle bu ayırım esas alınmıştır. Bu dört neviden ilk ikisi, Allah'ı ve sıfatlarının inkâr meselelerinin hükümlerine göre tasavvur edilmiş olup mazeret sayılamayacak cehl türünden kabul edilmiştir; ancak âlimlerin birçok ikinci türü, yani ilâhî sıfatlar hakkında daha toleranslı düşünülmesi gerektiğini savunmuştur (meselâ bk. Zerkeşî, II, 13). Üçüncü nevide, hakkında kesin delil bulunmayan (ictihada açık) meselelerde yanlış bilgi sahibi olma durumları ile şüphelinin cezayı düşürmesi ilkesinin uygulanabileceği durumlara temas edilmiştir. Dördüncüsünde ise İslâm ülkesi dışında müslüman olup İslâmî hükümleri henüz öğrenmemiş bulunan kişi (harbî) ve kendisine vekâlet verildiğinden haberdar olmayan vekil gibi sorumluluk ve yetkilerine ilişkin bilgi henüz kendisine ulaşmamış kişilerin durumları incelenmiştir. Bu son iki nevi arasındaki ortak noktayı, mazeret sayılabilecek cehl olma özelliği teşkil etmektedir. Son iki türden sayılan cehl çerçevesinde, bir sözün hukukî anlamını bilmeden onu telaffuz etme, bir meşrubatı şarap olduğunu bilmeden içme, suçsuz olduğunu bilmeden bir kimseyi dava etme veya mahkûmiyetine karar verme, savaş sırasında karşıdaki kişiyi düşman sanarak öldürme, başkasına ait olduğunu bilmeden bir mala zarar verme, kiblenin ne yönde bulunduğunu, iki sudan hangisinin pis olduğunu bilememe gibi bir hükmün maddî olaylara uygulanmasına, yahut hukukî sonuç bağlanan fiillere yön veren maddî olaylara ilişkin bilgisizliğin söz konusu olduğu pek çok meseleye temas edilmiştir. Fakat bu gibi örnekler incelendiğinde, esasen sırf bilgisizlikten değil doğrunun hilâfına bir zan taşımaktan (cehl-i mürekkeb) veya iki durumun birbiriyle karıştırılmasından yahut kasıt ve iradenin bulunmayışından

söz etmenin, dolayısıyla bunları hata, galat, rızâ, kasıt, taksir ve istibâh gibi kavramlarla açıklamanın daha uygun olacağı anlaşılmaktadır (bk. HATA; ŞÜPHE).

2. Bilinmezlik (cehâlet). İslâm hukukunda hukukî işlemlerle, bilhassa iki tarafa borç yükleyen sözleşmelerde hukukî işlem konusunun biliniyor (mâlum) olması ve belirlenmiş (muayyen) bulunması esasları üzerinde önemle durulmuştur. Özellikle Nisâ sûresinin 29. âyeti, belirsizlik ve bilinmezlik özelliği taşıyan satım türlerini yasaklayan hadislerle çekişmeleri en az düzeye indirme ilkesi, fakihleri bu konuda hassasiyet göstermeye yöneltmiştir.

Akdin konusu ile (muavaza akidlerinde her iki edimi ifade etmek üzere "el-ma'kûd aleyh") ilgili belirsizlik için **garar**, bilinmezlik için ise cehâlet terimleri kullanılır. Ancak Karâfî'nin işaret ettiği gibi âlimler bu iki kavramı birbirinin yerine de kullanmışlardır. Bundan dolayı cehâlet ve garar kavramlarının akde etkisi konusu genellikle karma bir biçimde incelenmekte ve bu arada cehâlet kavramı için aşırı, orta ve az (fâhişe, mutavasita ve yesîre) şeklinde üçlü bir derecelendirme yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, taraflar arasında çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemel olan durumları kapsar ki İslâm hukukçuları bunların akdin sıhhatine engel olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Çekişmeye yol açmayacağı kuvvetle muhtemel olan durumlar üçüncü gruba girer ve bunlar yine ittifakla kabul edildiği üzere akdin sıhhatine engel değildir. İkincisi ise birinci veya üçüncü gruba katılması hususunda ihtilâf edilen durumları içerir. **Cehâletin** (ve **gararın**) akdin sıhhatine engel sayılması durumlarına İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre tek dereceli bir geçersizlik müeyyidesi bağlanır ve eş anlamlı olmak üzere hepsi hakkında **bâtıl** veya **fâsit** terimleri kullanılır. Hanefîler, akdin özünü etkileyen (rükûn ve in'ikad şartlarına ilişkin) sakatlıklara butlân, akdin özünü etkilemeyen (sıhhat şartlarına ilişkin) sakatlıklara ise fesat müeyyidesi uygulamışlardır. Bu ayırımın en önemli sonuçlarından biri, fâsit akidlerde fesada hükmettiren özelliğin ortadan kalkması ile akdin geçerli hale gelmesi, bâtıl akidlerde ise hiçbir şekilde akde sıhhat kazandırılmamasıdır. Bununla birlikte Hanefîler dışındaki bazı mezheplerde de bir kısım akidler için bâ-

tıl-fâsıt ayırımı yapılmıştır (Mahmesânî, II, 14). Ayrıca başta Mâlikîler olmak üzere bazı İslâm hukukçuları, gararın ivazsız akidlerin (ukûd-ü't-teberruât) sıhhati- ni etkilemeyeceğini belirtmişlerdir (bk. Siddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, s. 521 vd.).

Mecelle'de hukukî tasarrufun geçerliliği için mâlum olma (meçhul olmama) şartının arandığı belli başlı hususlar şunlardır: Satımda satım konusu mal (alıcı bakımından, md. 200, 213, 364), satım bedeli (md. 237, 238, 364), vade ve taksit durumu (md. 246, 248); kirada kiralanan (md. 449, 451), kira bedeli (md. 450); kefalette (kefalet konusu mal değil şahıs ise) kefil olunan (md. 630); havalede havale edilen miktar (md. 688); âriyette âriyet konusu (md. 811); bağışlamada bağışlanan mal (md. 858); ortaklıkta kârın ortaklar arasında ne şekilde bölüşüleceği (md. 1336, 1411, 1434, 1435, 1444); vekâlette (özel vekâlet ise) vekâlet konusu (md. 1459, 1468); sulhte (kabz ve teslimi gerektiriyorsa) sulh konusu ve sulh bedeli (md. 1547); ibrâda ibrâ edilen (md. 1567); şüf'ada şüf'a bedeli (md. 1025); ikrarda lehine ikrarda bulunulan (md. 1578); davada davalı (md. 1617) ve dava konusu (md. 1619).

Karâfî, garar ve cehâlet özelliği taşıyan akidlere dair hadislerde yer alan yasakların kul hakkı da içermekle beraber Allah hakları çerçevesindeki hükümlerden olduğunu, zira Allah'ın bunları kulun malını zayi olmaktan korumak için yasakladığını belirttiikten sonra, "Kul razı olsa da bu konudaki hakkını iskat edemez" der (*Envârü'l-burûk*, I, 141). Bugünün hukuk diliyle ifade edilecek olursa bu yasak hükümleri İslâm hukukunda kamu düzeninden sayılmaktadır; fertler aksini kararlaştırmak suretiyle bunları bertaraf edemezler.

Hadislerde ve fıkıh literatüründe yer alan bilinmezlik ve belirsizlik durumlarına ilişkin yasaklar, daha çok garar kavramı etrafında yoğunlaştığı için, kapsamcı ve akde etkisi genel hatlarıyla yukarıda gösterilen cehâletin daha açık bir biçimde ortaya konabilmesi, anılan somut durumların gözden geçirilmesini ve garar kavramının tahlilini gerekli kılmaktadır (bk. GARAR).

Cehl ve cehâlet terimlerinin temelindeki ilkelerle ilişkisi olmakla beraber, yöneltilmesi gerekli olan ve olmayan irade beyanları, kamuya yapılan icaplar, ödül vaadi, lehtarları belirli olmayan vakıf ve

vasiyet tasarrufları gibi konuların asil çerçevesini irade beyanı ve hukukî tasarruf kavramlarının oluşturduğunu da belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "chl" md.; Sâfî, *er-Risâle*, s. 357-359, 366; Bâkullânî, *el-İnsâf ft mâ yecibü i'ti-kādüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* (nşr. İmâd-üd-din Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986; Ebû'l-Velîd Bâcî, *Risâle fi'l-hudûd* (Revista, II/1-2 içinde), Madrid 1954, s. 6-7; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, IV, 330-350; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 86; Karâfî, *Envârü'l-burûk ft envâ'i'l-furûk*, Kahire 1347 — Beyrut, ts., I, 141; II, 148-149; III, 265-266; IV, 12-13; Abdülazîz el-Buhârî, *Keş-fü'l-esrâr*, IV, 262, 263, 330; Zerkeşî, *el-Menşûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 12 vd.; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Kahire 1378/1959, s. 199 vd.; *Mecelle*, md. 200, 213, 237, 238, 246, 248, 364, 449, 450, 451, 630, 688, 811, 858, 1025, 1336, 1441, 1434, 1435, 1444, 1459, 1468, 1547, 1567, 1578, 1617, 1619; Subhî Mahmesânî, *en-Nazarîyyetü'l-'âmme li'l-mucebât ve'l-'ukûd*, Beyrut 1948, II, 13-14, 70-71, 164 vd.; İbn Âbidînâde, *Qurretü 'uyûni'l-aḥyâr li-tekmileti Reddî'l-muhtâr*, Kahire 1386/1966, VII, 297 vd.; Siddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, *el-Garar ve eşeruh fi'l-'ukûd fi'l-fikḥi'l-İslâmî*, Kahire 1386/1967; Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerme*, Kahire 1976, s. 461-474; Muhammed Selîm el-Avvâ, *Fi Uşûli'n-nizâmî'l-cinâ'iy-i'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 58-60, 95 vd.; Muhammed Bahrülülüm, *'Uyûbü'l-irâde fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 656; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesrî'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Beyrut 1405/1985, I, 430 vd.; *Mv.F*, IX, 5-273 (özellikle 15 vd., 52 vd., 98 vd., 143 vd.); XVI, 167-178, 197-207; *Mv.F*, XVI, 228 vd.; Hayreddin Karaman, "Akid", *DİA*, II, 253-254; Ali Bardakoğlu, "Bey", a.e., VI, 14-16.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

CEHBEZ

(الجهد)

Eskiden piyasada sarraflık, devlet malîyesinde ise başta para ayarı olmak üzere, çeşitli malî işleri yapan kimselere verilen ad.

Cehbez veya **cihbiz** kelimesi Farsça kökenli olup Arapça'da çoğulu **cehâbiz**dir. "İçinde maden eritilen kap" anlamında- ki **kehbedden** alınmıştır. Sözlükte "efendi, sahip, müdür; iyiye kötünden, doğruyu yanlıştan ayıran kimse; âdil tenkitçi ve tahlilci" gibi mânalara gelmektedir. Bundan dolayı iyi malları kötülerinden ayıran tüccara da **tâcir-i cehbez** denilmektedir. Piyasada bir çeşit bankacılık ve bankerlik yapanlar yanında sarraf, muhasip, vergi memuru, hazine- dar ve vergi dairesi müdürüne de cehbez adı verilmiştir.

Abbâsî halifeleri Mansûr (754-775) ve Hârûnürreşid (786-809) devirlerinden itibaren kaynaklarda cehbezden sıkça söz edilmeye başlanmıştır. Cehşiyârî, Hârûnürreşid döneminde Mısır divanına bakan Ömer b. Mihrân'ın bir kısım hediyelerin satılıp paraya çevrilmesi işini cehbeze havale ettiğini kaydetmektedir (*el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 220). Muktedir-Bilâh zamanında (908-932) cehbezler hemen bütün şehirlere yayılmışlar, sarraflık ve ticaretten büyük servetler elde etmişlerdi.

Abbâsîler döneminde ticaretin genişlemesine paralel olarak sarraflar faaliyetlerini artırarak borç para vermeye, emanet para kabul etmeye ve halkla *darphâne* arasında aracı olmaya da başladılar. Bir yandan ticarî zaruretlere, öte yandan devletin nakit paraya ihtiyacı bunların bir banka gibi faaliyet göstermelerine yol açtı ve artık sıradan bir sarraf değil cehbez olarak anılmaya başlandılar.

Cehbezler para havalesi yaptıkları gibi takas işlerine de aracılık ediyorlar, nakil zorluğunu ve gasp gibi bazı tehlikeleri ortadan kaldırmak gayesiyle ve belli bir ücret karşılığında para yerine bir çeşit kredi mektubu ve "süftece" (poliçe) tanzim ediyorlardı. Süftece usulüyle bir tüccar istediği şehirdeki bir malı, kendi şehrindeki mal veya parasını teminat gösterip teslim alabildiği gibi karşı taraf da gelip onun malını götürebiliyordu. Bu tür işlem ve aracılıklarla kendilerine emanet bırakılan mevduatı koruma ve işletme karşılığında ücret aldıkları için cehbezler simsar olarak da nitelendirilmişlerdir.

Cehbezler bir çeşit çek de tanzim ediyorlardı. İbn Havkal Basra, Küfe ve Bağdatlı tüccarların devamlı şekilde Magrib'e mal götürüp getirdiklerini anlattıktan sonra orada şahitler huzurunda tanzim edilen çekleri gördüğünü ve yerli tüccarlardan Muhammed b. Sa'dûn adında birinin borcu için 42.000 dinarlık bir çek yazıldığını kaydetmektedir (*Şâretü'l-arz*, s. 65).

Cehbezlerin yanı sıra sadece sarraflıkla uğraşanlar da faaliyet sahalarını genişletmişler ve faizle kredi verme yoluna saptıkları için 300 (912-13) yılında bundan menedilmişlerdi.

Bazı vezirler ve aileler şahsî sermayelerinin işletilmesini özel cehbezlerine havale etmişlerdi. Bunlar paralarını emniyet altına almak düşüncesiyle cehbez-

lerin yanında tutmuşlar ve işletilen sermayelerin elde edilen kârlarından onlara bir pay ödemişlerdir.

Tüccarlar cehbezlerden kredi aldıkları gibi vezirler de devlet giderlerini karşılayamadıklarında onlardan borç para almaya başladılar. İlk defa Muktedir-Billâh'ın veziri İbnü'l-Furât bazı yahudi cehbezlerden borç para aldı. Buna karşılık devletçe müsadere edilen mallar beytül-mâl ve beytül-mâlî'l-hâssa yerine bu yahudi cehbezler nezdinde toplandı. İbnü'l-Furât, cehbezlerin hesaplarını denetlemek ve devlet alacaklarını tesbit için de kâtipi İbn Ferceveyh'i görevlendirdi.

Halife Muktedir-Billâh tarafından vezirliğe getirilen Ali b. İsa devlet alacakları hususunda cehbezlerle mücadele etti; sonunda onlarla yeni bir anlaşma yaptı. On altı yıl süren bu anlaşmaya göre her ayın ilk gününde maaşların ödenmesi için cehbezler devlete 150.000 dirhem verecekler, buna karşılık bir teminat olarak Ahvaz bölgesinin gelirleri onlara ait olacaktı. Böylece vilâyetin vergi gelirleri devlet hazinesi yerine cehbezlerin kasalarında toplanmış oluyordu. Cehbezler bu vergileri kullanıyorlar ve hazine gelirlerinin yeterli olmadığı zamanlarda topladıkları veya toplayacakları vergilere mahsuben devlete para veriyorlardı.

Muktedir-Billâh devrinde cehbezlerle hilâfet merkezi dışındaki vilâyetlerde de iş birliği yapıldığı bilinmektedir. Nitekim Kum vilâyetine tayin edilen cehbez, haraç ve devlete ait diyâ' gelirlerini kendi kasasında toplamıştır. Bu bölgenin vergi mükellefleri halifeye ve hazine müdürüne karşı mütessesil olarak cehbez için kefil olacak ve istenildiğinde onu hazır bulunduracaklardı. Cehbezle mükellefler ve devlet hazinesi arasındaki bütün muameleler makbuz (berâe) ve bir çeşit çek (sak صك) kullanılarak yürütülecekti.

Cehbezler, devlet adına yaptıkları bu işlerden belli bir ücret veya hak almaktaydılar ki buna "cehbezlik hakkı" veya "cehbezlik malı" denilmektedir. Muktedir-Billâh zamanından başlayarak Büveyhîler döneminde ve hatta VII. (XIII.) yüzyıla kadar cehbezler, başta Bağdat ve Basra olmak üzere Abbâsîler'in diğer bütün şehirlerinde faaliyet göstermişler ve devletle ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Bunların çoğunu yahudi ve hristiyanlar teşkil etmekle beraber az sayıda müslüman da bu işle uğraşıyordu. Irak'ta

Selçuklular döneminde de durum aynıydı. Anadolu Selçuklularında ise bu işler Türkler tarafından yapıyordu.

Selçuklular döneminde de cehbezler, zenginlere ve devlet adamlarına ait paraları kâr karşılığı kullanmışlar, bazan devlete kredi açmışlar ve buna mukabil bir kısım vilâyetlerin vergilerini iltizam* usulüyle kendileri toplayıp almışlardır. Irak dışında bu işleri çoğunlukla müslümanların yürütmesine karşılık Büyük Selçuklular döneminde cehbezlikte yahudilerin ilk sırayı aldığı görülür. Melikşah zamanında (1072-1092) yahudi İbn Allân, Vezir Nizâmülmülk vasıtasıyla bir kısım büyük vilâyetlerin vergilerini iltizam usulüyle almış, İbn Semhâ adında bir diğer yahudi de Melikşah'ın Bağdat'taki bir inşaatında müteahhitlik hizmetlerini üstlenmiştir. Sultan Berkyaruk da (1092-1104) devlet adına sermaye sahiplerinden borç alıp sonra bunu hazineye ödemiştir. Sultan Sencer devrinde de (1118-1157) bazı devlet büyükleri kendi sermayelerini cehbezlere işletirmişler veya borç alıp kârdan ödemişlerdir.

Para sisteminin altın ve gümüşe dayanması, sarraflarca para basımı, paralarda kırpma yapma veya başka madenler karıştırma gibi olaylar, esas meslekleri sarraflık olan cehbezlerin maliyede çalıştırılmaları ihtiyacını doğurmuş ve özellikle milâdî IX ve X. yüzyıllarda gerek piyasada gerekse devlet dairelerinde cehbezlerin itibarı çok artmıştır. Kalkaşendî Memlûkler devrindeki sarraflardan bahsederken eskiden bu memurlara cehbez denildiğini söyler (Şubhu'l-a'sâ, V, 466). Osmanlı Devleti'nde bu vazifeyi "sâhib-i ayâr" denilen darphâne görevlisi yerine getiriyordu.

Cehbezlerin hazine ile ilgili hesaplarını teftiş ve piyasadaki faaliyetlerini denetlemek için "dîvânü'l-cehbez" adlı bir divan kurulmuştur. Merkezde yani Bağdat'ta bulunan cehbez divanının yanı sıra vilâyetlerde de böyle bir daire bulunmaktaydı. Beytül-mâl ile daha sıkı ilişki içinde bulunan cehbez divanı "para değiştirme dairesi" olarak da gösterilmektedir. Devlet kasalarında biriken muhtelif cins paralar bu divanda ihtiyaca göre birbiriyle değiştirildiği gibi aynı gelirler de paraya çevriliyordu. Bir kısım haraçları ve diğer bazı gelirleri de tahsil eden cehbez dairesi ödemede bulunan mükellefe bir makbuz (berâe veya vusûlât) veriyordu. Eğer ödeme takside bağlanmışsa bu defa onlar için "rûzât" de-

nilen belgeler tanzim ediyordu. Cehbez divanı, günlük gelir miktarlarını gösteren bir gelir cetveli (kâime) tanzim eder ve bunu gelir belgeleriyle karşılaştırarak denetimini yapardı. Malî dairelerin günlük gelir ve giderlerini çıkardıkları cetvellere ise "rûznâmçe" adı verilmektedir. Cehbez divanı tarafından günlük kasa girdisini gösteren listelerden ayrı olarak aylık ve yıllık gelir yekünü ile gider (nafakât) hesaplarını ve hazine bakiyesini (hâsıl) gösteren cetveller çıkartılır ve bunlar beytül-mâl'e takdim edilirdi ki bunlardan aylık olanına "hatme" (الختمه), yıllık olanına da "el-hatmetü'l-câmia" denilirdi.

Cehbez divanı sadece kendisi için değil devlet hazinesi için de aylık ve yıllık olarak gelir ve gider hesap cetvelleri çıkartmaktaydı. Haraç divanı da buna benzer bir cetvel (a'mâl) hazırlardı ki muhtemelen cehbez divanı aylık ve yıllık bütçe hesaplarını yaparken bunlardan da faydalanıyordu. Ancak bu hesaplar, maliyedeki sistem gereği "ezimme divanı" diye anılan maliye denetleme dairesinin tetkikine sunulmuş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

- R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Beyrut 1968, I, 226; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 220; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986, s. 41-42; İbn Havkal, *Şaretü'l-arz*, s. 65; Hasan b. Muhammed Kummî, *Târîh-i Kum* (trc. Hasan b. Ali Kummî, nşr. Seyyid Celâlüddin Tahrânî), Tahrân 1341 hş., s. 149-150; Ebû Ali et-Tenûhî, *Câmi'u't-tevârîh* (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1921, I, 109; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ülûm*, Beyrut, ts., s. 37-38, 41; Hilâl es-Sâbî, *el-Vüzerâ'* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc), Kahire 1958, s. 90-93, 140-141, 277-278, 451-452; İbn Memmâtî, *Kavânînu'd-devâvîn* (nşr. Aziz Suryal Atiya), Kahire 1299/1943, s. 9; Nevevî, *Tehzîb*, III, 56; İbnü'l-Fuvâtî, *el-Havâdisü'l-câmi'a* (nşr. Nu'mân el-A'zamî), Bağdad 1351/1932, s. 64-71; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, V, 466; VI, 44; X, 16, 27, 41; Kâdî Esad, *Kavânînu'd-devâvîn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3360, vr. 113^b; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefa'* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 462; Barthold, *İslâm Medeniyeti*, s. 118; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 377-378; Abdülazîz ed-Dürî, *Târîhu'l-İrâkı'l-iktisâdî fi'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, Bağdad 1948, s. 159-163, 168-173; F. Lokkegard, *Islamic Taxation*, Copenhagen 1950, s. 158-159; Muhammed Kürd Ali, *el-İslâm ve'l-hâdâretü'l-Arabîyye*, Kahire 1950-59, II, 260-261; Mez, *el-Hâdâretü'l-İslâmîyye*, I, 136-137; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1969, s. 301-302, 351-352; Celâl Yeniçeri, *İslâmda Devlet Bütçesi*, İstanbul 1984, s. 119-123, 132-136, 169; W. J. Fischel, *Djabbadh*, *El'* (İng.), II, 382-383.



CELÂL YENİÇERİ

CEHCÂH el-GIFÂRÎ

(جهجاء الغفاري)

Cehcâh b. Saïd el-Gifârî
(ö. 36/657)**Bey'atürriydân'da bulunan
shâbîlerden biri.**

Mekke ile Medine arasında bulunan Gifâr kabilesindendir. Babasının adının Kays veya Mes'ûd olduğu da söylenmektedir. Cehcâh kabilesinden bazı kimselerle Hz. Peygamber'e gelerek müslüman oldu. **Bey'atürriydân'da** bulundu ve Benî Mustalik kabilesiyle yapılan Müreysi' Gazvesi'ne (Şâban 5/Ocak 627) katıldı. Vâkidî'nin rivayetine göre muhacirlerin fakirlerinden olduğu için bu sırada ücretli olarak Hz. Ömer'in hizmetini görüyor ve onun atını çekiyordu. Muharebe müslümanların zaferiyle sonuçlandıktan sonra Müreysi' Kuyusu başında su almak üzere bir kalabalık toplanmıştı. Bu sırada Cehcâh ile ensardan Cüheyneli Sinân b. Vebre arasında su yüzünden kavga çıktı ve Cehcâh Sinân'a birkaç tekme attı. Bunun üzerine Sinân b. Vebre, "Yetişin ey ensar!" diye bağırdı; Cehcâh da, "Yetişin ey muhacirler!" diye seslendi. Hz. Peygamber'i çok üzen bu kavga, orada bulunan ve aynı zamanda Sinân b. Vebre'nin dostu olan Abdullah b. Übeyy'in muhacirlere karşı beslediği kin ve öfkeyi açığa vurmasına ve Medine'ye döndüklerinde müslümanları oradan çıkaracaklarına dair Münâfikûn sûresinin 8. âyetinde, "Eğer bu savaştan Medine'ye dönersek andolsun ki şerefli kimseler alçakları oradan çıkaracaktır" şeklinde ifade edilen sözleri söylemesine sebep olmuştur.

Tabakat kitaplarında anlatıldığına göre Cehcâh bir gün Hz. Osman minberde hutbe okurken bilinmeyen bir sebeple dayandığı bastonu alıp sağ dizinde kırması, kırılan bastonun kıymığı dizine batması ve bundan sonra kemik erimesi hastalığına tutularak Hz. Osman'ın şehid edilmesinden birkaç ay sonra vefat etmiştir.

Atâ b. Yesâr ve Süleymân b. Yesâr ile İbn Ömer'in âzatlısı Nâfî'in kendisinden hadis rivayet ettiği söyleniyorsa da Buhârî bunun doğru olmadığını kaydetmektedir. Tirmizî onun Hz. Peygamber'den rivayeti bulunduğunu söylemektedir ("E't'ime", 20).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tefsîr", 63/5; a.m.f., *el-Târîhu'l-kebrî*, II, 249; Tirmizî, "Tefsîr", 63, "E't'ime", 20; a.m.f., *Tesmiyetü aşhâbi'n-nebî* (nşr. Ali Yardım), İzmir 1985, s. 334; Vâkidî, *el-Megâzî*, II, 415, 416, 435; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 605; İbn Abdülber, *el-İst'âb*, I, 252-253; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 365-366; a.m.f., *el-Kâmil*, II, 192; III, 168, 403; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 253; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 5005.

ALİ YARDIM

CEHDAMÎ

(الجهمي)

Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl
el-Ezdi el-Cehdamî
(ö. 282/896)**Mâlikî fakihi ve muhaddis.**

199 (815) veya 200 (816) yılında Basra'da doğdu. Daha sonra Bağdat'a yerleşti. Basra'da Ezd kabilesinden Cehâdime kolunun yerleştiği mahalleye nisbetle anılır. Büyük dedesi Hammâd b. Zeyd'den (ö. 179/795) Ebû'l-Hüseyn İbn Ebû Ya'lâ'ya (ö. 526/1131) kadar yakla-

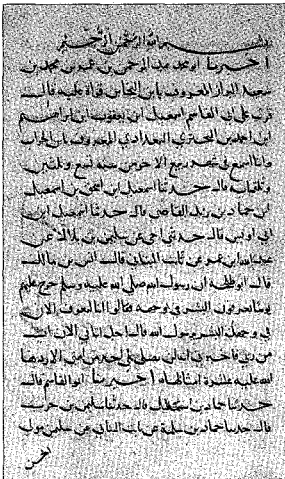
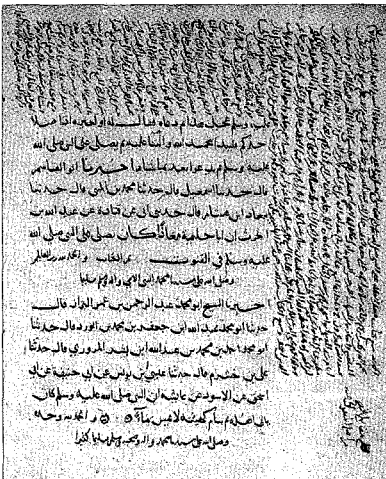
sık üç asır boyunca birçok değerli âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Cehdamî küçük yaşta ilme alâka duydu; İbnü'l-Muazzel'den fıkıh, Ali b. Medîni'den hadis öğrendi. Bunlardan başka aralarından Müsedded b. Müserhed, Ka'nebî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Süleyman b. Harb ve kendi babası İshak b. İsmâîl gibi muhaddislerin bulunduğu birçok hocadan hadis rivayet etti. Mûsâ b. Hârûn, Nesâî, İbn Mücâhid, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû'l-Kâsım el-Begavî, Ebû Amr İbnü's-Semmâk, Niftaveyh, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî gibi tanınmış âlimler de kendisinden rivayette bulundular.

Mütevekkil - Alellah zamanında 860 yılında Bağdat'ın doğu tarafına kadı tayin edilen Cehdamî, Mühtedî-Billâh tarafından 869'da bu görevden alındı. Ancak Mu'temid-Alellah ertesi yıl onu görevine iade etti. Daha sonra kendi isteğiyle Bağdat'ın batı tarafı kadılığına nakledildi (872). Dört yıl sonra da Bağdat'ın tamamına kadı oldu ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü (Hatîb, VI, 287-288).

Cehdamî ayrıca halife tarafından Saf-fârîler'den Ya'kûb b. Leys'e gönderilen heyetlerin içinde yer almış (870, 875), Fars bölgesini ele geçiren Abdurrahman b. Vâsıl'a, esir aldığı Ahvaz nâibi İbn Müflih'i serbest bırakması için elçi olarak gönderilmiştir (875). Kaynakların çoğunda 22 Zilhicce 282 (11 Şubat 896) tarihinde vefat ettiği kaydedilirken bazı eserlerde 284'te (897) öldüğüne dair bir rivayete de yer verilir.

Mâlikî fıkıhında büyük otorite olan Cehdamî bu mezhebin delillerini ortaya koymuş ve Irak'ta yayılmasını sağlamıştır. Yahyâ b. Eksem'in (ö. 242/857), Medinelîler'in fikhî görüşlerinin tartışıldığı bir meclise Cehdamî'nin gelmesi üzerine, "İşte Medine geldi" demesi, onun Medine fıkıhını (Mâlikî fıkıhını) çok iyi bildiğini göstermektedir. Ebû'l-Velîd el-Bâcî ichtihad derecesini anlatırken İmam Mâlik'ten sonra Cehdamî'den başkasının bu dereceye ulaşmadığını söyler. Cehdamî hadis âlimlerince sıkı* kabul edilmiş, uzun ömürlü olması sebebiyle de yaşadığı devirde "âli isnâd"lı hadis rivayet etmek isteyen hadis talebeleri kendisine başvurmuştur.

Bid'at ehline şiddetle karşı çıktığı söylenen Cehdamî, resmî görevinden artakalan zamanının büyük kısmını hadise ve diğer ilmi çalışmalara ayırmıştır. Sarf, nahiv ve lugat ilminde ileri bir seviyeye



Cehdamî'nin
Kitâbu
Fazlî's-salât
adlı eserinin
ilk ve son
sayfaları
(Köprülü Ktp.,
nr. 428/3,
vr. 117^a, 135^b)

ulaşmış, aynı zamanda şiirle de meşgul olmuştur. Müberrred'in (ö. 286/899) kendisine çok saygı duyduğu ve, "Cehdamî sarf ilmi konusunda benden daha bilgilidir" dediği rivayet edilir. Kıraat ilminde de belli bir yeri olan Cehdamî, meşhur yedi imamdan Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatını Nasr b. Ali el-Cehdamî'den, İbn Kesîr'in kıraatını babasından ve Nâfi'in kıraatını Kālûn'dan öğrendi. Kādî İyâz, onun bir sonraki nesilden olan İbn Mücâhid ve İbnü'l-Enbârî'den de kıraat rivayet ettiğini söylemekteyse de Zehebî onu bu ilimde İbnü'l-Enbârî'nin hocaları arasında zikretmiş, İbnü'l-Cezerî de bu iki âlimin kıraat ilminde Cehdamî'den faydalandığını belirtmiştir. Diğer taraftan İbn Mücâhid, Nâfi'in Kālûn tarafından rivayet edilen kıraatını İsmâil b. İshak'tan öğrendiğini söylediğine göre Kādî İyâz'ın sözü edilen tesbitinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. Kur'an ilimleri, hadis ve fıkha dair kaleme aldığı eserlerden ancak birkaçı zamanımıza ulaşabilmiştir. 1. *Aḥ-kâmü'l-Kur'ân*. İki ciltten ibaret olan eserin bir bölümü Kayrevan Camii Kütüphanesi'nde mevcuttur. 2. *Müsnedü ḥadîsi Mâlik b. Enes*. Bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir. 3. *Müsnedü (Tenkîḥu) ḥadîsi Eyyûb es-Saḥtiyânî*. Bu eser de Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (bu üç eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 88, 476). 4. *Kitâbü Fazlî's-şalât 'ale'n-nebî*. 104 hadisten meydana gelen bir cüzdür. Dört yazma nüshası mevcut olan eser Nâsirüddin el-Elbânî tarafından neşredilmiştir (Dimaşk 1383/1963; Beyrut 1389/1969, 1397/1977). Alican Tatlı, Köprülü ve Ezher nüshalarını esas alarak eseri Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (1989). 5. *Kitâbü'l-Kırâ'ât*. Cehdamî'nin önemli eserlerinden biri olup yirmi imamın kıraatını ihtiva etmekte, ancak günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.

Cehdamî'nin kaynaklarda adı geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: *Me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbüh, el-İhticâc bi'l-Kur'ân, el-Muvaḥḥaṭ, Ziyâdâtü'l-Câmi' mine'l-Muvaḥḥaṭ, Şevâhidü'l-Muvaḥḥaṭ, Müsnedü ḥadîsi Şâbit el-Bünânî, Müsnedü ḥadîsi Ebî Hüreyre, es-Sünen, el-Mebsûṭ, Muḥtaşarü'l-Mebsûṭ, Kitâbü'l-Ferâ'iz, Kitâbü'r-Red 'ale's-Şâfi'î fî mes'ele'ti'l-ḥumus, Kitâbü'r-Red 'alâ Ebî Ḥanîfe, Kitâbü'r-Red 'alâ Muḥammed b. el-Hasan, Kitâbü'l-Emvâl, Kitâbü's-Şüf'a.*

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), IX, 476, 513, 516, 526; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 88; *el-Cerḥ ve'l-ta'dîl*, II, 158; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252; Hatîb, *Târîḥu Bağdâd*, VI, 284-290; Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 166-181; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 129-140; Zehebî, *A'lamü'n-nübe-lâ*, XIII, 339-341; a.mlf., *Tezkiretül-huffâz*, II, 625-626; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ*, I, 280; Sa-fedî, *el-Vâfi*, IX, 91-93; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcül-müzeḥb*, s. 92-93; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye*, I, 162; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 443; Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, I, 105-107; Keş-fü'z-zunûn, I, 20, 585; II, 1279, 1449, 1730; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 273; Sezgin, *GAS*, I, 88, 475-476; Ch. Pellat, "al-Azdî", *El' Suppl.* (İng.), s. 113.



ALICAN TATLI

CEHENNEM

(جَهَنَّمَ)

İnkârcıların ve günahkârların âhirette cezalandırılacakları yer.

Cehennemin (cehennâm, cihinnâm) "derin kuyu; hayırsız, uğursuz" anlamına gelen Arapça asıllı bir kelime olduğunu ileri süren İslâm bilginleri olmuşsa da dil âlimleri bu konuda tereddüt etmişlerdir (meselâ bk. *Lisânü'l-'Arab*, "cehennem" md.). Grekçe'de *geenna*, Latince'de *gehenna* olarak kullanılan kelimenin aslı, büyük ihtimalle İbrânice *gé-Hinnom*'dan (Hinnom vadisi) gelmektedir. Nitekim bu isim "gé ben Hinnom" (Hinnom oğlu vadisi), "gé bené Hinnom" (Hinnom oğulları vadisi) ve "gé Hinnom" şeklinde Ahd-i Atîk'te de geçmektedir (Yeşû, 15/8; 18/16; II. Tarihler, 28/3; 33/6; Yeremya, 7/31, 32; 19/2,6; 32/35; II. Krallar, 23/10; Nehemya, 11/30). Câhiliye şairlerinden A'sâ ile ("cehennâm" şeklinde) Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın şiirlerinde yer alan cehennemin İslâm'dakine benzer bir şekilde tasvir edilmesi tereddütle karşılanmış ve bu şiirlerin Ümeyye'ye sonradan nisbet edildiği düşünülmüştür.

□ DİNLER TARİHİ. Gé-Hinnom İsrâil tarihinde, İsrâiloğulları'nın sözde ibadet saydıkları gayri insanî ve gayri ahlâkî faaliyetleri ifade ettiği için kötü bir şöhrete sahiptir. Orada saltanatını savaş ve salgın hastalıklarla sürdüren bir cehennem tanrısı olduğuna inanılan Molek'e tapılmakta ve onun öfkesini yatıştırmak için çocuk kurban edilmekteydi. İlk defa Yahuda Kralı Ahaz (m.ö. 735-716), Hinnom vadisinde buhur yakıp çocuklarını "ateşten geçirmiş" (yakmış), Ahaz'dan sonraki ikinci kral Manasse de yine orada oğluna aynı muameleyi yapmıştır (II. Tarihler, 28/3; II. Krallar, 16/3; 21/6; Yeremya, 2/20-24). Kral Yosiyâ, dinî

reformu sırasında (m.ö. 622) bu âdeti yasaklamıştır (II. Krallar, 23/10). İbadet adına çocukların katledilip yakılması yüzünden İsrâil peygamberlerinin ge-Hinnom'u lânetlemeleri üzerine bu yer İşaya'dan itibaren (İşaya, 66/24) zamanla gelişen yahudi eskatolojisindeki cehennemin sembolü olmuş ve ölüm sonrasında azap çekilecek yere bu ad verilmiştir.

Ölümden sonraki hayatla ilgili inançlar hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur. Buna paralel olarak kötü davranışların cezalandırılacağı da kabul edilmektedir. Eski Mezopotamya dinlerinde insanın ölümden sonra yeryüzünün batı tarafında bulunan, yedi sur ve yedi kapı ile çevrili yere gittiğine, dönüşü olmayan bu yere tanrıça Allatu'nun hükmettiğine, oradakilerin gıdasının toz, bulanık su ve toprak olduğuna inanılmaktaydı. Eski Mısır dinine göre ölenler Oziris'in yer altı dünyasına gitmekte, hesaba çekildikten sonra suçlu bulunanlar cezalandırılmaktadır.

Mecûsiliğe göre, inanmayan kişinin ruhu Sinvat Köprüsü'nden geçemeyip cehennemin derinliklerine düşer. Bu aşığı âleme "yalancının evi" anlamında *drûjödemâna* veya "yalancının çukuru" anlamında *drûzötmân* denilmekteydi. Karanlık, ıstırap ve gürültü ile dolu olan bu yer altı dünyasında kötülerin gıdası pislikten ibarettir.

Hinduizm'deki ruh göçü (tenâsüh) inancı, cehennemle ilgili motiflerin gelişmesini önlemiştir. *Naraloka* adı verilen cehennem, bu dünyada herhangi bir dinî kuralı ihlâl eden kişiye öteki dünyada buna denk bir cezanın uygulandığı acılarla dolu yerdir. Hinduizm'de cehennem bir nevi arınma yeridir. Kişi burada cezasını çektikten sonra arınmış olarak yeniden yeryüzüne döner.

Budizm'de yedi cehennem inancı vardır. Bu cehennemler yeryüzünün altındadır ve kötü davranışlarda bulunanlar burada uzun süre çok çeşitli işkencelere mâruz kalırlar. İnsanların parçalanması, alevli silâhlarla kesilmesi, ezilme, ağaçlara asılıp yakılma başlıca ceza çeşitleridir. Budizm'deki cehennem telâkisinde ne alevler söner ne de acılar dinir.

Ahd-i Atîk'te açık ve net bir cehennem tasviri yoktur. Tevrat'ta ölüm hadisesi ilk insanın hatasıyla irtibatlandırılmış (Tekvîn, 2/17; 3/19), fakat ölüm sonrası hayat açıklanmamıştır. "Atalarını selâmetle gideceksin" (Tekvîn, 15/15; 25/8, 17; 35/29; 49/29); "Atalarıyla uyuyacaksınız" (Tesniye, 31/16); "Kav-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

mine katılacaksınız" (Tesniye, 35/50) gibi dolaylı ifadeler ölümü anlatmaktadır. Ölüm sonrasındaki hayat ise "ölüler diyarı" anlamındaki **şəol** kelimesiyle ifade edilmektedir ki bu kelime Asur dilindeki **kigallu** (büyük yer) veya **arallu** (ölüler krallığı) ile eski Mısır'daki **dēt**'in (aşağı dünya) karşılığıdır. Şəol kelimesinin "oymak, kazmak, çukurlaştırmak" ve "istemek" anlamlarındaki **şāal** kökünden türediği, şəolün doymak bilmeyen ve her zaman yeni kurbanlar isteyen bir yer olduğu için bu adı aldığı rivayet edilmektedir (DB, II/2, s. 1793). Tevrat'ın Yunanca tercümesinde şəol kelimesi, Grek kültüründe "ruhların vücuttan ayrıldıktan sonra gittikleri yer" anlamına gelen **hades** ile karşılanmış, Kitâb-ı Mukaddes'in Latince tercümesi olan Vulgate'ta ise **infernus** (aşağı, alt tabaka), **inferi** (cehennemler), **inferus** (aşağıda olan) şeklinde çevrilmiştir.

Şəol kelimesi Ahd-i Atık'te ilk defa Hz. Ya'küb'un, oğlu Yûsuf için tuttuğu yas münasebetiyle zikredilir. Hz. Ya'küb, Yûsuf'u bir canavarın parçalayıp yediğini düşünerek, "Oğlumun yanına, ölüler diyarına (şəol) yas tutarak ineneğim" demiştir (Tekvîn, 37/35). Ahd-i Atık'teki bu ve benzeri ifadeler ölümle her şeyin bitmediğini, ölüm sonrasında başka bir hayatın mevcut olduğunu göstermektedir. Ahd-i Atık'e göre şəol yerin derinliklerindedir (Tesniye, 32/22; Mezmurlar, 48/18; 54/16; 62/10; 85/13; 87/7; 138/8; Eyub, 17/16; Süleyman'ın Meselleri, 9/18); ışığın nüfuz edemediği karanlık bir yerdir (Eyub, 10/21, 22; Mezmurlar, 48/20; 87/13); girişi kapılarla kapalıdır (Mezmurlar, 9/15; 106/18; Eyub, 38/17); oraya bir defa girildi mi tekrar hayata dönmek için çıkmak mümkün değildir (Eyub, 7/9, 10); orası bütün canlıların varacakları bir yerdir (Eyub, 30/23); orada oturanlar "refaîm/rephaim" (zayıflar) diye adlandırılır (Meseller, 9/18; 21/16; Eyub, 26/5); ölüler diyarı hiç doymaz (Süleyman'ın Meselleri, 27/20; 30/15, 16); insanları yutmak için ağzını açmış bir dev gibidir (İşaya, 5/14). Şəol için "helâk çukuru" (Mezmurlar, 55/23), "karanlık diyar" (Mezmurlar, 107/10), "unutma diyarı" da (Mezmurlar, 89/12) denilmektedir; çünkü oraya giren unutulacak ve bir daha anılmayacaktır (Eyub, 24/20). Dünyadaki durumları ne olursa olsun bütün canlılar şəol diyarına gideceklerdir (Eyub, 3/13, 19; 30/23).

Ahd-i Atık'te şəol, bütün ölüler için müşterek bir ikamet yeri olarak kabul edilmekle birlikte iyilerin mükâfat, kö-Türkiye Diyanet

tülerin azap göreceği bir yer olarak da gösterilmektedir. Apokrif kitaplardan *Assomption de Moise*'e göre iyilerin mükâfat göreceği cennetin yanında (DBS, III, 575), *Secrets d'Hénoch*'a göre onun kuzeyinde (a.e., II, 1070) bulunan cehennem, yahudi inancında günahkârlar için bir işkence ve azap yeridir. Büyük günün muhakemesinden sonra suçlular oraya atılacaklar, sünnetli olanlar oraya girmeyeceklerdir. Tanrı ile İsrâiloğulları arasında sünnet ile tesbit edilen ahid o derece önemlidir ki İsrâil soyundan gelen biri cehenneme mahkûm olsa, bu kısa bir müddet için de olsa, sünnet derisi kendisine iade edilecektir (a.e., III, 579).

Cehennemdeki azap ateş, duman, su-suzluk ve karanlık şeklinde olacaktır. Bazı yahudi bilginleri âhirette kefarete ödeyerek gûnahtan arınmanın ve âhirette azaptan kurtulmanın mümkün olmadığını savunurlar. Ancak bazı metinlere göre yaşayanların dua ve sadakaları ölü-yü cehennemden kurtarabilir. Gûnahı az olanlar cehennemde on iki ay kalıp çıkacaklar, diğerleri orada ebediyen kalacaklardır (DBS, III, 579). Dinlerinden dönen yahudiler için azap ebedidir (İşaya, 66/24). Orası geri dönmeyen, derin, gizli, her şeyin toz ve koyu karanlıklarla karartıldığı bir yerdir (Eyub, 10/21; 11/8; 14/13; 24/19; 26/6; 17/16, 13). *Le livre d'Hénoch*'a göre cehennem yerin altındaki bir uçurum ve ateştir; kötüler oraya hapsedilir; oradakilerin affedilme umutları yoktur (DBS, II, 1070). *Secrets d'Hénoch*'a göre ise cehennem çok soğuk, karanlık ve ateşlidir; günahkârlar orada hem donar hem yanarlar (a.e., II, 1070). Oradakiler duyulardan tamamen mahrum olmayıp uyuyanlar gibi zayıf ve sessizdirler (Eyub, 14/22; 3/13, 17, 18). Yeryüzünde olanlardan haberdar değildirler; Tanrı'ya hamdedemezler (Eyub, 14/21; Vaiz, 9/5, 6, 10; Mezmurlar, 6/6; 29/10; 87/11; 113/17). Kötülerin cehennemdeki azap şekli daha çok ateşlidir (İşaya, 33/14; 66/24; 50/9, 11). Kötüler orada korkunç bir azaba uğrayacaklar, ateş ve kurt onların bedenlerini yok edecektir (İşaya, 14/11; Siracide, 7/19). Sünnetsiz ölenler ve kılıçla öldürülenler de (kâfirler) en aşağı tabakaya atılacaklardır (Hezekiel, 32/17-32).

Yahudi literatüründe cehennemin çölde, denizde ve Kudüs'te kapılarının olduğu, bir girişinin Kudüs yakınlarındaki Hinnom vadisinde bulunduğu, cehennemin gökte veya karanlık dağların ötesinde olduğu da ifade edilmektedir (Ejd., XII, 998). Cehennem kapılarının bekçileri Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

vardır. Orada işkenceye dünyada günah işleyen organdan başlanır. Yakma ve dumanla boğma azap türlerindedir. Cehennemde cumartesi günü azap yoktur. Kötüler bazan ateşe bazan da buzlara atılır (a.e., XII, 998).

Ahd-i Cedid'de cehennem, yahudi inancında olduğu gibi şəolün kötülere tahsis edilen kısmıdır. Hristiyan inancına göre Hz. İsa çarmıha gerildikten sonra yer altındaki şəolün iyiler kısmına (limbos) inmiş, iyileri oradan çıkararak onlara semanın kapılarını açmıştır. Cehennem artık sadece semada olmayan ölülerin ikamet yeridir (DB, II/2, s. 1795). İncil'lerde Hz. İsa oradan "cehennem" (Matta, 5/29, 30), "cehennem ateşi" (Matta, 5/22), "fırın ateşi" (Matta, 13/42, 50), "ebedî ateş" (Matta, 18/8; 25/41) ve "sönmez ateş" (Markos, 9/43; Luka, 16/19-31) diye bahsetmektedir. Ayrıca bu yer "karanlıklar ve ceza yeri" (Matta, 8/12; 22/13; 25/30; Yahuda'nın Mektubu, 6, 13; Petrus'un İkinci Mektubu, 2/4, 17), "uçurum" (Luka, 8/31; Vahiy, 9/11; 20/1, 3), "kükürt ve ateş gölü" (Vahiy, 19/20; 20/9; 21/8) şeklinde de nitelendirilmektedir.

Ahd-i Cedid'e göre cehennem şeytanın ve cehennemliklerin ceza yeridir (Matta, 25/41); günahkârlar öldükten hemen sonra oraya inerler (Luka, 16/22); ruh ve vücutlarıyla azap çekerler (Matta, 10/28). Orada koyu karanlıklar içinde (Matta, 13/12; 22/13; 25/30), ölmeyen kurtlar ve sönmeyen ateşle (Markos, 9/43, 45, 47) korkunç azapları vardır (Matta, 8/12; 13/50; 22/13; Luka, 8/28). Hristiyan kutsal metinleri cehennemdeki azabın ateşle olacağını ve ebediliğini vurgular (Matta, 18/8; 25/41; Yahuda'nın Mektubu, 7; Vahiy, 19/3). Hz. İsa cezanın suçlara göre olacağını belirtmiştir (Matta, 10/15; 11/21-24; Luka, 10/12-15; 12/47-48; Vahiy, 18/6, 7).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "cehennem" md.; Ekrem Sankıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 33, 63-64, 113-114, 164; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1984, I, 76-79; M. Richard, "Enfer", *DTC*, V/1, s. 28-120; A. Vacaut, "Enfer", *DB*, II/2, s. 1792-1796; H. Lesêtre, "Géennom", a.e., III/1, s. 153-155; F. Vigouroux, "Géhenne", a.e., III/1, s. 155; J. Chaine, "Géhenne", *DBS*, III, 563-579; P. Antoine, "Enfer", a.e., II, 1063-1076; T. H. Gaster, "Géhenna", *IDB*, II, 361-362; a.m.f., "Dead, Abode of the", a.e., I, 787-788; Halim Sabit Şibay, "Cehennem", *İA*, III, 45; *TA*, X, 95-98; C. Harris, "State of the Dead", *ERE*, XI, 833-838; E. J. Thomas, "State of the Dead", a.e., XII, 829-833; L. J. Apple — B. Kedar, "Netherworld", *Ejd.*, XII, 996-998.



ÖMER FARUK HARMAN

□ **KELÂM. Cehennem İsimleri.** Kur'an-ı Kerim'in yetmiş yedi âyetinde yer alan cehennem, herhangi bir sözlük anlamı taşımaktan çok kâfirlerin, münafıkların, zalimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekları yer olarak tasvir edilir. Nitekim söz konusu âyetlerin birçoğunda cehennem "mesvâ, me'vâ" (mekân) kelimeleri veya "azâbü cehennem, nârü cehennem" terkipleriyle kullanılmıştır. Kur'an'da, kötülerin âhiret hayatında cezalandırılacakları yeri ifade eden başka kavramlar da mevcuttur. Hafîm'in kanaatine göre (el-Minhâc, I, 472) bu kelime veya terkipler bütünüyle cehennemin adı olmayıp amellerine göre cehennemliklere azap edilecek tabakaları veya azap çeşitlerini gösterir. Meselâ "cehennem ateşi" anlamında geçen **nâr** kelimesi, cehennem azabının çeşitli şekillerinden sadece yakıcı olanını ifade eder. **Lezâ, saîr, hutame** gibi diğer kelimeler de nârın yakıcılığını tasvir etmektedir. Cehennem kelimesinin geçtiği yetmiş yedi âyetin elli biri Mekki, yirmi altısı Medeni sûreler içinde yer alır. Bundan dolayı bazı yabancı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi, Hz. Peygamber'in âhiret azabını ifade etmek üzere önceleri açık bir kanaate sahip değilken daha sonra Habeşli hristiyan danışmanlarından faydalanarak kararlı bir şekilde cehennem kelimesini kullanmış olması (T. O'shaughnessy, s. 465) söz konusu değildir. Cehennem birçok hadiste de Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına paralel olarak yer almıştır (bk. Wensinck, *Mu'cem*: Fehâris, "cehennem" md.; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "cehennem" md.).

İslâm literatüründe genel anlamda cehennemi, azap türlerini veya onun bölümlerinden birini ifade etmek üzere çeşitli kelimeler kullanılmıştır. Muhtemelen cehennemin yedi kapısı olduğunu beyan eden âyet (el-Hicr 15/44) sebebiyle bunlardan yedisi özellikle önem kazanmıştır.

1. Cehennem. Cehennem tabakalarına ait yedili tasnif sisteminde azabı en hafif olan en üst tabakadır. Sünnî âlimlere göre burası günahkâr müminlerin azap yeri olacak, bunların azabı sona erdikten sonra ise boş kalacaktır. Bu durumda cehennem genel olarak âhiretteki azap yerinin bütünüdür, özel olarak da en üst tabakasının adı olmaktadır.

2. Cahîm. "Kat kat yanan, alevi ve ısı derecesi yüksek ateş" anlamında olup yirmi altı âyetinde ve bazı hadislerde geçer. Kur'an'da daha çok cehennem yeri-

ne, birkaç âyetinde de "tutuşturulan yakıcı ateş" anlamında kullanılmıştır (bk. CAHİM).

3. Hâviye. "Yukarıdan aşağıya düşmek" anlamındaki **hüviy** kökünden isim olan hâviye "uçurum, derin çukur" mânasına gelir. Kur'an'da sadece bir yerde zikredilmiş ve aynı yerde "harareti yüksek ateş" diye de tefsir edilmiştir (el-Kâria 101/9-11). Hâviye cehennemin adı olarak bir hadiste de geçmektedir (Nesâî, "Cenâ'iz", 9).

4. Hutame. "Kırmak, ufalayıp tahrir etmek" anlamındaki **hatm** kökünden mûbalağa ifade eden bir sıfat olup Kur'an'da yer aldığı bir tek sûrede, "Allah'ın yürekleri kadar tırmanan tutuşturulmuş ateşi" diye açıklanmıştır (el-Hümeze 104/4-7). Hutame cehennemin bütününe ait bir isim olabileceği gibi belli bir kısmını ifade etmek üzere de kullanılmış olabilir. Kelimenin sözlük anlamı ile Kur'an'daki açıklaması arasında tam bir uygunluk vardır. Zira tutuşturulmuş şiddetli ateş karşılaştığı her şeyi yakıp tahrir eder ve onun en iç kısmına kadar işler. Âhiretteki cezayı ve dolayısıyla cehennem ateşini maddî değil de mânevî olarak kabul edenler hutamenin âyetteki izahına dayanarak "kalpleri saran ateşli kaygı" şeklinde bir yorum getirirler. Ancak cehennem azabıyla ilgili âyetlerin bütününe bakıldığında böyle bir yorumu doğru bulmak mümkün görünmemektedir.

5. Lezâ. "Hâlis ateş" anlamına gelen kelime Kur'an'da bir yerde geçmekte ve "bedenin uç organlarını söküp koparan" diye nitelendirilmektedir (el-Meâric 70/15-16).

6. Saîr. "Tutuşturmak, alevlendirmek" anlamındaki **sa'r** kökünden sıfat olup Kur'an-ı Kerim'de biri fil şeklinde olmak üzere on yedi âyetinde yer alır. Saîr Kur'an'da çoğunlukla cehennemin bir adı olarak, bazan da "tutuşturulmuş, alevli ateş" mânasında kullanılmıştır. Aynı kullanılış hadislerde de mevcuttur (Wensinck, *Mu'cem*, "sa'ir" md.).

7. Sakar. "Şiddetli bir ısı ile yakıp kavurmak" anlamındaki **sakr** kökünden isimdir. Dört âyetinde cehennem kelimesi yerine kullanılmış, bunlardan Müddesir sûresinde (74/28-29), "yaktığı şeyi tüketircesine tahrir etmekle birlikte sönmeyip yakmaya devam eden ve insanın derisini kavuran" şeklinde nitelendirilmiştir. Kurtubî'ye göre sakar kemiği değil eti yakıp tahrir eder (et-Tezkire, s. 448). Bu yorum kelimenin sözlük anlamıdır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık - Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

mına ve Kur'an'daki kullanımına da uygun düşmektedir.

Kur'an'da cehennem için kullanılan başka kelime ve terkipler de mevcuttur. Beş âyetinde "azâbü'l-harîk" terkiibi içinde yer alan **harîk** "yakıcı, yangın" veya "ateş" mânasını ifade etmektedir. Bir âyetinde, "Erkek ve kadın müminleri -sırf iman etmeleri sebebiyle- işkenceye tâbi tutup da tövbe etmeyenler için cehennem azabı ve yangın azabı (azâbü'l-harîk) vardır" (el-Burûc 85/10) denilmekte ve cehennemdeki cezalandırmanın ateşle olacağı belirtilmektedir. On iki âyetinde geçen **hamîm** "kaynar su" anlamında olup cehennemdeki azap türlerinden biri olmak üzere cehennemliklere icrileceği ve başlarından aşağı döküleceği beyan edilir. Aynı kökten türeyen ve bir âyetinde geçen **yahmûm**, hamîm mânasına gelebileceği gibi "ısı derecesi yüksek kapkara duman" anlamında da olabilir. Nitekim âyetinde cehennemlikler için, "Serin ve hoş olmayan kapkara bir duman içinde kalacaklardır" denilmektedir (el-Vâkıa 56/43-44). Fahreddin er-Râzî'ye göre yahmûmu cehennemin isimlerinden biri olarak da kabul etmek mümkündür (Mefâtîhu'l-gayb, XXIX, 168). "Ternas ettiği şeyi zehir gibi etkileyip dokularına işleyen sıcak rüzgâr" (sam yeli) mânasındaki **semûm** da cehennem azabının türlerinden olmak üzere iki âyetinde yer almıştır. Bunlardan "azâbe's-semûm" (et-Tûr 52/27) terkiibindeki semûm cehennemin isimlerinden biri olabilir. "Hapishane, derin çukur" anlamındaki **siccîn** kelimesinin (bk. el-Mutaffifin 83/7-8) cehennemin veya oradaki vadilerden birinin adı olduğunu kabul edenler vardır (Râgib el-İsfahânî, el-Müfredât, "scn" md.). "Azıp sapmak, yanlış inançları benimsemek" anlamına gelen **gay** kelimesinin cehennem kuyularından, nehirlerinden veya vadilerinden birinin adı olduğu bazı müfessirlerce ileri sürülmüştür (Taberî, XVI, 75-76). Çeşitli sûrelerde yirmi yedi defa geçen **veyl**, bir kötülük ve musibetin vuku halinde, "Yazıklar olsun, vay haline!" anlamında kullanılan bir ünlem olmakla birlikte bir kısım müfessirler bunun cehennemdeki bir kuyunun, vadinin veya dağın adı olduğunu söylemişlerdir (a.g.e., I, 299-300). Cehennem için kullanılan terkiplerden biri "dârü'l-bevâr" (helâk yurdu [İbrâhîm 14/28]), bir diğeri de "sûû'd-dâr" (kötü yurt [er-Ra'd 13/25]). Tîn sûresinde (95/5) yer alan "esfele sâfilîn" (aşağıların aşağısı) tabiri, Katâde ve Mucâhid gibi müfessirler tarafından da kullanılmıştır.

sirlerce cehennem mânasına alınmış, Taberî ise terkibe "erzel-i ömür" anlamı veren İbn Abbas'ın görüşünü tercih etmiştir (*Câmi' u'l-beyân*, XXX, 156-157).

Kur'an-ı Kerim'de cehennemle ilgili olarak yer alan isimlerin hemen hepsi, uhrevî cezaların en yaygın olacağı anlaşılan ateşle buna ait çeşitli etkileri ifade etmektedir. Bu isimleri, muhtelif âyetlerde 126 defa geçen ve 101 yerde "cehennem ateşi" mânasına geldiği anlaşılan nâr kelimesi içinde mütalaa etmek mümkündür. Râgıb el-İsfahânî, nârın gözle algılanan alevli ateş anlamına geldiğini söyler (*el-Müfredât*, "nâr" md.). Nâr dışındaki isimlerin taşıdığı bazı farklı anlamlar da yine ateşin özellikleri ve etkileriyle ilgilidir. Hadis literatüründe cehennem kelimesi ve onun diğer isimleri fazla yer almadığı halde nâr için *Mu'cem*'de verilen kaynak listesi yirmi sayfaya yaklaşmaktadır.

Hadis kitaplarının bir kısmında (bk. İbn Kesîr, II, 248-253; krş. Kurtubî, s. 468-472) sahih olup olmadıkları tartışılabilen rivayetlerde, Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı kaydedilen cehennemle ilgili bazı isimler de vardır. "Bülûs hapishanesi, hüznün kuyusu, lemlen vadisi, heh-heb vadisi, kallût nehri" gibi. Müddessir süresinde geçen (74/17) *saüd* kelimesi "güçlük ve meşakkat" anlamı taşımakla birlikte bazı rivayetlerde cehennemdeki bir dağın adı olduğu kaydedilmiştir (Taberî, XIX, 97-98; İbn Kesîr, II, 252-253). "Sarp yokuş, aşılması zor geçit" mânasındaki *akabe* kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de "köle âzat etmek, açlık gününde yakını olan bir yetimi veya yerde sürünen bir yoksulu doyurmak" (*el-Beled* 90/11-17) gibi ahlâkî meziyetler için kullanılan mecazi bir ifade olduğu halde bazı âlimlere "cehennem, oradaki bir dağ, aşılması zor geçit" veya "cehennem üzerindeki sırat" mânasına alınmak istenmiştir (Kurtubî, s. 474-476).

Tasviri. Dinler tarihi alanındaki araştırmalar, hemen bütün dinlerde ölümden sonra ikinci bir hayat yaşanacağı, orada insanlara dünya hayatında yaptıklarının karşılığı olarak mükâfat veya ceza verileceği düşüncesinin mevcut olduğunu göstermiştir. İnsandaki adalet duygusu ve müeyyide anlayışı da âhiret hayatındaki ceza ve mükâfatın varlığını gerekli kılar. Makdisî'ye göre (*el-Bed' ve't-târîh*, I, 184-185) bir konuda insanların çoğunun fikir birliğine varması, aklın da bunu tasvip etmesi o konunun hak olduğunun en büyük delilidir. Genellikle

bütün dinlerde, özellikle de bunların semavî olanlarında ölüm sonrasındaki cezalandırmanın cehennemle (ateşle), mükâfatlandırmanın da cennetle olacağı kabul edilmiştir. İslâm literatüründe gerek Kur'an ve Sünnet'te yer alan, gerekse bunlara dayanan veya başka etkilerle oluşan cennet ve cehennem tasvirleri oldukça zengindir. Bazı İslâm âlimlerinin, geniş halk kitlelerini etkilemek amacıyla cehennem tasvirlerinde zaman zaman kendilerine has pedagojik anlayış ve metotlar çerçevesinde mübalağalı üslûp ve ifadeler kullandıkları, doğruluğu belgelenemeyen haberler naklettikleri de görülür.

Cehennemin tasviri, yani yapısı ve işleyişiyle ilgili olarak iki mesele ile karşılaşmaktadırlar: Kur'an dışında kalan nakillerin sıhhati, doğruluğu sabit olan nasların anlaşılması. İslâm kelâmcıları, âhiret hayatıyla ilgili nasların *müşâbih** grubuna girdiğini ve asıl anlamları dışında mecazi mânalar da taşıyabileceklerini kabul etmişlerdir. Çünkü âhiret âlemi duyularla algılanmadığı gibi duyuların verilerine dayanan akıl yoluyla da tek başına idrak edilemez. Bu sebeple diğer âhiret hallerinde olduğu gibi cehennem konusunda da nassa bağlı kalmanın en doğru yol olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte inanç sahibi herkesi ilgilendirdiği için ebedî hayatla orada görülecek ceza ve mükâfat hakkında eski dönemlerden beri çok çeşitli senaryolar geliştirilmiş ve bir nevi âhiret edebiyatı oluşturulmuştur. Konunun deney âlemi dışında oluşu da farklı duygularla farklı yorumların yapılmasına vesile teşkil etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de cennet nimetlerinin hiçbir nefsin anlayamayacağı bir mahiyet taşıdığı ifade edilmiş (*es-Secde* 32/17), bir kudsî hadiste de iyi kullar için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir zihnin tasavvur edemediği nimetler hazırlandığı haber verilmiştir (Buhârî, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 3-5). Makdisî gibi bazı âlimler, naslarda tasvir edilen cennet nimetleri ve cehennem sıkıntıları ile dünyadaki benzerleri arasında mevcut münasebetin mânada ve mahiyette değil sadece isimlerde ve kelimelerde olduğunu ileri sürmüşlerdir (*el-Bed' ve't-târîh*, I, 194-195). Yine Makdisî, "Cennetten istediğiniz gibi bahsediniz, nasıl olsa o sizin yapabileceğiniz tasvirlerden çok daha üstündür" meâlinde mürsel bir hadisin rivayet edildiğini kaydederek cennet ve cehennem hakkında naslarda bu-

lunmayan tasvirleri yapanların bu hadise dayandıklarını söyler (*a.g.e.*, I, 190-191, 194). Cennet ve cehennemle ilgili olarak İbn Kesîr'in topladığı zengin doküman içinde özellikle Taberânî, İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Ya'lâ, Ebû Nuaym, İbnü'l-Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'den, muhteva açısından yadırganacak açıklamaların nakledildiği dikkati çeker (bk. *en-Nihâye*, II, tür.yer.).

Naslarda hâkim olan temaya göre insanla Allah arasındaki aslî münasebet sevgi ve rahmete dayanır. Esmâ-i hüsnâ içinde kâinata ve özellikle insana yönelik olanlardan sadece iki veya üçü kahır ve gazap ifade etmekte, diğerleri karşılıklı rızâ ve muhabbet anlamını içermektedir. İslâm'da aslolan kulun itaat etmesi, Allah'ın dünya ve âhirette mükâfatlandırmasıdır. Ceza aslî unsur olmayıp kötülüklerin önlenmesi için bir tedbirdir. Mükâfat ve ceza ile ilgili çeşitli naslardan elde edilen sonuç şudur ki en büyük mükâfat saadet içinde ebediyet, en büyük ceza da ıstırap ve yok oluşturmaktır. Makdisî'nin de belirttiği gibi bekâdan öte bir nimet, zıtları yeyip mahveden ateşten öte bir azap yoktur (*el-Bed' ve't-târîh*, I, 185).

Cehennemin tasvirinden önce halen mevcut olup olmadığı meselesine temas etmek gerekir. İslâm bilginlerinin çoğu cennet ile cehennemin halen mevcut olduğunu kabul ederken Cehmiyye, Mu'tezile ve Hâricîler'den bir grup bunların kıyametin vukuundan sonra yaratılacağını ileri sürer. Konu inanç açısından önem taşımamakla birlikte mezhepler tarihiyle kelâm kitaplarında ve ilgili diğer eserlerde tartışılmıştır. Ancak halen mevcut olduklarını benimseyenler de dahil olmak üzere bütün âlimler bu ceza ve mükâfat yerlerinin kıyametten önce iskân edilmeyeceği noktasında fikir birliği içindedirler. Özellikle bazı hadislerde yer alan ve cennet ile cehennemin halen meskûn olduğunu andıran ifadeler te'vil edilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın âyetlerini inkâr edenlerin "ileride" cehenneme atılacakları (*en-Nisâ* 4/56) ifade edilmekte, ayrıca inkârcı Firavun taraftarlarının "kıyamet koptuğu zaman" azaba duçar olacağı (*el-Mû'min* 40/46) haber verilmektedir. Mu'tezile'nin yanında yer alan gruplara göre amacına hizmet etmeyen cennet ile cehennemin önceden yaratılmış olması Allah'a nisbet edilemeyecek abes bir şeydir, bunların mevcudiyetini ileri sürerler nerede bulunduklarını ispat ede-

memektedirler. Kıyametin kopmasından önce her şeyin helâk olacağını ifade eden âyet (el-Kasas 28/88) gereğince cennet ile cehennem eğer mevcutsa önce yok edilecek, sonra tekrar yaratılacaktır; böyle bir işlemin hikmetten uzak olduğu açıktır. Bunların mevcut olduğunu kabul eden grup ise delil olarak cennetten çıkarılan Âdem ile Havvâ'nın Kur'an'da yer alan kıssalarını, yine Kur'an-ı Kerim'de cennet ile cehennemden söz edildiği yerlerde kullanılan mâzî sigalarını ve her iki yerin Hz. Peygamber'e gösterildiğini ifade eden bazı hadisleri zikrederler. Buna karşılık Âdem'in bir süre iskân edilip sonra çıkarıldığı cennetin ebediyet cenneti değil yüksek bir mevkide bulunan bir bahçeden ibaret bulunduğunu söyleyen âlimler de vardır (bk. İbn Hazm, *el-Faṣl*, IV, 82-83). Nitekim Ahd-i Atık'ın ifadeleri de bu doğrultudadır (bk. ÂDEM). Muhyiddin İbnü'l-Arabî, cennet ile cehennemin halen inşa halinde olduğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini ileri sürmüştür; zira bunların her ikisi de mükelleflerin iyi ve kötü amelleriyle inşa edilmektedir (bk. Şarâni, II, 155).

Cennet ile cehennemin halen mevcut olduğunu savunanlar, bunların bulunduğu yerler hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cennetin yukarıda arşın altında, cehennemin aşağıda arzın altında bulunduğu görüşü epeyce taraftar toplarken nerede olduklarının bilinmediğini, hatta âhîret âleminin şimdiden mevcut olup cennet ile cehennemin orada yer aldığını söyleyenler de vardır. Ancak ortaya konan bu fikirler güvenilir dayanaklardan yoksun görüldüğü gibi yer küresi ve gezegenlerle ilgili bilgilere de ters düşmektedir. Erzurumlu İbrâhim Hakki, cehennemi değişik ve şaşırtıcı bir sistem içinde arzın derinliklerinde gösterirken eskilerden intikal etmiş bazı telakkileri aktarmış bulunmaktadır (*Mârifetnâme*, s. 16-17).

Kur'an-ı Kerim'de cehennemin tasviriyle ilgili âyetler (bu âyetler için bk. İbn Kesîr, II, 202-211) onun yapısından çok işleyişini, yani azap türlerini konu edinmiştir. Ancak münafıkların cehennemin en aşağı tabakasında olacağını (en-Nisâ 4/145) ve cehennemin yedi kapısının bulunduğunu (el-Hicr 15/44) ifade eden âyetlerle cehennemdeki "dar mekân"dan bahseden âyet (el-Furkân 25/13) ve "derin kuyu" demek olan hâviyeden (yk. bk.) söz eden âyetlerde cehennemin yapısı hakkında bazı bilgiler verildiği gö-

rülmektedir. İslâm âlimleri cehennemin yedi kapılı oluşu üzerinde durmuşlardır. Ebüssuûd'a göre kapıların daha az veya daha çok değil de yedi oluşu, oraya girmeye sebep olan vasıtalarının (beş duyu organı, şehvet ve gazap temayülleri) aynı sayıda olmasıyla ilgilidir (*İrşâdü'l-ʿaqlî's-selîm*, V, 79). Elmalılı Muhammed Hamdi ise şöyle bir yorum yapmaktadır: İnsanın mükellefiyet organları beş duyu ile birlikte kalp ve tenâsül uzvudur. Mânevî anlamdaki kalp kapısı açık olursa kişi doğru yoldan yürüyerek cennete girer, aksi takdirde yedi organ mükellefi yedi çeşit azaba sürükler. Nitekim cennet ehlinde söz eden âyetlerde onların kalplerinde kin ve kötülüğün bulunmadığı ifade edilir (*Hak Dini*, IV, 3065-3067). Bazı âlimler, Kur'an'da yer alan "yedi kapı" (seb'atü ebvâb) ifadesinden (el-Hicr 15/44) gerçek anlamdaki kapı mefhumunu anlamışlar ve cehenneme gireceklerin sayısının çok olması sebebiyle kapıların da çoğaltıldığını kabul etmişlerdir. Nitekim Zümer süresinde (39/71) inkârcıların cehenneme grup grup sevkedileceği ve yanına vardıklarında kapıların açılacağı beyan edilir. Yedi kapının, cehenneme gireceklerin dinî hayat durumuna göre azap açısından farklı nitelikler taşıması ve girenleri farklı mekânlara götürmesi de mümkündür; Hicr süresindeki ilgili âyetin devamı da bunu göstermektedir. Diğer bazı âlimler ise yedi kapının cehennemin yedi tabakasına işaret ettiğini kabul etmişlerdir. Üst üste katlar şeklinde düşünülen tabakaların en üstte bulunan birincisinin cehennem, en altta bulunan yedincisinin hâviye olduğu bu âlimlerce benimsenmiştir. Cehennem, azabı en hafif, hâviye ise en şiddetli olanıdır. İkisi arasında kalan tabakalar, cehennemin isimleri sayılırken söz konusu edilen tabakalar olup yukarıdan aşağıya doğru şunlardır: Lezâ, hutame, saîr, sakar, cahîm. Bunların sıralanmasında farklılıklar göze çarptığı gibi buralarda cezalandırılacak kişilerin kim olduğu konusunda da farklı telakkiler mevcuttur. Hemen bütün Sünnî âlimler, azabı en hafif olan birinci tabakada günahkâr müminlerin bir süre kaldıktan sonra buradan çıkarılacağını, yedinci tabakada ise münafıkların azap göreceğini kabul ederler. İkinci tabakadan itibaren de yahudiler, hristiyanlar, Sâbiiler, ateşe tapanlar ve müşrikler cezalandırılacaktır. Ancak yedi kapı ifadesini yedi tabaka şeklinde anlamak, Kur'an'da geçen bazı isimler-

le bunları adlandırmak ve sakinlerini belirlemek ilmî bir esasa dayanmamaktadır. Nitekim Kurtubî, âhîret halleriyle ilgili meşhur eserinde yedi kapı-yedi tabaka etrafındaki görüşlerden söz ederken bu konuda sahih hiçbir naklin mevcut olmadığını belirtmekte ve Kur'an'da yer alan cehennem isimlerinin onun belli bir yerinin değil tamamının adı olduğunu söylemektedir (*et-Tezkire*, s. 444-445). Muhaddis İbn Kesîr de Hz. Peygamber'e nisbet edilen ve yedi tabakadan bahseden hadisin sahih olmadığını kaydeder (*en-Nihâye*, II, 237). Esasen Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu yedi isimle cehennemin yaygın adı olan nâr kelimesinin Kur'an'daki kullanılışları incelenecek olursa bu kelimelerin hepsinin cehennemin tamamını kapsayacak şekilde tekrar edildiği görülür. Şöyle ki, İbrânîce asıllı olduğu anlaşılan cehennem kelimesi dışında diğer altı kelimenin tamamına yakını ilgili âyetlerin sonlarında yer almıştır. Özel bir üslûbu olan Kur'an metninde âyet sonlarındaki ses uyumu dikkate alınarak hepsi de cehennemin adı olan altı ismin seçiminde seci sağlama amacının gözetildiği kabul edilebilir.

Kur'an-ı Kerim'de cehennemin tasviriyle ilgili olarak ayrıca etrafını saran bir duvardan da söz edilir (el-Kehf 18/29). **Sûrâdîk** kelimesiyle ifade edilen bu ihata duvarını, kelimenin sözlük anlamından faydalanarak "ateşten veya dumandan oluşmuş bir engel" olarak açıklamak mümkündür.

Cehennemin yapısına dair hadis literatüründe yer alan rivayetlerin sahih olanlarından anlaşılan tek şey, onun çok geniş ve derin bir mekân oluşundan ibarettir (söz konusu rivayetler için bk. İbn Kesîr, II, 225-234). Fecr süresinin kıyameti tasvir eden âyetleri içinde, "O gün cehennem getirilecek ve o gün insan her şeyi anlayacak" (89/23) meâlindeki ilâhî beyana dayanarak cehennemin fiilen hareket ettirileceğini söylemek isabetli değildir. Fahrreddin er-Râzî'nin belirttiği (*Mefâtihu'l-ğayb*, XXI, 175) ve müfessir Elmalılı Muhammed Hamdi'nin de tercih ettiği gibi (*Hak Dini*, VII, 581) bu âyetle söz konusu edilen getiriliş, cehennemin kıyamet halkına gösterilmesinden ibarettir. Nitekim yine kıyameti tasvir eden Şuarâ süresindeki âyetle, "Cehennem azgınlara gösterilir" (26/91) denilmektedir. Gerçi Müslim'in *el-Câmi'u's-şâhih*'i ile ("Cennet", 29) Tirmizî'nin *es-Sünen*'inde ("Cehennem", 1) rivayet edilen bir hadiste kıyamet günü cehennemin,

70.000 yulânın her birinde görevlendirilmiş 70.000 meleğin çekmesi suretiyle getirileceği ifade edilmektedir. Ancak üslûbundan da anlaşılacağı üzere nakledilen metin, pedagojik amaçlarla kıyametin dehşetini anlatmayı hedeflemiştir. Esasen bu metin, Müslim ile Tirmizî'nin bir rivayetinde Hz. Peygamber'e nisbet edildiği halde Taberî'nin *Câmi 'u'l-beyân*'ında (XXX, 120) ve Tirmizî'nin söz konusu rivayete düştüğü bir kayıttan İbn Mes'ûd'a nisbet edilmiş, muhaddis İbn Kesîr de bu konudaki tereddüdünü belirtmiştir (*en-Nihâye*, II, 87, 229). Aynı muhtevayı, İbn Kesîr'in "benzer haberlerin en yadırgananı" dediği oldukça uzun ilâvelerle, rivayetlerin sahih olanını olmayanından ayırma hususunda titiz davranmadıkları bilinen İbn Ebû'd-Dünyâ'nın Ebû Hüreyre'den, Ebû Nuaym'ın Kâ'b el-Ahbâr'dan rivayet etmeleri de mevcut tereddütleri arttırmaktadır (bk. İbn Kesîr, II, 264-267).

Eserleriyle geniş halk kitlelerine tesir etmeyi amaçlayan bazı müellifler, eski kültürlerden de faydalanarak kıyamet halleri, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili etkileyici ve düşündürücü açıklamalar yapmışlardır. Ancak **zühd ve rekâik** türüne giren bu eserler, az çok hayalî unsurlar taşımaları sebebiyle İslâm âlimleri tarafından inanca veya pratiğe dair konularda (usul ve fûrû) mesnet kabul edilmemiştir. Bu sebeple Gazzâlî'nin zühde dair bazı eserleriyle Erzurumlu İbrâhîm Hakkî'nin aynı mahiyeteki *Mârifetnâme*'sinde mevcut görüşlerin Carra de Veaux tarafından İslâm'ın cehennem telakkisi gibi sunulması (*El İng.*, II, 998-999) isabetsiz olup akaid açısından herhangi bir önem taşımaz. Esasen Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammedîyye*'si örneğinde açıkça görüldüğü gibi söz konusu eserler, İslâm inanç esaslarının tesbiti maksadıyla değil terbiye amacıyla telif edilmiştir.

Naslar çerçevesindeki İslâmî telakkîye göre Allah ile kul arasındaki bağın ulûhiyyet açısından rahmete, kulluk açısından tâzime dönüşen bir muhabbete dayanması esas alınmış olmakla birlikte eğitilmesi çok zor olan insanlar için azap, diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'da da bir müeyyide olarak kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de cehennem azabı çeşitli etkileriyle yakıcı olan ateşle tasvir edilmiştir. İbn Kesîr tarafından bir araya getirilen başlıca azap âyetlerinin (*en-Nihâye*, II, 202-211) incelenmesinden anlaşılacağı üzere ateş maddî bir ateş olup

yakıtı insanlar ve yanma özelliği bulunan taşlardan (yahut putlardan) ibarettir. Bu ateş alevlenen, sönmeye yüz tuttukça tekrar tutuşturulan, vücudu saran, tahripkâr yakıcılığı ile bedeni pişirip parçalayan ve iç organlara kadar nüfuz eden bir ateştir. Mürselât sûresinde (77/32-33) cehennem ateşinin develer ve saraylar kadar kıvılcım saçtığı belirtilir. Bir hadiste, dünya ateşinin kemiyet ve keyfiyet açısından cehennem ateşinin yetmişte biri olduğu ifade edilmiştir (Müslim, "Cennet", 30; Tirmizî, "Cehennem", 8). Bir âyetin dolaylı (el-İnsân 76/13), bir hadisin de açık ifadesine göre (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 10; Tirmizî, "Cehennem", 9) cehennem yakıcı ateşi gibi dondurucu soğuğu da bir azap türüdür. Çeşitli âyetlerde cehenneme gireceklerin simalarının tanınacakları, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanarak yüzleri üstü ateşe atılacakları, cehennemin kaynamaktan doğan uğultusunu duyacakları, hiddetli ve dehşetli görüntüsünü müşahade edecekleri anlatılır. Yine Kur'an'ın beyanlarına göre cehennemlikler kaynar sular, ateşten lâleler ve zincirler, ateşten elbiselerle cezalandırılacaktır. Kur'an'daki en açık ve etkili azap tasviri ise şöyledir: Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanlar için bu altın ve gümüşler cehennem ateşinde kızdırılacak, sahiplerinin alınları, böğürleri ve sırtları onlarla dağlanacaktır (et-Tevbe 9/34-35). Cehennem ehli açık ve susuzluk hissedecek, fakat yemek olarak kendilerine, karınlarında erimiş madenler gibi kaynayacak zakkum ağacı, **darî** denilen zehirli nebat, içecek olarak da bağırsakları parçalayan kaynar su, kanla karışmış irin verilecektir.

Cehennem azabının şiddet ve dehşetini ifade eden bu tasvirlerin gerçekte vuku bulmayacağı, caydırıcı bir müeyyide olarak insanların bunlarla sadece korkutulduğu şeklinde bir iddianın ileri sürüldüğünü kaydeden Takiyyüddin İbn Teymiyye, söz konusu iddianın dinin emir ve yasaklarını hiçe saymayı amaçladığını söyler. Böyle olsaydı ilâhî beyanların bütün inceliklerine vâkıf bulunan Hz. Peygamber'le bazı ahashabın ez azından kendi hayatları açısından umursamaz bir tavrı içine girmeleri gerekirdi (*Mecmû' u fetâvâ*, VII, 502-503). İbâhî-Bâtınî zihniyetli kişilerin öne sürebileceği bu iddiaya mesnet olmak üzere Kur'an-ı Kerim'den gösterilen delil de aslında bu görüşü destekler nitelikte değildir (bk. Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXVI, 257).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Cehennemliklerin ateşi yavaşladıkça onların alevini artırırız" (el-İsrâ 17/97) meâlindeki âyette yer alan "artırma" kavramına dayanarak ateşin can sıkıntısı, vicdan azabı gibi sadece mânevî değil duyulabilir olduğunu söylemiştir; bununla birlikte cehennemlikler mânevî azaptan da kurtulamayacaklardır (*el-Fütûhât*, V, 85-86).

Cehennem Ehli. Dünyada işlenen günahlara karşılık ahirette uygulanacak cezanın yeri anlamındaki cehenneme sadece "lâyük olanlar" (ashâbü'n-nâr, ehlü'n-nâr) girer. Rahmeti gazabını aşmış bulunan Allah, "dilediğini hak ettiğinden fazla mükâfatlandırdığı halde" (el-Bakara 2/105) kimseye hak ettiğinden fazla azap vermez. Cehenneme lâyük olanlar kimlerdir? Yaratıkların en şerefli kılınan insan, Allah'ı tanımak gibi üstün bir yetenekle donatıldığına göre (ez-Zâriyât 51/56), kâinatın yaratıcı ve yöneticisini tanıyıp O'nu tâzime dönüşen bir sevgi ile sevmedikçe, yani selim yaratılış istikametinden ayrılıp inkârı yölediği sürece cehennem ehlinen sayılmaya lâyük olur. İbnü'l-Arabî, mücrimler diye nitelendirdiği cehennemlikleri dört gruba ayırır: Hiçbir tanrı kabul etmeyenler, Firavunlar gibi tanrılığı kendilerine nisbet edenler, Allah'a ortak koşanlar ve münafıklar (*el-Fütûhât*, IV, 393-394). Bu tür gruplandırmaları farklı kompozisyonlarla çoğaltmak mümkündür. Uhrevî cezadan kurtulmanın yegâne çaresi olan imanı Allah ile kul arasında oluşan bir sevgi telakkî eden Kur'an-ı Kerim, Allah'tan kula yönelik sevginin gerçekleşebilmesi için bütün semavî kitapları kucaklayan son ilâhî mesajın tebliğcisi, geçmiş nebilere tasdikçisi, son peygamber Muhammed aleyhisselâma uymayı şart koşmuştur (Âl-i İmrân 3/31). Önceki peygamberlerin ümmetleri de dönemlerinde nebilere samimiyetle uymuşlarsa ebedî cezadan kurtulmuşlardır. Allah Teâlâ kendilerinden ahid aldığı İsrâiloğulları'na şöyle demiştir: "Ben sizinle beraberim. Eğer namaz kılar, zekât verir, peygamberlerime inanır, onları desteklerseniz ve ihtiyacı olanlara faizsiz borç para verirsiniz günahlarınızı örter, sizi zemininden ırmaklar akan cennetlerime koyarım. Bundan sonra inkâr yolunu tutanınız iyi bilsin ki doğru yoldan sapmıştır" (el-Mâide 5/12). Ne var ki bunu takip eden âyetlerde anlatıldığı üzere İsrâiloğulları da kendilerinden benzer ahid alınan hristiyanlar da ahidlerini bozmuşlar, Allah'tan "bir nur ve apaçık bir ki-

tap" getiren son peygambere uymamışlar ve böylece Allah'ın rızasından uzaklaşmışlardır (el-Mâide 5/13-16).

İman kişinin düşünme ve duyuş yeteneklerini geliştirerek eğitir ve onu erdemli insan haline getirir. Bu sebeple Allah her şeyden müstağni olduğu halde müminden, davranışlarını aralarındaki sevgi paralelinde düzenlemesini ister. İnsanlar fert, aile ve toplum olarak erdemli davranışlara muhtaçtırlar. Bu açıdan iman ile davranışlar arasında sıkı bir münasebet kurulmuş ve Kur'an-ı Kerim'de hemen bütün kurtuluş vesileleri iman-amel mutabakatına bağlanmıştır. İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, müminlerde göze çaracak davranış bozukluklarının yani günahların ebedî mutluluk açısından doğuracağı sakıncalar üzerinde durulmuştur. Havâric ve Mu'tezile âlimleri, samimi bir tövbe ile telâfi edilmeyen büyük günahların muhabbet ilkesini ortadan kaldıracığını kabul ederek faillerinin inkârcılar zümresine gireceğini ve ebedî olarak cehennemde kalacağını söylemişlerdir. İslâm tarihinde daima büyük çoğunluğu oluşturan Ehl-i sünnet âlimleri ise irade zaafı ve benzeri faktörlerle işlenecek günahların kalpteki imanı, dolayısıyla hâlik ile mahlûk arasındaki muhabbeti yok etmeyeceğine kani olmuşlar ve açık inkâr dışında kalan günahları işleyenlerin, bir süre cehennemde cezalandırılırsalar bile eninde sonunda oradan çıkıp cennete gireceklerini kabul etmişlerdir (bk. KEBİRE).

Meryem sûresinde cehennemden ve onun ehlinden bahsedildikten sonra, "İçinizden oraya gitmeyecek hiçbir kimse yoktur" (19/71) denilmektedir. Burada ki gidişin (vürûd) yorumu hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu âyetlerden edinilen ilk kanaat, müminler de dahil olmak üzere herkesin cehenneme uğrayacağı ve onu göreceği şeklindedir. Fakat bu ziyaret doğrudan cennete gireceklerle bir zarar vermeyecektir. Buna karşılık cehennemlikler cehenneme girmeden önce cenneti görebekler midir? Yazıcıoğlu Mehmed, münaflıkların önce kendilerine cennet gösterilip sonra cehenneme götürüleceklerini kaydediyorsa da (*Muhammedîyye*, s. 323) ilmî literatürde böyle bir bilgi tesbit edilememiştir. Bununla birlikte cennet ile cehennem halkı arasında vuku bulacağı haber verilen karşılıklı konuşmalardan, cehennemliklerin cennetteki

nimetlerden haberdar olacakları anlaşılmaktadır (bk. el-A'râf 7/50).

Cehennem azabı ile cezalandırılacak kişiler, ilgili âyetlerin ışığı altında tasnife tâbi tutulacak olursa epeyce grup ortaya çıkar. Bir ana fikir vermek amacıyla Tanrı hakları (hukûkullah) ile kul haklarına (hukûku'l-ibâd) tecavüz edenler şeklinde bir gruplandırma yapmak mümkündür. Hukûkullahı tecavüz, hâlik ile mahlûk arasında tabii olarak mevcut bulunan sevgi alâkasını kesmek yani iman yolunu terkedip inkâra sapmak şeklinde özetlenebilir. Bu tecavüz türü küfür, şirk, nifak, Allah'ın âyetlerini ve peygamberlerini tekzip gibi kavramlarla birçok âyetle dile getirilerek eleştirilmiş ve mücrimler diye nitelendirilen bu mütecavizler için "Allah'ın düşmanları" tabiri kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "adû" md.). Yanılmak kulun âdeti bir özelliği ise bağışlamak da Allah'ın en çok vurgulanan bir sıfatıdır. Ancak kul hatalarında ısrar eder ve "suçu kendisini çevre kuşatırsa" muhakkak ki ebediyen cehennemde kalır (el-Bakara 2/81). Şu âyetler de cehennemlik insan tipini etkileyici bir şekilde tasvir etmektedir: "Alabildiğine inat eden, hayra (veya Allah yolunda harcamaya) var gücüyle engel olan, Allah'a ortak koşan, şüpheci, nankör" (Kâf 50/24-26). Kul hakkına tecavüz eden tiplerle ilgili birçok âyet ve hadis mevcuttur. Âyetlerde bu kişiler hakkında zalim, katil, kibirli, inananlara işkence yapan, yetim malı yiyen gibi vasıflar sıralanmakta, duyu organları sağlam ve zihnî muhakemeleri yerinde olduğu halde gerçeği görüp idrak etmeyen bu kişiler için "dört ayaklı hayvanlar gibi, hatta onlardan da şaşkın" (el-A'râf 7/179) ifadesi kullanılmaktadır. Bir âyetin tasviri de şöyledir: "Alabildiğine yemin eden, izzet-i nefsi bulunmayan, ötekini berikini ayıplayan, laf getirip götüren, cimri, aşırı zalim, günaha dadanmış, kaba, haşin, şerefsiz ve soysuz" (el-Kalem 68/10-13). Hadis kitaplarında yer alan çeşitli rivayetler de bu tür tasvirleri dile getirmektedir. Bir hadiste, kişileri cehenneme en çok sürükleyen iki şeyin ağız ile tenâsül organı olduğu ifade edilmiştir (*Müsned*, II, 291, 392, 442). Kadınların cehennem halkının çoğunluğunu teşkil ettiğini belirten rivayet (Buhârî, "Rikâk", 16; Müslim, "İmân", 132), eğer hadis kritiği açısından sahih ise, genelde kadın nüfusun erkek nüfustan fazla olduğunu göstermiş olabilir. Çünkü naslar arasında bir çelişkinin meydana gel-

memesi için söz konusu rivayeti, Hz. Peygamber'in, babanın evlâdına karşı olan şefkat ve merhametinin ötesinde bir rikkatle ümmetine yakın olduğunu, zevcelelerinin de müminlerin anneleri sayıldığını ifade eden âyetler (et-Tevbe 9/128; el-Ahzâb 33/6) ve bu konumu ile dünyada en çok ilgi ve saygı duyduğu üç şeyden birinin kadın olduğunu belirten hadis (Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 1; *Müsned*, III, 128, 199, 285) paralelinde değerlendirme mecburiyeti vardır. Çeşitli hadislerde, mümin oldukları anlaşılan, fakat günahları sebebiyle cehenneme giren kimselerin secde halindeyken yere temas eden organlarına, iman mahalli olan kalplerine, Allah korkusundan yaşayan ve Allah yolunda uykusuz kalan gözlerine cehennem ateşinin nüfuz etmeyeceği belirtilmiştir (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "nâr" md.).

Ebediyeti. Cehennemnin veya azabının sonsuzluğu konusu İslâm'dan önceki inanç sistemlerinde tartışılmıştır. Dinler tarihi alanında önemli incelemeleriyle tanınan Makdisî, uhrevî cezanın mevcudiyetini benimsemeyen hiçbir din mensubunun bulunmadığını ve genellikle cezanın hak edildiği kadar devam edip bir gün sona ereceğinin kabul edildiğini söyler (*el-Bed' ve't-târîh*, I, 199). Kur'an-ı Kerim'de bildirildiğine göre (bk. el-Bakara 2/80) yahudiler, kendilerinden cezaya lâyık olanların bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkarılacağını söylüyorlardı. Ahd-i Cedîd'de cehennemnin ebediliği açık ve net değildir. "Bedeni öldürüp de canı öldürmeye kudreti olmayanlardan korkmayın; ancak daha ziyade cehennemde hem bedeni hem de canı helâk etmeye kudreti olandan korkun" şeklinde Matta İncili'nde yer alan ifade (10/28), cehennemliklerin ölmesi suretiyle azabın sona ereceğine işaret eder.

İslâm literatüründe konu ile ilgili olarak ileri sürülen görüşleri dört noktada toplamak mümkündür. 1. Cehenneme giren kişi hiçbir şekilde oradan çıkamayıp sonsuz olarak azap görür. 2. Cehennemlikler ebediyen orada kalırlar, fakat bir müddet azap gördükten sonra bir nevi başıksızlık kazanarak elem duyamayacak hale gelirler. 3. Müminler çıktıktan sonra kâfirlerin azabı uzun zaman devam ederse de ebedî değildir, bir gün sona erecektir. 4. Müminler çıkar, kâfirlerin azabı sonsuza kadar sürer. *el-Akîdetü't-Şahâviyye* üzerine yapılmış tatminkâr bir şerhin kendisine nisbet edildiği İbn Ebû'l-İz, bazı küçük farklılık-

lar arzetmeleri sebebiyle sayılarını sekiye çıkardığı bu telakkilerin sadece son ikisinin Sünnî âlimlere ait olduğunu ve ilmî değer taşıdığını kaydeder (*Şerhu'l-Âkîdeti't-Ṭahâviyye*, s. 421-422). Bu dört temel telakkiden Hâricîler'e ve Mu'tezilî'ye ait olan birincisi, günahları sebebiyle bir süre için cehennem girecek müminleri de kapsadığından, Ehl-i sünnet'in tamamı ile bir kısım Şîî âlimleri tarafından reddedilmiş, bu anlayışa bağlı olarak İslâm tarihi boyunca evlenme, boşanma, cenaze namazının kılınması, miras taksimi gibi kişilerin dinî statüleriyle ilgili uygulamalarda da dikkate alınmamıştır. Cehennemliklerin bir süre azap gördükten sonra bağışıklık kazanacağı şeklinde özetlenen telakkinin sahibi, kaynakların çoğunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî olarak gösteriliyorsa da benzer bir yorumun hicrî II. yüzyılın sonlarında vefat etmiş bulunan Hişâm b. Hakem'de mevcut olduğu nakledilir (Pezdevî, s. 166-167). Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Bittîhiyye'nin de buna yakın bir kanaat taşıdığı belirtilir (Eş'arî, s. 474-475, 543). Aslında *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'de azabın ebediyetiyle ilgili açıklamalar incelendiğinde (bk. III, 96-99; IV, 173-175, 402-403; V, 84-85; VIII, 57-59; IX, 421-422) İbnü'l-Arabî'nin bu konuda mütereddit olduğu görülür. İbnü'l-Arabî, nasların cehennem ile sakinlerinin ebediyetini kesin bir ifade ile belirttiğine kani olmakla birlikte ilâhî rahmetin gazabını aşkın olması ve bazı âyetlerin delâleti sebebiyle azabın devamlı olmayacağı, bir anlamda araya bazı dinlenme dönemlerinin gireceği şeklinde bir yorum getirmek istemiştir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin bu tereddüdünden, diğer taraftan Sünnî âlimlerin çoğunluğunun kesin tavrından etkilenmiş olacaktır ki İbnü'l-Arabî'nin görüşünün Ehl-i sünnet'le paralel olduğunu ispat etmek amacıyla kaleme aldığı eserinde, *Fuṣûṣü'l-ḥikem* ve *el-Fütûḥât*'ta bu görüşü belirten ibarelerin başkaları tarafından sonradan eklendiğini, bu sebeple kendisinin kaleme aldığı *el-Fütûḥât* muhtasarına bu tür fikirleri almadığını söylemektedir (*el-Yevâķit ve'l-cevâhir*, II, 163, 165).

Cehennem ebediyeti konusundaki karşıt iki görüşten ilkinin temsilcilerinden Cehm b. Safvân'a göre hem cehennem hem de cennetin fânî olması gerekir; zira mantikî olarak hâdis olan bir şey ebedî olamaz. Ancak bu görüş diğer hiçbir İslâm ekolünce itibar görmemiştir. Çünkü hem ilâhî kudreti hem de

ilâhî rahmeti sınırlamakta, ayrıca ebediyet fikrini ortadan kaldırmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'in, İbnü'l-Arabî'nin görüşüne benzer şekilde cehennem için ileri sürdüğü yorumu cennete de teşmil etmesi, cehennem azabını hissetmenin ve cennet nimetlerinden zevk almanın bir gün sona ereceği sonucuna götüren bir telakki olup bu da âlimlerce ciddiye alınmamıştır. Öte yandan Abdülkâhîr el-Bağdâdî ile birlikte (*Uṣûlû'd-dîn*, s. 238) genellikle kelâm kitapları ve konu ile ilgili diğer eserlerin çoğu, bütün Ehl-i sünnet bilginlerinin ve ümmetin geçmiş hayırlılarının cehennem azabının ebediyetini benimsediklerini kaydederlerse de bu isabetli değildir. Çünkü bilindiği kadarıyla, içlerinde Hz. Ömer, Ali ve İbn Abbas'ın da bulunduğu sekiz kadar sahâbî ile tâbiîn ve onları takip eden nesillerden önemli bazı âlimlerle İbn Teymiyye ve onun yolunu benimseyenlerden oluşan bir grup âlim, cehennem azabının bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Bunların bir kısmına göre azapla birlikte cehennem kendisi de yok olacak, diğer bir telakkiye göre ise cehennem boş kalacaktır. Hatta azabı sona eren kâfirlerin cennete girecekleri bile iddia edilmişse de bu görüş taraftar bulmamıştır (konu ile ilgili olarak öne sürülen görüşlerin delilleri ve bunların değerlendirilmesi için bk. AZAP).

Azabın ebediyetini savunanların dayanakları, Kur'an-ı Kerim'de çok defa tekrar edilen ve "ebediyet" veya "uzun zaman" mânası taşıyan **huld** kavramı, bunun üç âyetle **ebeden** kaydıyla tekit edilmesi, azabın devamlılık arzedeceğini ve orada ölümün bulunmadığını belirten diğer âyetler ve bu hususları teyit eden hadislerdir. Onlar ayrıca hak ile bâtıl veya iman ile küfür arasındaki farkı, dinî hamiyetten gelen samimi bir duygu ile korumak istemişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre kâfirler eninde sonunda azaptan kurtulacaksa haklı ile haksız ve iyi ile kötü arasında fazla bir fark kalmamış olur. Ayrıca azap ve cezanın müeyyide gücü de önemli ölçüde zayıflar. Buna karşılık azabın bir gün sona ereceğini savunanlar bazı âyetlere, özellikle En'âm (6/128) ve Hûd (11/106-108) sûrelerinde yer alan istisnalara, ayrıca Nebe' sûresinde (18/23) "sınırlı bir zaman dilimi" mânasına gelen **ahkâb** kavramına, adalet ilkesine ve ilâhî rahmetin gazabını kuşattığı inancına dayanırlar. Kur'an-ı Kerim'de ebediyet anlamına gelebilecek âyetlerin çokluğuna rağmen

men fâniliğe delâlet eden istisna âyetlerine ebediyet taraftarları tatminkâr bir yorum getiremedikleri gibi azabın süresini sınırlandıran ahkâb kavramını da tarafsız bir şekilde ebediyet lehine yorumlayamamışlardır. Adalet ilkesine gelince, kişiyi azaba sürükleyen küfür ve inkâr insan ömrü ile sınırlı olduğu halde uhrevî cezanın ebedî olması suç ve ceza dengesi açısından tereddütlere yol açmıştır. Meselenin çözümü için suç ve ceza dengesinin kemiyette değil keyfiyette aranmasının gerektiği şeklinde ortaya konan yorum da tatminkâr görünmemektedir.

Beşerî adalet mekanizmaları elden gelince haklı ile haksız birbirinden ayrılmaya çalışsa da mutlak adaleti sağlamamaktadır. Hâkimlerin hâkimi olan Allah, âhîret hayatında mücrimlerin mutlaka ayrı bir statüye tâbi tutulacağını birçok âyetle açıklamıştır. Bu bakımdan iyi ile kötünün farklı şartlarda, farklı sonuçlarla karşılaşacağı şüphesizdir. Kur'an ile birlikte bütün semavî kitaplarda yer alan bu temel hükmü yok farz edecek bir yorumun isabetli olmayacağı açıktır. Ancak suçluya uygulanacak cezanın sonsuza kadar ateş ve cehennem olması gerekli değildir. Tabiatı dolduran sayısız canlılar içinde duygu ve düşünce gibi yüksek iki yeteneğe sahip kılınan insanın bedenine yönelik olumsuz bir eylem nasıl ceza niteliği taşırsa onu arzuladığı, gelişmesi ve yücelmesi için muhtaç olduğu bazı şeylerden yoksun bırakmak da ceza niteliği taşır. İslâm inancına göre ilâhî ruhun üflenışı ile değer kazanmış olan insanın ebedî mutluluğu ancak Allah'ın rızasına kavuşmak, O'na muhatap olmak, O'nun cemâlini müşâhede etmekle gerçekleşir. Cehennemdeki insan bir gün gelip de azaptan kurtulacak olsa bile kudsî âlemin dışında kalmak gibi büyük bir cezadan kurtulamayacak, eğer ölecek olursa cennette ebedîleşenlerin aksine yok oluşun karanlıklarına gömülecektir. Yücelerin yücresiyle ebediyete kadar beraber olmaktan, O'nun rahmet ve cemâl âleminde yer almaktan büyük bir saadet tasavvur edilemeyeceği gibi bundan mahrum olmaktan büyük ceza da düşünülemez.

Literatür. Âhîret hayatının safhalarından birini oluşturan cehennem, kıyamet ve âhîret hakkında telif edilen eserlerin başlıca konularındandır. Hadis kitaplarından Tirmizî'nin *es-Sünen*'i ile İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*nda cehenneme ait müstakil birer bölüm ayrılmıştır (Tir-

mizi, "[Şıfatü] Cehennem", 37. kitap; *Mu-vaṭṭa*², "Cehennem", 57. kitap). Bunlardan başka Buhârî'nin *el-Câmi uş-şahîh*'indeki "Bed'ül-halk"ın 10. babı ile İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki "Zühd"ün 38. babı cehenneme dair hadislerle ayrılmıştır. İmam Müslim ise cennet konusuna tahsis ettiği bölüm içinde cehennemle ilgili bazı hadislerle de yer vermiştir (hadis nr. 29-30, 37-38). Müslim ayrıca *el-Câmi uş-şahîh*'inin 50. kitabını oluşturan "Şıfatü'l-münâfıkın" içinde kıyamet, cennet ve cehenneme dair bazı hadisler zikretmiştir.

İslâm literatüründe cehennemle ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları, İbn Receb'in *et-Taḥvîf mine'n-nâr ve't-ta'rif bi-hâli dâr-i'l-bevâr* (Beyrut 1405/1985), Siddîk Hasan Han'ın *Yakazatü'l-i'tibâr mimmâ verede fî zikri'n-nâr ve aşhâbi'n-nâr* (Kahire 1398/1971), İzmirli İsmail Hakkı'nın *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakında Tedkikat* (İstanbul 1341) adlı eserleridir. Cennet ve cehennemi birlikte konu edinen eserlere örnek olarak Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Deḳâ'ıku'l-aḥbâr fî zikri'l-cenneti ve'n-nâr* (İzâhu'l-meknûn, I, 474; bu eser müellifi belirtilmeden muhtemelen nâşiri olan başka bir adla yayımlanmıştır, Beyrut 1404/1983), Takıyyüddin es-Sübkî'nin *el-İ'tibâr bi-beḳâ'ı'l-cenneti ve'n-nâr* (Kahire 1987), Gazzâlî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire*, İbn Kayyim'in *Hâdî'l-ervâḥ* ve Fazl Abdürrâzık Mahmûd'un *Mucibâtü'l-cenne ve'n-nâr* (Kahire 1986) adlı eserleri zikredilebilir. Ayrıca İbn Kesîr'in *en-Nihâye*, Kurtubî'nin *et-Tezkire*, Süyûtî'nin *el-Budûrüs-sâfîre*'si gibi genel eserlerde de cehennem konusu genişçe işlenmiştir. Bunların dışında *İzâhu'l-meknûn*'da adı geçen kitaplar da şunlardır: Ahmed b. Ahmed el-Büceyrimî, *İcâbetü'l-kerîmî'l-gaffâr li-muhâcceti'l-cenneti ve'n-nâr* (I, 25); Muhammed b. Abdülvâhid es-Sa'dî, *Şıfatü'l-cenneti ve'n-nâr* (II, 69); Ali b. Muhammed Berzec el-Küfî, *Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr* (II, 286); Ali b. Hasan el-Küfî, *Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr* (II, 286).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "scn", "nâr" md.leri; İbn Kesîr, *en-Nihâye* (Zeynî), II, 82, 87, 183-188, 202-212, 225-234, 237, 244-253, 259, 264-267, 541-547; *Lisânü'l-ʿArab*, "cehennem", "nâr" md.leri; Wensinck, *Muʿcem*, "nâr", "saʿir" md.leri; a.e.: Fehâris, "cehennem" md.; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "cehennem", "nâr" md.leri; M. F. Abdülbâki, *Muʿcem*, "cehennem", "caḥîm", "hâviye", "huṭame", "leḳâ", "saʿir", "saḳar", "nâr", "ʿadûv" md.leri; Mustafavî, *et-Taḥ-*

kik, "chm" md.; *Müsned*, II, 179, 291, 392, 442; III, 128, 199, 285; Buhârî, "Bed'ül-halk", 10, "Rikâk", 16, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 3-5, 29, 30, "İmân", 132; Tirmizî, "Cehennem", 1, 8, 9, "Kıyâmet", 47; Nesâî, "Cenâ'iz", 9, "İş-retü'n-nisâ", 1; Hâdî-liehlak, *Kitâbü'r-Red ve'l-ihticâc ʿale'l-Hasan b. Muhammed b. Ha-nefiyye fî'l-cebr ve işbât'l-haḳ* (Resâ'ilü'l-ʿadl içinde, nşr. Muhammed Umâre), Kahire 1971, II, 140; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 18, 170; Taberî, *Câmi u'l-beyân* (Bulak), I, 299-300; XIV, 24-25; XV, 44; XVI, 75-76; XIX, 97-98; XXX, 120, 156-157; Eşʿarî, *Makâlât* (Ritter), s. 474-475, 542-543; Mâtürîdî, *Teʿvîlât*, I, 76-77; a.e., Üs-kûdar Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 347^{a-b}; Makdisî, *el-Bedʿ ve't-târîḥ*, I, 184-203; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 460-461, 472, 473-474, 478-480, 485-486; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 238; İbn Hazm, *el-Faṣl*, IV, 81-84; a.m.f., *el-Uşûl ve'l-furûʿ*, Beyrut 1404/1984, s. 39-45; Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 165-167; Gazzâlî, *el-Maḍ-ḥûn bih ʿalâ gayri ehlih* (Mecmûʿatü resâ'il içinde), Beyrut 1406/1986, s. 156-158; a.m.f., *ed-Dürretü'l-fâhire* (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 61-62; İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, IV, 160-161; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-gayb*, II, 126; IX, 3-4; XI, 87; XVIII, 63-67; XIX, 190; XXI, 175, 242-244; XXIII, 62-67, 192-193; XXV, 257; XXVI, 257; XXIX, 168; XXX, 127; XXXI, 13-14; a.m.f., *Levâmi u'l-beyyinât* (Sa'd), s. 330-333; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, II, 289-290; III, 96-99; IV, 173-175, 388-389, 393-398, 402-404; V, 84-86, 167-168; VIII, 57-59; IX, 421-422; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerḥu Nehci'l-belâğa* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, I, 108-109; Kurtubî, *et-Tezkire*, Kahire 1407/1987, s. 386-389, 430, 439, 441, 444-445, 446-450, 462-464, 468-472, 473-476, 510-513; Ali b. Ebû'l-İz, *Şerḥu'l-ʿAkîdeti'l-Taḥâviyye*, Beyrut 1398, s. 409, 414-419, 421-426; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, V, 44; VI, 464, 492, 563; VII, 66, 386, 502-503; VIII, 65, 67; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî'l-ervâḥ* (nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvi), Beyrut 1411/1991, s. 488-528; Takıyyüddin es-Sübkî, *el-İ'tibâr bi-beḳâ'ı'l-cenneti ve'n-nâr*, Dimaşk 1347, s. 71-72; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Ma-kâsîd*, II, 167-169; Cürçânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, III, 235-236; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-haḳ ʿale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 185, 215, 217, 219, 221, 227, 367; Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye*, İstanbul 1299, s. 323, 1298-1299; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, Beyrut 1403/1983, IV, 475-478; Şaʿrânî, *el-Yevâḳit ve'l-ce-vâhir*, Kahire 1317 — Beyrut, ts. (Dârü'l-Maʿrif-e), II, 155-157, 162-165, 167; Ebûssuûd, *İrşâ-dü'l-ʿaklî's-selm*, Kahire, ts. (Dârü'l-Mushaf), V, 79; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, VIII, 246, 275-276, 283-285, 292, 296, 301-316, 324; İbrâhim Hakkı Erzurumî, *Mâri-fetname*, İstanbul 1310, s. 16-17; Şevkânî, *Fet-hu'l-ḳadîr*, Kahire 1349-51, II, 153-154, 500-501; III, 126; *İzâhu'l-meknûn*, I, 25, 474; II, 69, 286; Reşîd Rızâ, *Tefstrü'l-menâr*, V, 164; VI, 78-79; VIII, 99; XII, 161-162, 215-216; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 3065-3067; VII, 5811; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, VI, 678-680; T. O'shaughnessy, "The seven names for Hell in the Qur'an", BSOAS, XXIV (1961), s. 444-469; B. Carra De Veaux, "Djahannam", *EI* (İng.), II, 998-999; D. B. Macdonald, "Kıyâmet", *İA*, VI, 778.



BEKİR TOPALOĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEHENNEMLİK

Osmanlı hamam mimarisinde içinde sıcak hava dolaşarak zeminin ısınmasını sağlayan sistemin ana elemanına verilen ad (bk. HAMAM).

CEHİR

(bk. BENİ CEHİR).

CEHL

(bk. CEHÂLET).

CEHM b. SAFVÂN

(جهم بن صفوان)

Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî (ö. 128/745-46)

İlk kelâmcılardan, Cehmiyye fırkasının kurucusu.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ezd kabilesinden Benî Râsib'in âzâtlı kölesidir. Horasan'da yaşayan Cehm'in Kûfe asıllı olduğu söylenmekle birlikte çeşitli kaynaklardan ve nisbesinden anlaşılabildiği üzere Semerkantlı olup orada yetişmiştir. Bir müddet Tirmizî'de ikamet etti, oradan Kûfe'ye giderek Ca'd b. Dirhem'le görüştü. Bir süre Belh'te bulunduktan sonra Tirmizî'e yerleşti ve öldürölünceye kadar burada kaldı. 734-746 yılları arasında Emevîler'e karşı isyan ederek Horasan'ın doğu bölgesini idaresi altına alan Hâris b. Süreyc'in kâtibini ve yardımcısı olarak tanıdı. Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ile, halkı Kur'an ve Sünnet'ten ayırmamaya çağıran Hâris b. Süreyc arasındaki siyasî olaylarda fıkren ve fiilen önemli roller oynadı; hitabetiyle halka ve askerlere tesir etti; anlaşmazlığın çözümünde hakemlik yaptı. Bazı kaynakların verdiği bilgiye göre Cehm b. Safvân, Nasr b. Seyyâr ile Hâris b. Süreyc arasında daha sonra çıkan çatışmada Sâlim (Selm) b. Ahvâz el-Mâzenî tarafından öldürüldü.

Cehm b. Safvân edip, son derece zeki bir mütefekkindi; ayrıca cedelci bir karaktere sahipti. Kaynaklar Cehm'in Merv, Tirmizî, Belh ve Kûfe gibi çeşitli yerlerde bulunduğu zikreder. Bu merkezlerde karşılaştığı önemli kişilerin ve farklı kültür çevrelerine mensup kimselerin onun fikrî hayatının teşekkülünde büyük te-

sir icra ettikleri muhakkaktır. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre Cehm Küfe'de Ca'd b. Dirhem'le karşılaşmış ve ilâhî sıfatlar, kader ve **halku'l-Kur'an*** gibi konularda onun tesiri altında kalmıştır. Tirmizî'de kelâmî meselelerde kendisiyle tartışmalara girdiği Hafs b. Sâlim (Selm) onun etkilendiği kişilerden biridir. Cehm'in, çağdaşı olan Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Vâsıl b. Atâ ile de fikir alışverişinde bulunduğu ve talebeleriyle münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Merv'de ilâhî sıfatları ispat etmekte aşırı gittiğinden Müşebbihe'ye mensup olduğu kabul edilen Mukâtil b. Süleyman'la da çetin münazaralarda bulundu. Görüşlerini tenkit etmek için Mukâtil tarafından kaleme alınan eserlere reddiyeler yazdı (Kâsimî, s. 11). Ahmed b. Hanbel, hicrî II. yüzyılın başlarında kelâm meseleleriyle ilk defa uğraşanlardan biri olan Cehm'in bu konularla ilgilenmeye başlamasını, Allah'ın varlığı ve sıfatları hususunda Hint felsefesine bağlı Sümenîler'le yaptığı bazı münazaralara bağlamaktadır. Onun birtakım nakillerle akıl arasında çatışma (teâruz) gördüğü ve bu tür çatışmaları gidermek için akli yanılmaz bir hakem kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Tâbiîn döneminde yaşamasına rağmen Cehm b. Safvân'ın hadis rivayet etmediği bilinmektedir. Diğer dinî ilimlerde de derin bilgisi bulunmamakla birlikte zeki ve ilgi çekici bir hatip olduğundan akaid sahasında ilk defa ortaya attığı fikirlerle dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim fikirlerini reddetmek için müstakil kitaplar yazılması da bunu göstermektedir.

Cehm b. Safvân görüşlerini ilk defa Horasan ve Tirmiz civarında yaymaya başlamıştır. Te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, rûyetullah, âhîret halleri gibi başlıca kelâm meseleleri hakkındaki görüşleri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardan biridir. Onun düşüncesine göre Allah yaratıklara has hiçbir sıfatla nitelenilemez ve meselâ O'nun için "şey" denilemez. Allah'tan başka her şey hâdis (sonradan yaratılmış) olduğuna göre ezelde ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek bir obje mevcut değildi. Bu bakımdan Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu söylemek mümkün değildir. Allah arş gibi belli bir yerde mekân tutmayan, sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. O'na sü-

bûtî ve haberî sıfatlar nisbet edilemez. Cehm, mutlak cebre kail olduğu için Cebriyye-i Hâlisâ'nın da kurucusu kabul edilmiştir. Ayrıca Allah'ın âhîrette görülme-yeceğini söylemiş, kabir azabını, sırat ve mîzanı inkâr etmiş, cennet ve cehennem bir süre devam ettikten sonra yok olacağını ileri sürmüştür. İman konusunda kalbin fonksiyonunu zihin içinde mütalaa ederek imanın bilgidir ibaret olduğunu savunmuştur. Fakat kendisinden intikal eden herhangi bir eser bulunmadığından ona nisbet edilen bu tür görüşler ne bizzat kendi beyanlarından ne de tarafsız sayılabilecek kaynaklardan alınmıştır.

Hadisçiler ve müctehid imamlar tarafından tenkit ve tekfir edilen (Dârimî, s. 93-97), hatta Mu'tezile ulemâsınca bile sapık kabul edilen (Hayyât, s. 92) Cehm b. Safvân'ın buna rağmen kelâm ilminin kurucusu sayılan Mu'tezile'ye genel anlamda tesir ettiği, ayrıca imâmet konusundaki görüşlerinin Mürcie'yi, irade konusundaki görüşlerinin daha sonra gelişen Cebriyye'yi, bir ölçüde de Es'ariyye'yi etkilediği kabul edilmektedir. Teşbihten kurtulmak için Allah'a "vücûd" sıfatını bile atfetmekten kaçınacak derecede aşırı bir tenzih anlayışı geliştiren Cehm b. Safvân'ın görüşleri daha ziyade ölümünden sonra yayılmış ve taraftarları hicrî V. yüzyıla kadar müstakil bir fırka olarak Cehmîyye adıyla devam etmiştir (ayrıca bk. CEHMİYYE).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmîyye* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 65-66; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmîyye* (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 4, 93-97; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 92; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 330-331; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 66, 102, 103; Makdisî, *el-Bed' ve'l-târîh*, I, 105; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtâ*, s. 407; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 212; İbn Hazm, *el-Faṣl*, II, 129; Şehristânî, *el-Milel* (Vekîl), I, 86-88; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 342-344; Şerhu'l-'Aķîdeti'l-Ṭahâviyye, s. 531; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 435; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭaba-kâtü'l-Mu'tezile*, s. 32, 42; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 426; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 209; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebt Hanîfe*, Beyrut 1981, s. 201; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 142; Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmîyye ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1331, s. 7, 11; Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, Beyrut 1351-55/1933-36, II, 10; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 66; İbrâhim Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 27-28, 100; Sezgin, *GAS*, I, 597-598; M. Şerefeddin, "Cehmîyye", *DİFM*, IV/15 (1930), s. 14; "Cehm", *İA*, III, 47; W. Montgomery Watt, "Djahm b. Safwân", *EI*² (Fr.), II, 398.



ŞERAFETTİN GÖLCÜK

CEHMİYYE

(الجهمية)

Cehm b. Safvân'ın

(ö. 128/745-46)

itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad.

İslâm âleminde ilk ortaya çıkan fırkalardan biri olan Cehmîyye, Muattıla ve Cebriyye-i Hâlisâ adlarıyla da anıldığı gibi bazılarınca **zenâdika***dan sayılmıştır. Ayrıca ilk dönemlerde kelâm ve felsefe ile meşgul olanlar için de Cehmîyye tabiri kullanılıyor, bununla genel olarak fikir hareketlerine katılan, özel olarak da yabancı fikirlere ilgi duyan kimseler kastediliyordu. Cehmîyye'nin, kurucusu Cehm b. Safvân'dan başka önemli bir siması tanınmamaktadır. Bununla birlikte İslâm dünyasında felsefî eserlerin tercümesinden sonra gelişen fikir muhiti içinde Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) Cehmîyye'nin görüşlerini savunanlardan biri olduğu bilinmektedir. Cehmîyye'nin Allah'ın sıfatları, kader, irade hürriyeti, âhîret âleminin fânî olup olmadığı gibi önemli meselelerde Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak doğduğunu söylemek mümkündür. Ancak ortaya çıktığı andan itibaren bu ekolü şiddetle tenkit eden hadisçilere ve müctehid imamlara göre Cehmîyye'nin doğmasında, Hint felsefesi kaynaklı Süme-niyye ile diğer felsefî akımların yanı sıra İslâm akidesini bozmaya çalışan yahudi ve hristiyanların da tesiri olmuş-tur (Ahmed b. Hanbel, s. 65).

Cehmîyye'ye ait görüşler sadece tabakat kitapları ile mezhepler tarihi alanındaki kitaplarda ve muhaliflerinin tenkit maksadıyla yazdığı eserlerde yer almaktadır. Ayrıntıya dair bilgilerle değerlendirmelerde kaynakların tamamen tarafsız olduğu söylenemezse de mezhebin temel görüşleri hakkında verilen bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmesi için hiçbir sebep yoktur. Mütesâbihatın te'viline ilk defa başvuran Cehmîyye akılla naklin çelişebileceğini iddia etmiş ve naklin akılla te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Cehmîyye, bazı durumlarda aklın nassın zâhirî mânasını terketmeyi gerektiren kuvvetli bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. Ebû'l-Hüse-yin el-Malatî, bu ilkedan hareket eden Cehmîyye'ye ait itikadî görüşleri benim-

seyenlerin sekiz sınıf teşkil ettiğini söylemektedir.

Cehmiyye'nin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Varlığı ancak akıl yoluyla idrak edilebilen Allah, benzeri bulunmayan, duyu organlarıyla ihata edilemeyen, ulûhiyetiyle göklerde ve yerde mevcut olan yüce bir varlıktır. Cenâb-ı Hak, yaratıklara nisbet edilen alîm, hay, semî, basîr gibi hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Böyle bir tavsif teşbihe yol açabileceği gibi araz olan sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nisbeti, O'nun hâdis varlıklara mahal teşkil etmesi neticesini doğurur. Ancak Allah'a kâdir, hâlik ve fâil denebilir. Çünkü yaratıkların hiçbirinde bu vasıflar yoktur. Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nisbet etmek mümkün değildir; zira O daima kullarıyla beraberdir. Nitekim, "Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğini görmez misin! Üç kişi gizli konuşmaz ki dördüncüsü Allah olmasın; beş kişi gizli konuşmaz ki altıncısı Allah olmasın. Bundan daha az olsun veya daha çok olsun, nerede bulunurlarsa bulunsunlar Allah onların yanındadır" (el-Mücâdile 58/7) meâlindeki âyet bunun açık bir delilidir. **İstivâ*** âyetinin asıl mânası ise Allah'ın arşa hâkim olmasıdır. Her yerde mevcut olan sınırsız varlığın bir yere inmesinden de (nüzûl*) elbette söz edilemez. Kur'an ve hadislerde Allah hakkında geçen "yed", "vech", "hicâb" vb. tabirlerin zâhirî mânalarında alınmayıp akılla te'vil edilmeleri gerekir. Zihinde canlanan bütün şekillerden münezzeh bulunduğu için Allah'a "şey" de denemez. 2. Allah'ın ilmi hâdistir; bu sebeple bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi değildir, çünkü ma'dûm'u bilmek imkânsızdır. "Şey", varlık sahasına çıkmış cisim anlamına geldiğine göre henüz mevcut olmayana "şey" denemez, dolayısıyla ma'dûm bilgiye konu teşkil edemez. Cenâb-ı Hak önce bilip sonra yaratmış olsaydı bilgisinde değişiklik olması gerekirdi. Zira bir şeyi "yaratacağını" bilmesiyle "yarattığını" bilmesi arasında mahiyet bakımından fark vardır. Bu iki bilginin ilkinden ikincisine geçişte bir değişiklik söz konusudur, değişiklik ise yaratılmış varlıklar için düşünülebilir. Eğer Allah'ın, varlığı yaratmadan önceki bilgisiyle yarattıktan sonraki bilgisi aynı kalmışsa yarattığını bilmiyor demektir. Bu deliller Allah'ın bilgisinin hâdis olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bu du-

rum karşısında ilâhî bilginin herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olduğunu kabul etmek gerekir. Aksi bir görüş, Allah'ın zâtının yaratılmışlara mahal teşkil ettiği düşüncesine yol açar ki bu imkânsızdır. İlim sıfatı ezeli farzedilecek olursa bu ilim ya Allah'ın aynı veya gayrı olur. Gayrı ise ezeliyette ona şerik tanınmış olur ki bu küfürdür; eğer ilim sıfatı Allah'ın aynı ise bu da "Allah ilimden ibarettir" sonucunu doğurur ki böyle bir düşünce inkârla aynı anlama gelir. Cehmiyye, "Sizi deneyeceğiz, ta ki gayret gösterenlerinizi ve sabredenlerinizi bilelim" (Muhammed 47/31) âyetindeki "bilelim" ifadesini Allah'ın bilgisinin sonradan olduğuna delil saymıştır. 3. Kelâm sıfatının Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. O ezelde ve şu anda konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz. Çünkü konuşma bir organa ihtiyaç gösterir. Allah'ın Mûsâ ile konuşması, herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Mûsâ'nın kulağına ulaştırması şeklinde olmuştur. Bu mânada hâdis bir kelâmın O'na nisbeti ise câizdir. Cehmiyye'nin Ehl-i sünnet'e ters düşen görüşlerinden biri de Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasıdır. Onlara göre akıl ve nakil Kur'an'ın yaratılmış olduğunu göstermektedir. Nitekim, "Biz onu Arapça yaptık" (ez-Zuhruf 43/3) meâlindeki âyetle yer alan "biz onu yaptık" (جَعَلْنَاهُ) ibaresi "biz onu yarattık" (خَلَقْنَاهُ) anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'an bir "şey"dir; "her şey"in yaratılmış olduğu ise âyetle sabittir (bk. el-En'âm 6/102). Akıl bir delil olarak da şöyle düşünmek mümkündür: Kur'an Allah'ın kendisi mi, yoksa O'ndan başka bir "şey" midir? Şüphe yok ki "Kur'an Allah'tır" demek küfrü gerektirir. Şu halde Kur'an Allah'tan başka bir "şey"dir. Allah'ın bir fiili olduğu için aynı zamanda bir cisimdir, dolayısıyla yaratılmıştır. 4. Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi mümkün değildir, sadece fiilleri görülebilir. "Gözler O'nu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) meâlindeki âyet Allah'ın görülemeyeceğini, "Rabbine bakmadın mı, gölgeyi nasıl uzatmış!" (el-Furkân 25/45) meâlindeki âyet ise fiillerinin görülebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca rûyet âyetinden (el-Kıyâme 75/22) kastedilen de Allah'ın fiilleridir. Allah'ın görülmesi aklen de mümkün değildir. Zira görme bir mesafeyi gerektirir, halbuki O'nunla yaratıkları arasında herhangi bir mesafe söz konusu değil-

dir. 5. Kâinata yegâne "fâil" ve "mürîd" Allah'tır; insan da dahil olmak üzere bütün varlıklarda cereyan eden fiillerin yaratıcısı O'dur. Şu halde gerçek anlamda insana has bir irade hürriyetinden söz etmek mümkün değildir. Cansız varlıklarda olduğu gibi insanın fiilleri de sadece mecazi mânada O'na nisbet edilebilir. İnsana irade ve istitâat adını taşıyan bir güç verilmişse de bu, iradesi dışında kendisine verilmiş olan fizyolojik vasıfları gibi zaruret kanunlarına tâbidir. 6. İnsanın amellerini yazan özel melekleri yoktur; ruhu bedenden ayıran da ölüm meleği değildir. Kabir azabı, sorgu melekleri, mizan, sırat, şefaât yoktur. Cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Bunlar âhirette yaratıldıktan ve her birinin ehli içinde uzun müddet kaldıktan sonra diğer bütün varlıklarla birlikte yok olacaktır. Çünkü hiçbir hareket ezeli ve ebedî olamaz. Ezele doğru gidilince sonlu olan varlığın ebed istikametinde de sonlu olması gerekir. "Rabbini dilemesi müstesna, yer ve gökler devam ettiği müddetçe orada ebedî olarak kalacaklardır" (Hüd 11/107-108) meâlindeki âyetle geçen şart ve istisna bunu göstermektedir. Şart ve istisna'nın zikredilmediği "tahlîd" âyetlerinden (meselâ bk. el-Bakara 2/25, 39) kastedilen mâna ise uzun süre kalmadır. Ayrıca Allah'ın "âhir" isminin tecelli etmesi için de bütün varlıkların yok olması gerekir. 7. İman Allah, peygamber ve ondan gelen bütün haberler konusunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin teşekkül etmemesidir. Böyle bir bilgi ancak akılla elde edilebilir. Kalbin tasdikî zihnin karar vermesinden başka bir şey değildir. Mârifetin dışında kalan dil ile ikrar, organlarla amel imandan değildir. **Takıyye*** düşüncesiyle olmasa bile dil ile inkâr kişiyi küfre götürmez, çünkü bilgi inkârla ortadan kalkmaz. İmanın mahiyeti değişmediğine göre derece itibarıyla iman ehli arasında bir farklılık yoktur.

İslâm düşünce tarihinde nasları ilk defa serbest bir akılcılıkla yorumlamaya çalışan bu grubun yukarıdaki görüşleri, özellikle Mu'tezile'nin Ahmed b. Hanbel'e karşı elde ettiği fikrî üstünlük döneminde şöhret bulmuş, hicrî IV. yüzyılın başlarına kadar Tirmiz, Nihâvend ve Horasan bölgelerinde yayılmıştır. Bu fırka, mensuplarının bir kısmının za-

man içinde Eş'ariyye'ye katılmasıyla da-
ğılmıştır.

Cehmiyye'nin, Allah'ı tenzih maksadiy-
la da olsa nasların ifade ettiği mânala-
rı aşacak derecede te'vile gitmesi, dinî
konularda tek başına yeterli olmayan
aklı nassa tercih etmesi ve dolayısıyla
Hz. Peygamber devrinden itibaren akaid
sahasında devam eden saflık ve muha-
fazakârlığı bozması, özellikle sünnete
bağlı Selef âlimleri arasında şiddetli tep-
kilere yol açmış, hatta İslâm fırkaları dı-
şında sayılmasına sebep olmuştur. Bu
tepkiye daha sonra Ehl-i sünnet kelâm-
cıları, Mu'tezile ve Şîa'ya bağlı âlimler
de katılmıştır. Bununla beraber Cenâb-ı
Hakk'ın yaratılanlara benzemekten ten-
zihî ve müteşâbihatın te'vili konuların-
da Ehl-i sünnet kelâmcılarına; mârifet-
ullahın aklın vücûbu konusunda Mâtü-
rîdiyye'ye; sıfâtullahın nefyi (ta'tîl*) ile
rû'yetullah*, kabir azabı, şefaât, mîzan
ve sıratın inkârı konularında Mu'tezile'-
ye; cennet ve cehennem ebedî olma-
dığı görüşünde Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a
ve iman anlayışında Mürce'ye tesir et-
tiği, en azından Cehmiyye ile bu gruplar
arasında fikrî bir paralelliğin bulundu-
ğu kabul edilmektedir. Esasen Malatî'nin
Cehmiyye'yi sekiz sınıfa ayırmasın-
dan ve mezhebin itikadî sistemini bu
gruplara yaymasından da anlaşılacağı
gibi Cehmiyye, kökleşmiş bir itikadî mez-
hep olmaktan çok hür bir akılcılıkla iman
esaslarını yorumlama çığırını açan ve çe-
şitli ekollere tesir eden bir akımdır. Ceh-
miyye mezhebinin benimseyen belli başlı
âlimlerin olmayışı da bunu göstermek-
tedir.

Cehmiyye'nin görüşleri çeşitli akaid
ve kelâm kitaplarında ele alınıp tenkide
tâbi tutulduğu gibi müstakil kitaplarda
da incelenip reddedilmiştir. Ahmed b.
Hanbel'in *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-
Cehmiyye'si*, İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf
fi'l-lafz ve'l-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-
Müşebbihe'si*, Ebû Saîd ed-Dârimî'nin
er-Red 'ale'l-Cehmiyye ile *er-Red
'ale'l-Merisî'si* (bu kitaplar Ali Sâmî en-
Neşşâr tarafından *'Akâ'idü's-selef* adlı
derleme kitap içinde yayımlanmıştır, İske-
nderiye 1971), İbn Ebû Hâtim *er-Râzî'nin
er-Red 'ale'l-Cehmiyye'si*, İbn Kayyim
el-Cevziyye'nin *İctimâ'u'l-cüyûşil-İslâ-
miyye 'alâ gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Ceh-
miyye'si* (Beyrut 1404/1984) ve Cemâ-
leddin el-Kâsimî'nin *Târîhu'l-Cehmiy-
ye ve'l-Mu'tezile'si* (Sayda 1320; Kahi-
re 1321) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika
ve'l-Cehmiyye* (*'Akâ'idü's-selef* içinde), s. 62,
65, 67-68, 75-76, 82-84; Dârimî, *er-Red 'ale'l-
Cehmiyye* (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960,
s. 8, 24, 39, 42, 93-100; Eş'arî, *Ma'âlât* (Rit-
ter), bk. Fihrist, s. 626, 671; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-
Teuhîd*, s. 66; Malatî, *et-Tenbîh ve'l-red*, s. 91-
140; a.e., M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 7; Kâ-
dî Abdülcebbar, *el-Muhîd*, s. 117, 437; Bağdâ-
dî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 212; İbn Hazm, *el-
Fasl*, II, 127, 204; Şehristânî, *el-Milel* (Vekîl), I,
86-87; Şerhu'l-'Akide'ti't-Tahâviyye, s. 531-
532; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 181,
197; İbn Kayyim el-Cevziyye, *eş-Savâ'iku'l-
mürsele* [baskı yeri ve tarihi yok], s. 84; Safe-
dî, *el-Vâfi*, XI, 208-209; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-
hak 'ale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 285, 287;
'Akâ'idü's-selef, nâşirin mukaddimesi, s. 25;
Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*,
Beyrut 1979, I, 134; İzmirli, "Dürzî Mezhebi",
DİFM, 1/2 (1926), s. 41-42; M. Şerefeddin Yalt-
kaya, "Ceberîye", *İA*, III, 38-39; W. Montgomery
Watt, "Djahmiyya", *EJ*² (Fr.), II, 398-399.



ŞERAFETTİN GÖLCÜK

CEHR

(الجهر)

Arap alfabesinin bazı harflerindeki
belli bir özelliği ifade eden terim
(bk. HARF).

CEHŞİYÂRİ

(الجهشياري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs
b. Abdillâh el-Cehşiyârî
(ö. 331/942-43)

Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb
adlı eserile meşhur olan
Abbâsî devlet adamı.

Küfe'de doğdu. İbn Abdûs adıyla da
tanınır. Küçük yaşta babası ile Bağdat'a
gitti ve orada yetişti. Babası, Abbâsî hâ-
nedanının ileri gelen simalarından Mu-
vaffak b. Mütevekkil'in hâcibi Ebû'l-Ha-
san Ali b. Cehşiyâr'ın yakın adamı oldu-
ğu için Cehşiyârî nisbesiyle meşhur ol-
muştur. Babası Abdûs da Abbâsî Halî-
fesi Muktedir-Billâh'ın veziri Ali b. İsâ-
nın hâcibi idi. Cehşiyârî babasının ölü-
münden sonra aynı vezirin, daha sonra
da vezir Hâmid b. Abbas'ın hâcibliğini
yaptı. 928'den itibaren İbn Mukle'nin ta-
raftarları arasında yer aldı ve onun ve-
zir olması için çalıştı. İbn Mukle tarafın-
dan Irak hac kafilesinin emirliğine tayin
edildi ve halife adına Kâbe'nin örtüsünü
taşıdı (317/929-30). Ancak İbn Mukle'nin
vezirlikten azledilmesi üzerine tutuk-
landı ve 80.000 dinar ödemeye mahkûm
edildi; mallarına da el kondu. Cehşiyârî
Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. En önemli eseri *Kitâbü'l-Vü-
zerâ' ve'l-küttâb*'dır. Cehşiyârî bu ese-
rinde yazının (kitâbet) gelişmesini, Sâsânî
İmparatorluğu'nun divan teşkilâtını, Hz.
Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Eme-
vîler devrindeki kâtipleri, ilk Abbâsî ve-
ziri Ebû Seleme Hafs b. Süleyman el-
Hallâl (ö. 132/750) ile Ebû Ahmed Ab-
bâs b. Hasan el-Cercerâî (ö. 296/908)
arasındaki otuzdan fazla Abbâsî veziriyle
birçok kâtibin hayatını ele almıştır.
Cehşiyârî bu vezir ve kâtiplerin bir kıs-
mını bizzat tanımış, devirlerindeki hadi-
seleri, siyasî, askerî ve kültürel gelişme-
leri müşâhede ettikten sonra eserini ka-
leme almıştır. Ayrıca Abbâsî vezirlerine
dair bazı bilgileri, eserinde anlattığı ve-
zirlerin sonuncusu Abbas b. Hasan'dan
öğrenmiştir. Başka kaynaklarda bulun-
mayan değerli bilgileri ihtiva eden eser,
Abbâsîler zamanındaki müesseselere
dair en eski ve en önemli kaynaklardan
birdir. Cehşiyârî, Halife Hârûnürreşid
devri ve özellikle onun Bermekî ailesini
devlet idaresinden uzaklaştırması gibi
tarihçilerin gerçekten merak ettikleri
konuları ele almayı, başta halifeler ve
vezirler olmak üzere siyasî ve idarî fa-
aliyetleri yürüten diğer devlet adamları-
nın sahip oldukları yüksek kültür se-
viyesini ve edebî zevklerini gösterme-
ye özellikle dikkat etmiştir. Eser şiir ve
anekdotlara yer verilerek kaleme alın-
mış olduğundan ayrıca edebî değere de
sahiptir. Cehşiyârî'nin bu kitabı daha son-
raki birçok müellif tarafından önemli bir
kaynak olarak kabul edilmiş ve pek çok
rivayeti ihtibas edilmiştir.

Kronolojik sıraya riayet edilerek yazıl-
mış olan *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*
tam olarak zamanımıza intikal etme-
miştir. Eserin eksik haldeki tek yazma
nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'ndedir
(nr. 916). H. von Mzik, *Bibliothek Arab
Historiker und Geographen*'in birinci
serisinden kitabın tıpkıbasımını yayımla-
mıştır (Leipzig 1926). Bu baskıyı esas
alan Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Eb-
yârî ve Abdülhafız Şelebî kitabı tahkik
ederek yayımlamışlardır (Kahire 1357/
1938, 1401/1980). Eser aynı yıl Abdullah
İsmâil es-Savî tarafından da neşredil-
miştir (Kahire 1938).

Mihâil Avvâd, Cehşiyârî'nin bu eserini
tamamlamak için bazı kaynaklarda yer
alan ve Me'mûn devriyle başlayan riva-
yetleri bir araya getirmiş, bunları önce
iki ayrı makale halinde, sonra da *Nuşûş
zâ'i'a min Kitâbi'l-Vüzerâ' ve'l-küt-
tâb* adıyla kitap halinde neşretmiştir
(Beyrut 1965). Benzer bir çalışmayı D.
Sourdel de yapmış, Muhassin b. Ali et-

Tenühî'nin (ö. 384/994) *el-Ferec ba' de ş-şidde* 'siyle İbnü'l-Ebbâr el-Kudâî'nin (ö. 658/1260) *İ'tâbü'l-küttâb* adlı eserinde yer alan rivayetleri bir makalede toplamıştır. Eserin Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devriyle ilgili bölümleri Josef Latz tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (*Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von Ibn 'Abdūs Al-Gahşiyârî: Anfänge und Umai'yadenzeit*, Walldorf-Hessen 1958).

Ceşşiyârî'nin günümüze kadar gelmeyen diğer eserleri de şunlardır: 1. *Esmârü'l-'Arab ve'l-'Acem ve'r-Rûm ve ğay-rihim*. İbnü'n-Nedîm, Ceşşiyârî'nin Arap, Acem, Rum ve diğer milletlere ait nâdir kıssa ve destanlarda meydana gelen bin "semer"i (gece sohbetleri sırasında okunan hikâye) bu ad altında bir kitapta topladığını, her parçanın müstakil olduğunu, gece sohbetlerine gelenlerden bildikleri en güzel hikâyeleri aldığını, ayrıca bazı kitaplardan da hikâyeler seçtiğini, her gece için eli varak civarında hikâyeyi bir araya getirdiğini ve 480 gecelik "esmâr"ı derlediğini anlatmaktadır. 2. *Aḥbârü'l-Muktedir el-'Abbâsî*. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh devrine ait olayları ihtiva eden bir eserdir. Mes'ûdî, Ceşşiyârî'nin 1000 varaklık *Aḥbârü'l-Muktedir* adlı eserinin bazı kısımlarını bizzat görüp okuduğunu söyler. 3. *Kitâbü Mîzânî's-şî'r ve'l-iştîmâl 'alâ en-vâ'î'l-'arûz*. İbnü'n-Nedîm ve Safedî Ceşşiyârî'nin böyle bir eser yazdığını zikrederler; Kâtib Çelebi ise bu eseri İbn Abdūs Ali b. Muhammed el-Kûfî adlı bir müellife nisbet eder.

BİBLİYOGRAFYA :

Ceşşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), nâşirlerin mukaddimesi; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamid), IV, 203; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 190, 437; Safedî, *el-Vâfi*, III, 205; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, II, 137; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1469, 1918; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 219-220; a.mlf., "Zu al-Gahşiyârîs Wezirgeschichte", *Islamica*, III/1, Leipzig 1927, s. 32-38; Ziriklî, *el-A'lam*, VII, 135; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifîn*, V, 275; D. Sourdel, *Le Vizirat 'Abbâside*, Damas 1959-60, I, 3-8, 11, 13, 20, 25, 35, 39, 215; II, 447, 483, 492, 672, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "La Valeur Littéraire et Documentaire du Livre des vizirs d'al-Gahşiyârî", *Arabica*, II, Leiden 1955, s. 193-210; a.mlf., "Nouvelles recherches sur la deuxième partie du livre des vizirs d'al-Gahşiyârî", *Mélanges Louis Massignon*, III, Damas 1957, s. 271-299; a.mlf., "al-Djahşiyârî", *El²* (Fr.), II, 399; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/2, s. 175-176; *el-Kāmûsü'l-İslâmî*, I, 647; *Mihâl Awwâd*, *Nuşûş zâ'î'a min-Kitâbi'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, Beyrut 1384/1964-65; a.mlf., "el-Kismü'z-zâ'î'a min-Kitâbi'l-Vüzerâ' li'l-Ceşşiyârî", *MMLADm*, XVIII (1943), s. 318-332; 435-442.



MUSTAFA FAYDA

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEHVERİLER

(بنو جهور)

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılması üzerine 1031-1070 yılları arasında Kurtuba ve civarında hüküm süren bir hânedan.

XI. yüzyılın ilk çeyreğinde Endülüs'te meydana gelen karışıklıklar sonunda, çeşitli bölge ve şehirlerde mahallî eşrafın bağımsızlıklarını ilân etmesiyle, Emevî Halifeliği'nin elinde sadece Kurtuba ve çevresindeki birkaç küçük şehir kalmıştı. Bu sırada başa geçen halifeler hadiseleri önleyecek hemen hiçbir tedbir almıyorlardı. Bunun sonucu olarak Kurtuba halkı Emevîler'e karşı ayaklanarak, Vezir Ebû Hazm Cehver b. Muhammed'in desteğiyle, artık gücü ve önemi kalmamış ve hatta siyasî çekişme vasıtası haline getirilmiş olan halifeliği ilga ederek Emevîler'i Kurtuba'dan sürdü. Ebû Hazm Cehver halkın ısrarı üzerine 1031 yılı başlarında Kurtuba'da yönetimi üzerine aldı. Böylece Kurtuba merkez olmak üzere Ceyyân (Jaén) gibi yakın şehirleri de sınırları içine alan Cehverîler hânedanı kurulmuş oldu.

Ebû Hazm Cehver'in mensup olduğu Cehverîler (Benî Cehver) ailesi Fars asıllı olup Emevîler'in *mevlâ**'sı idi. Bu aileden gelenler eskiden beri Emevîler'e ve Endülüs Emevîleri'ne kumandan olarak önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. İbn İzzârî, adı geçen aileyi Endülüs'ün önde gelen aileleri arasında zikretmektedir. Cehverîler hânedanının kurucusu olan Ebû Hazm Cehver, Âmirîler döneminin sonlarına doğru yönetimde kâtip olarak görev almış, daha sonra Hammûdîler devrinde de vezirlik yapmıştı. Vezir iken şahidi olduğu "fitne dönemi" hadiseleri sırasında hep halkın menfaatlerini ön planda tutmuş, isabetli görüş ve yönlendirmeleriyle halkın bu olaylardan en az zararla çıkması için çaba sarfetmiştir. Bu husus kendisine Kurtubalılar'ın sevgi ve güvenini kazandırmış ve onun halk nezdinde rakipsiz bir önder durumuna gelmesini sağlamıştır. Başa geçtiği zaman birtakım ciddi problemlerle karşılaştı; çünkü uzun süredir devam eden fitne geriye huzur ve asayişin yok olduğu, insanların fakirleştiği, hânelerin boşaldığı bir Kurtuba bırakmıştı. Ebû Hazm Cehver derhal halkın önde gelen simalarının görev aldığı bir şûra idaresinin teşkilî yoluna gitti. Onun mevcut gele-

neğin dışına çıkarak bu tür bir idare oluşturmasında önceki tecrübelerinin büyük rolü bulunmuş olmalıdır. Zira Emevîler'in son dönemlerine doğru halife olanlar çok kısa bir süre başta kalabiliyorlardı. Bunun başlıca sebebi, halifelelerin halkın ve halk nezdinde nüfuz sahibi olan eşrafın isteklerini bilmemeleri, bu arada eşraftan bazılarını yanlarına çekirken bazılarını karşılarına almaları ve nihayet bu durumun iç mücadeleleri alevlendirmesiydi. Böyle bir yönetim sonuçta siyasî istikrarsızlık, içtimâî sürtüşme ve iktisadî zayıflama ile karşı karşıya kalıyordu. Bu durumu yakından bilen tecrübeli vezir Ebû Hazm saltanat yerine şûra idaresini tercih etmiş olmalıdır.

Ebû Hazm devleti ilgilendiren hususlarda şûranın kararlarına göre hareket etti. Vezirlerin desteğini almadan hiçbir işe girişmedi. Hazineye bakacak görevlileri son derece güvenilir kimseler arasından seçti. Kurtuba'da emniyet ve asayişin sağlanması işine büyük önem verdi. Bundan dolayı daha önce şehirde bulunmaları fitneye sebep olduğu için Kurtuba'dan uzaklaştırılan Emevî soyundan bazı kimselerin şehre geri dönmelerini yasakladı. Ayrıca şehir halkını, özellikle de esnafı silâhlendirerek onları kendi güvenliklerini sağlar hale getirdi. Ebû Hazm yalnız kendi devleti içinde değil bütün Endülüs'te barışın hâkim olmasını istiyordu. Nitekim *mülûkü't-tavâif** arasındaki çatışmaların sona ermesi için de çok gayret sarfetti.

Hayatını halka hizmetle geçiren Ebû Hazm 435 (1043) yılında vefat etti. İdarenin başına en ehliyetli kimsenin geçmesinden yana olduğu için ölümünden önce oğullarından birisini yerine veliaht tayin etme yoluna gitmedi. Fakat Kurtubalılar onun yerine oğlu Ebû'l-Velid Muhammed'i geçirdiler. Ebû'l-Velid esas itibarıyla babasının başlattığı icraatı devam ettirdi ve ekonomik hayatın canlanması için çok çalıştı.

Bu sırada Kurtuba dışındaki devletler açısından bazı önemli değişiklikler meydana gelmekteydi. Gırnata'yı merkez yapan Zirîler, yakınlarındaki diğer Berberî hânedanlarını da kendilerine bağladılar; ayrıca Malaga'daki Şîr Hammûdî halifeliğine tâbi olduklarını ilân ettiler. Buna karşılık İşbiliye'deki (Sevilla) Abbâdîler ise Sünnî-Emevî halifeliğini tekrar canlandırmaya çalıştılar. Bunun için âkibeti meçhul Emevî Halifesi II. Hişâm el-Müeyyed'in hayatta olup İşbiliye'de yaşadığını ve kendilerinin meşrû halife olarak

onu tanıdıklarını söyleyerek öteki mü'lû-kû't-tavâifin de ona biat etmesini istediler. Aslında Cehverîler ne Hammûdîler'e tâbi olmak ne de Hişâm'a biat etmek istiyorlardı. Ancak Abbâdîler gibi başka hânedanların da Hişâm'a biat etmeleri karşısında yalnız kalmamak için onlar da aynı yolu takip ettiler.

Ebü'l-Velîd Muhammed babasının aksine daha hayatta iken oğullarından Abdülmelik'i yerine veliaht tayin etti. Abdülmelik emîr olunca babasının ve dedesinin mütevazî hayat tarzlarını terkederek "el-Mansûr Billâh" ve "ez-Zâfir Bifadlillâh" şeklinde iki unvanı birden aldı. Ayrıca minberlerde hutbeyi kendi adına okutma emri verdi ve kötü bir idarecilik örneği gösterdi; makamların ehil olmayanların eline geçmesine de zemin hazırladı. Kurtuba'da işlerin yeniden karışması üzerine Abdülmelik idareyi, halkın arasından sıvırılarak vezirlik makamına kadar yükselen İbrâhim b. Sekkâ'ya bıraktı. İbnü's-Sekkâ işleri tekrar yoluna koymayı ve huzuru sağlamayı başardı. Ancak onun bu başarıları Kurtuba'yı ele geçirme planları yapan Abbâdîler'in hiç hoşuna gitmiyor ve onu kendileri için önemli bir engel olarak görüyorlardı. Bu engelden kurtulmak için de Abdülmelik'e, İbnü's-Sekkâ'nın Cehverîler hânedanını kendi sultanı altına almak niyeti taşıdığına dair haberler ulaştırarak ondan kurtulması gerektiğini telkin ettiler. Bunun üzerine Abdülmelik 455 yılında (1063) bu değerli vezirini öldürttü. İbnü's-Sekkâ'nın öldürülmesi Kurtuba'da düzenin bozulmasına sebep oldu; bu arada Abdülmelik'in kardeşi Abdurrahman tahtı ele geçirmek için harekete geçti. Fakat Abdülmelik çok geçmeden kardeşini hapsedti. İdare tekrar ehil olmayanların ve fırsatçıların eline geçti. Tuleytula'da (Toledo) hüküm süren Zünnûnîler bunu fırsat bilerek Kurtuba'yı kuşattılar. Abdülmelik'in isteği üzerine Abbâdîler Cehverîler'e yardım gönderince Zünnûnîler geri çekilmek zorunda kaldılar.

Abbâdîler Cehverîler'e yardım etmekten ziyade Kurtuba'yı ele geçirme gayesi taşıyorlardı. Bu sebeple Zünnûnîler'e karşı yardıma gelen Abbâdî kuvvetleri 1070 yılı Mayıs ayında şehri istilâ ettiler. Abdülmelik aldatıldığını geç anladı. Ailesiyle birlikte önce İşbiliye'ye, oradan da Saltis adasına sürgüne gönderildi. Böylece Kurtuba ve çevresinde kurulup yaklaşık kırk yıl süren Cehverîler hânedanı da yıkılmış oldu.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

BİBLİYOGRAFYA :

Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1372, s. 27-28; Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Kalâ'idü'l-ıkyân*, Kahire 1283, s. 71; İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, Kahire 1365, I/2, s. 112-119; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 23-24; Abdülvahid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fî telhîşi aḥbârî dūveli'l-Mağrib* (nşr. M. Saîd el-Uryân — Muhammed el-Arabî), Kahire 1368/1949, s. 90, 92, 109; Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Madrid 1963, I, 245, 251; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, Kahire 1964, I, 56; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, III, 190, 198, 210, 213, 232, 251, 256; İbnü'l-Hatib, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 145-151; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 255-260; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 650; M. Abdullah İnân, *Düvelü't-tavâ'if*, Kahire 1969, s. 20-30; Chejne, *Muslim Spain*, s. 57-58; Hüseyin Münis, *Me'âlimü târîḫi'l-Endelüs*, Kahire 1980, s. 359-360; Ahmed Bedr, *Târîḫü'l-Endelüs*, Dimaşk 1983, s. 46 vd.; R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Madrid 1984, III, 274 vd.; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party Kings*, New Jersey 1985, s. 87; C. Sanchez-Albornoz, *España Musulmana*, Madrid 1986, II, 23 vd.; C. F. Seybold, "Cehver", *İA*, III, 47; A. Huici-Miranda, "Djahwarids", *El'* (İng.), II, 389.



MEHMET ÖZDEMİR

CELÂ-yî VATAN

(جلادى وطن)

XVI. yüzyılın sonlarına doğru artan Celâlî saldırıları ve suhte baskıları yüzünden halkın yerini yurdunu terketmesini ifade eden bir tabir.

Umumiyetle devlet otoritesinin zayıfladığı devirlerde meydana gelen bu olay kaynaklarda genel olarak "zaleminin zulmünden celâ-yî vatan, terk-i diyâr" şeklinde geçer. Ayrıca "terk-i mesken" ve "çift bozan reâyâ" ifadeleri de aynı hususu belirtir. Özellikle XVI. yüzyıl sonunda başlayan Osmanlı-İran savaşlarında Anadolu'nun doğusunun İran saldırılarına uğraması ve Celâlî isyanları bu hareketin başlıca sebebinin teşkil eder. Bu ortamda Anadolu'da halkın kitleler halinde yerlerini terketmeleri yani celâ-yî vatan etmeleri, resmî kayıtlarda "büyük kaçgunluk" veya "büyük firârî" adlarıyla anılan yedi yıl sürecek çok karışık bir dönemin (1603-1610) yaşanmasına yol açmıştır. Anadolu'daki sosyal ve iktisadî yapıyı altüst eden bu olaylar sonucu Üsküdar'dan Karaman'a, Halep'ten Bağdat'a ve Sivas'tan Erzurum'a ve Van'a kadar mevcut yerleşim birimlerinden

ancak dörtte biri meskûn kalabilmiştir (*Kitâb-ı Müstetâb*, s. 12, 22).

Celâlî isyanlarının yoğunlaştığı XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl başlarında çeşitli bölgelere yerleşmiş bulunan Celâlî liderleri, geçtikleri yerleri ve bulundukları bölgelerdeki köy ve kasabaları dayanılmaz bir baskı altına almışlardı. Halk ağır hakaretlere uğruyor, elindeki bütün mahsulünü eşkiyaya vermek zorunda kalıyor ve hayatî tehlike içinde bulunuyordu. Celâlî grupları hareket halinde iken halk fakirleşiyor, oraya buraya kaçıyor ve perişan oluyordu. Gençler için eşkiyaya katılma mecburiyeti de vardı. Bu güvensizlik yüzünden halk çocukluğunu alıp daha emin yerlere veya şehirlere göç ediyordu.

Aynı yıllarda bir kısım medrese talebelerinin (suhte) zulümleri de Celâlîler'den aşağı kalmıyordu. Bunlar da adam öldürüyor, kadın kaçırıyor veya bedava yiyecek temin etmek için çeşitli zulümler yapıyorlardı. XVII. yüzyıl başlarında suhte gruplarının baskısı had safhaya ulaşmıştı. Hükûmet merkezine her yandan, "taaddî ve tecavüzün nihayeti olmayıp halkın terk-i diyâr ve celâ-yî vatan" etmek üzere oldukları yolunda haberler geliyordu.

Kalenderoğlu Mehmed ve Karayazıcı Abdülhalim gibi Celâlîler'in isyanı sırasında Erzurum ve Sivas bölgelerinden birçok insan daha batıya göç etmiş, Isparta, Burdur ve Muğla taraflarından da birçok kişi daha emin yerlere kaçmıştı. Cennetoğlu adlı Celâlî'nin faaliyetleri dolayısıyla Karesi, İzmir, Aydın ve Saruhan sancaklarından terk-i diyâr edenleri yerlerine iade etmek çok zor olmuştu. Abaza Hasan Paşa isyanında da Anadolu, Karaman, Maraş ve Sivas eyaletlerinden binlerce kişi İran'a, Bağdat'a ve Erzurum'a göç etmişti.

Halkın yerini yurdunu terketmesi sadece Celâlî ve medreseli isyanları sonucu değil aynı zamanda resmî devlet görevlilerinin, askerlerin baskıları yanında bazı iktisadî-sosyal sebepler ve savaş hali dolayısıyla da meydana geliyordu. Özellikle "ehl-i örf" denilen taşra idarecilerinin zulümleri, Celâlî isyanlarından sonra halkın celâ-yî vatan etmesinin en başta gelen sebeplerinden birini oluşturuyordu. Ehl-i örfün yani beylerbeyi, sancak beyi ve bunların adamları ile su-başı, kadı ve timarlı sipahilerin, resmî belgelerde "mugâyir-i defter", "hilâf-ı kânûn", "mugâyir-i narh-ı rûzî ve resm-i

yaylak" şekillerinde ifade edilen zulümleri de (Barkan, *Kanunlar*, s. 67, 131, 317) halkın dağılmasına yol açıyordu. Halk üzerindeki baskıların yoğunlaştığı dönemlerde devlet merkezi halkı himaye için *adâletnâme**'ler çıkarıyor ve bu konuda beylerbeyileri, sancak beylerini, kadıları, nâibleri, timar sahiplerini, vakıf idarecilerini ve voyvodaları itham ediyordu. 1540 tarihli *adâletnâme*de (İnalçık, II/3-4, s. 114-115), bunların kendi hizmetleri için halka angarya yüklemeleri dolayısıyla memleket ve reâyânın "tamam ihtilâl" içinde bulunduğu belirtilmişti. Öte yandan kapıkulu kılığında ki sarıca ve sekban gibi başıboş askerî grupların köylere baskınları da halkın yerini terketmesinin bir başka sebebinin teşkil ediyordu. Nitekim 1688'de Saruhan bölgesinde sarıca ve sekban bölüklerinin zulümleri sebebiyle köylüler kaçıya temsilciler gönderip bunların devamı halinde terk-i diyâr edecekleri yolunda tehditte bulunmuşlardı.

Halkı celâ-yi vatana zorlayan bir örnek de Erzurum'da görülmektedir. Şehirdeki yenicheriler halka çeşitli zulüm-

lerde bulunduktan başka gelen yiyecek maddelerine el koyup fahiş fiyatla satıyorlardı. Bundan başka Erzurum'un, doğu sınırına yakın bir serhad kapısı olmasından dolayı burada toplanmış bulunan bölük halkı, cebeci, topçu ve arabacı gibi sınıfların da halk üzerinde baskıları eksik değildi. Her iki durumdan şikâyetçi olan halk hükümet merkezine başvurup, "Bizi rencide vü remide ederler, celâ-yi vatan etmemiz mukarrerdir veyahut küllî kabahat ve fesada sebep-tir" diye feryat ediyorlardı.

Bundan başka tefecilerin eline düşen halkın da yerlerini terketmek zorunda kaldıkları görülmektedir. Yüksek faizle borç veren tefeciler borçlarını ödeyemeyenlerin emlak ve arazilerini alıyorlar, kendi toprağında ırgat durumuna düşen veya hapse mahkûm edilen kişiler de çareyi celâ-yi vatanda buluyorlardı (BA, MD, nr. 16, hk. 525). Ayrıca ziraat yapmanın güç olduğu bölgelerdeki köylülerin zaman zaman kendiliklerinden yerlerini terkettikleri kanunnâmelerde zikredilmektedir. Nitekim 1540 tarihli Erzurum sancağı kanunu ile 1583 tarihli Trabzon sancağı kanununda ziraat sahalarının yetersizliği ve çoğunun ziraata uygun olmaması dolayısıyla insanların celâ-yi vatan ettikleri zikredilmektedir (Barkan, *Kanunlar*, s. 60, 72). Bazı yıllarda ortaya çıkan kıtlık da göç için bir sebep teşkil etmekteydi (BA, MD, nr. 3, hk. 949).

İstanbul celâ-yi vatan edenlerin en önemli sığınma yeri idi. Nitekim Kâtib Çelebi bu hususta, "Celâlîler zuhuru ile reâyâyâ za'f gelip terk-i diyâr ve karyelerden şehre firar ettiler, hâlâ İstanbul etrafı bile doldu" demektedir (*Düstürü'l-amel*, s. 127).

Savaşların yenilgiyle sonuçlanması üzerine meydana gelen toprak kayıpları da İstanbul'a doğru göçü hızlandırdı. Özellikle Rumeli'deki bozgunlar üzerine Türk ahalinin büyük kitleler halinde İstanbul'a veya Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Karlofça Antlaşması'ndan sonra büyük kitlelerin İstanbul'a göç etmesi şehirde sıkıntılara sebep oldu. Bu hususta devlet ciddi tedbirler almak zorunda kaldı. Nitekim 1716 yılında çıkarılan bir fermanda, "bilâd-ı selâse" denilen İstanbul, Bursa ve Edirne'ye bu şekilde gelip yerleşmiş ahalinin iskân kanunu hilâfına "zaman itibar olunmadan" eski yerlerine nakli istenmişti. Iskân kanununda celâ-yi vatan edenlerden timar reâyâsının

on yıl içinde yakalanmaları halinde terkettikleri yurtlarına nakledilmeleri, oranın *avârız** hânesine kaydedilen ve on yılı geçirenlerin ise bulundukları yerde bırakılmaları hükme bağlanmıştı. Bu hükmün derbend ve vakıf reâyâsına uygulanmayacağı ve hangi şartta olursa olsun bunların eski yerlerine gönderilmeleri gerektiği de belirtilmişti (BA, MD, nr. 10.159, s. 10). Bu göçler imparatorluğun son devirlerine kadar devam etmiştir.

Celâ-yi vatan etmek zorunda kalan ve genellikle kaleye sahip şehir ve kasabalara sığınan halk bazan dağlara kaçır, yanlarında taşıyamayacakları eşyayı çeşitli yerlere saklıyorlardı. Bazıları eşkıyaya direnir, bulundukları yerlerde savunma tedbirleri alırlar, hatta bu maksatla kale veya palanga da inşa ederlerdi.

İnsanların sağa sola kaçışmaları devletin zarara uğramasına da yol açıyordu. Zira has, zeâmet, timar ve vakfa ait yerleşme yerlerinin reâyâsız kalması, vergi gelirlerinde büyük ölçüde azalmaya sebep oluyordu. Dolayısıyla arazinin boş kalmasını önleyici tedbirleri almak devletin esas hedefini teşkil eder, normal şartlar altında toprağını terkeden çiftçiden "çift bozan resmi" alınırdı. Fevkalâde bir hal olarak yorumlandığından herhangi bir zorlama ile celâ-yi vatan etmiş olanlar için belli bir süre tayin edilmiş ve bunların üç yıl içinde dönmeleri halinde eski topraklarını alabilecekleri hükme bağlanmış, daha sonra bu süre on yıla kadar uzatılmıştı. Boş kalan toprakların eski sâkinleri tarafından şenlendirilmesi temel prensipti. Bu sebeple kaçan halkı yerine döndürmek için büyük gayret sarfedilmiş, bu iş için çeşitli teşvikler, vergi muafiyeti sağlandığı gibi memurlar da görevlendirilmişti.

Hükümetin bu hassasiyeti bir bakıma halk için de önemli bir avantaj olmuş, merkezin ilgisini çekip mahallî idarecilerin zulmünden ve baskılarından kurtulabilmek için celâ-yi vatan halk tarafından bir tehdit unsuru olarak kullanılmıştır. Celâ-yi vatan ve terk-i diyâr Anadolu'nun sosyal yapısının kökünden değişmesini hazırlamış, XVI. yüzyılın sonlarına doğru başlayan bu hareket elli yıl kadar Anadolu insanının sağa sola savrulmasına sebep olmuştur. Bu şekilde çığ gibi büyüyen çift bozan yığınlarının malî külfetleri de devletin üzerine yüklenmiştir.

Yerlerini terkedenlerle ilgili Osmanlı iskân kanunu
(BA, MD, nr. 10159, s. 10)



BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, hk. 433, 760, 891, 897, 1122, 1123; nr. 7, hk. 130; nr. 16, hk. 525; BA, MAD, nr. 5152, vr. 222^a, 326^a; nr. 10.159, s. 10; Selânikî, *Târih* (İpsirli), s. 4, 263-264, 755; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), s. 54; Kâtib Çelebi, *Düstûr-ü'l-amel li-islâhi'l-amel*, İstanbul 1280, s. 127; *Kitâb-ı Müstetâb* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 12, 22; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, I, 186; Râşid, *Târih*, IV, 179; Cevdet, *Târih*, IV, 288; Barkan, *Kanunlar*, s. 60, 67, 72, 131, 317; a.mlf., "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *TM*, X (1953), s. 1-27; Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan*, s. 36, 86, 95-96, 140-146, 200, 208-214, 285; Mustafa Akdağ, *Celâli İsyanları (1550-1603)*, Ankara 1963, s. 41, 109-114, 155-158, 210, 229, 253; a.mlf., *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, Erzurum 1963, s. 27-33; a.mlf., "Celâli İsyanlarında Büyük Kaçgunluk 1603-1606", *TAD*, II/2-3 (1964), s. 1-50; a.mlf., "Türkiye Tarihinde İctimaî Buhranlar Serisinden Medreseli İsyanları", *İFM*, II/14 (1949-50), s. 361-378; Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul 1965, s. 112, 113, 191-196; M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia (1450-1600)*, Oxford 1972, s. 30-44; Müctebâ İlgürel, *Abaza Hasan Paşa İsyanı* (doçentlik tezi, 1976), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, TE, nr. 34, s. 35-36; Hrand D. Andreasyan, "Celâlîlerden Kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 45-53; Hadiye Tunçer, *Kanunî Sultan Süleyman Zamanına Âid Kânunnâme*, Ankara 1988, s. 193-195; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988, s. 6, 77-79; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989, s. 121-123, not 37, s. 157-158, not 170; Abdurrahman Şeref, "İstanbul'da Me'kûlât Muzayakası 1179 Senesine Ait Bazı Vesâik", *TOEM*, sy. 40 (1913), s. 193-196; M. Münir Aktepe, "XVIII. Asrın İlk Yarısında İstanbul'un Nüfus Meselesine Dair Bazı Vesikalar", *TD*, sy. 13 (1958), s. 1-30; Halil İncalcık, "Adâletnâmeler", *TTK Belgeler*, II/3-4 (1967), s. 114-115, 136-137.



MÜCTEBÂ İLGÜREL

CELÂL

(bk. el-AKÂİDÜ'l-ADUDİYYE).

CELÂL

(الجلال)

Allah'ın
kahr ve gazabına delâlet eden
isim ve sıfatları için
kullanılan bir tasavvuf terimi.

Mutasavvıflar Allah'ın isim ve sıfatlarını **celâl** ve **cemâl** olmak üzere ikiye ayırır ve iki türlü **zuhûr*** ve **tecellî*** den bahsederler. Allah'ın kahr ve gazabına delâlet eden isim ve sıfatlarını celâl, lu-

tuf ve rızasına delâlet eden isim ve sıfatlarını da cemâl tabiriyle ifade ederler. Kâşânî celâli, Hakk'ın mahiyetinin bilinemeyecek bir şekilde izzet perdesiyle gizli kalması, zâtını kendinden başka kimsenin bilmemesi ve görmemesi şeklinde tarif eder. Perdelenme ve izzet celâlin özelliği olduğundan celâlde Hak açısından yücelik ve kahrîyet, kul açısından boyun eğme ve **heybet*** hissetme söz konusudur. Bu tür isim ve sıfatlara sahip olması itibarıyla Allah'a **celîl** ismi verilmiştir. Celâl Allah'ın en yüksek seviyede ululuğunu ifade eder; bu anlamdaki celâlin Allah'tan başka hiçbir kimse tarafından bilinmesi mümkün olmadığından celâl ile ilgili açıklamalardan sadece cemâl (ilâhî güzellik) ve bu cemâlin celâli (celâlü'l-cemâl) yani güzelliğin aşkınlığı anlaşılır. Akıl Allah'ın mutlak celâlini kavrayamadığından (İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Celâl ve'l-cemâl*, s. 2) celâl denilince mutlak değil izâfî celâl yani cemâlin celâli anlaşılmalıdır. Fahrreddin er-Râzî celâl kelimesinin Allah'ın selbî sıfatlarına delâlet ettiğini söyler (*Tefsîr*, VIII, 25, 52).

Abdülkerîm el-Cîlî, Allah'ın celâlinin genelde O'nun yüce vasıflarını ve güzel isimlerini, özel olarak da lutf ve kerem türünden vasıflarını ifade ettiğini söyler. Celâl ile cemâl sıfatları arasında bir yönüyle ilkinde, diğer yönüyle ikincisine benzeyen **rab** ve **rahmân** gibi sıfatlar da vardır (*el-İnsânü'l-kâmil*, I, 75). İbnü'd-Debbâğ Allah'ın sıfatlarını celâl, cemâl ve kemâl olmak üzere üçe ayırır. Eğer Hak bir kimseye ihsan, lutf, rahmet, iyilik, yakınlık, rızâ ve nûrâniyet, sevgi ve kerem gibi sıfatlarıyla tecellî ederse o kimse cemâl sıfatlarını temaşa halinde bulunur; izzet, kibriyâ, kahr, cebr, gazab ve kudret gibi heybet ve azamet sıfatlarıyla tecellî ederse bu tecelliye mazhar olan kişi celâl sıfatlarını temaşa eder. İlim, kudret, halk ve kayyûmiyyet gibi Allah'a mahsus sıfatları seven ve kâmil mârifete özlem duyan bir kimse kemâl sıfatlarını temaşa halinde bulunur. Cemâl sıfatı neşelenme, celâl sıfatı fânî olma, kemâl sıfatı sevmeye sonucunu verir.

Celâl sıfatları sâlik üzerinde heybet, cemâl sıfatları üns* tesiri meydana getirir. Celâlin sonucu korkma, sıkılma ve üzülmeye, cemâlin sonucu ümitlenme, rahatlama ve sevinmedir. İbnü'l-Arabî *Kur'an*'dan verdiği örneklerle âlemdeki her şe-

yin celâl ve cemâle bağlı olarak bir müteakiliyet içinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Meselâ, "Allah'ın azabı şiddetlidir" âyeti (el-Bakara 2/165, 196, 211) celâli, "Allah tövbeleri kabul eder" âyeti ise (eş-Şûrâ 42/25) cemâli ifade eder. "Allah'tan gereği gibi korkun" (Âl-i İmrân 3/50) celâl, "Gücünüz yettiğince Allah'tan korkun" (et-Tegâbün 64/16) cemâl içinde mütalaa edilir. "Allah'ın iki eli"nden (bk. el-Mâide 5/64) maksat da budur; Allah her şeyi bu "iki el" ile yani celâl ve cemâl ile yapar.

Kâmil insanlarla velîler Allah'ın celâl ve cemâl tecellîlerini aynı derecede gönül rahatlığıyla karşılar. "Lutfun da hoş, kahrın da hoş" der, tam bir rızâ ve teslimiyet hali içinde bulunurlar. Zira bunların ikisi de aynı kaynaktan ve özden gelir, zât mertebesinde hepsi birdir.

Mutasavvıflar genellikle insanların karakterlerini celâl ve cemâl tecellîlerinden aldıkları nasip miktarıyla açıklamışlardır. Celâl sıfatlarının tecellîsine mazhar olan kişiler celâdetli ve heybetli olduğundan böylelerine "abdülcelîl", cemâl sıfatlarının tecellîsine mazhar olan halim selim kişilere de "abdülcemâl" denilmiş, ilkinde Hz. Ömer, ikincisine Hz. Ebû Bekir örnek gösterilmiştir (ayrıca bk. CE-MÂL).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "celâl", "cemâl" md.leri; Kâşânî, *İstîlâhâtü's-şâfiyye*, "celâl", "cemâl" md.leri; et-Ta'rifât, "celâl", "cemâl" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, "celâl" md.; el-Mu'cemü's-sûfî, "sıfat" md.; Zeccâc, *Taksîmü esmâ' illâhi'l-hüsnâ*, Beyrut 1979, s. 50; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Kahire 1973, s. 339; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfat*, I, 83, 84; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Tahrân 1338, s. 220, 370, 385, 429; Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 290; a.mlf., *el-Mağşadü'l-esnâ*, Kahire 1322, s. 84, 103; Fahrreddin er-Râzî, *Me'âtilü'l-gayb*, İstanbul 1308, VIII, 25, 52; a.mlf., *Levâmi'u'l-beyyînât*, s. 342; Baklî, *Şerh-i Şaḥiyyât*, s. 303, 304, 606; İbnü'd-Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1828, vr. 22^b-23^a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, II, 711-714; IV, 322-324, 346-348; a.mlf., *Fuḣḣâs* (Alifî), s. 54; a.mlf., *Kitâbü'l-Celâl ve'l-cemâl* (Resâ'ilü İbnü'l-Arabî içinde), Haydarâbâd 1361, s. 1-7; a.mlf., *Kitâbü'l-Celâl ve hiye kelimetullâh* (a.e. içinde), I, 13; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, I, 75-80; Lisânüddin, *Ravzatü't-ta'rif* (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 288-294; İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, İstanbul 1963, I, 375; Abdülkâdir Mahmûd, *Dirâsât fî'l-felsefetü'd-dîniyye ve's-şâfiyye ve'l-ilmîyye*, Kahire 1978, s. 347-354; Ahmed eş-Şerbâsî, *Mevsû'a le-hü'l-esmâ' üllâhi'l-hüsnâ*, Beyrut 1981, I, 226-230, 407-409.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

CELÂL AMÂSÎ

(ö. 893/1488)

Fâtih Sultan Mehmed devri
hattatlarından.

Ali Çelebizâde Âlâeddin Hasan Çelebi'nin oğlu, meşhur hattat Şeyh Hamdullah'ın dayısıdır. Oğulları Mehmed Cemâleddin ve Celâlzâde Muhyiddin efendiler de devrin hattatlarıdır. "Celâl oğulları" diye anılan bu iki hattatla akrabası ve talebesi Abdullah b. İlyâs Efendi (Abdullah Amâsî), Anadolu'nun yedi üstadından (esâtize-i Rûm) kabul edilir. Celâl Amâsî hat sanatını Hayreddin Maraşî ile beraber Yahyâ Sûfî Çelebi'den bir müddet meşkettikten sonra Fettâhî Yahyâ Nisâbü'rî'den çeşitli hatları öğrenerek icâzet aldı. Hatla beraber Tokatlıoğlu Cemâleddin Yûsuf Çelebi'den ilim tahsil etti. II. Bayezid Amasya Valisi olunca onun yakınıları arasına girdi. Bayezid tahta çıktığı zaman kendisini İstanbul'a davet etti. Celâl Amâsî bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Amasya'ya geri döndü. Amasya Valisi Şehzade Ahmed'e hat hocası oldu. 9 Zilhicce 893'te (14 Kasım 1488) arefe günü burada vefat etti.

Osmanlı hat ekolünün doğuşunda önemli rolü olan Celâl Amâsî'nin kendine has bir tavrı vardı. Bu tarihlerde hat sanatı alanında önemli gelişmelere sahne olan Amasya'da iki hattat etrafında mektep teşekkül etmişti. Bunlardan biri Hayreddin Maraşî, diğeri de Celâl Amâsî idi. Osmanlı-Türk hattatları bu iki koldan gelmiştir. Hayreddin Maraşî kolu İstanbul'da Şeyh Hamdullah mektebiyle devam edip bugüne kadar bütün İslâm

âlemine yayılarak hâkim üslûp olmuştur. Celâl Amâsî kolu ise Amasya'da kısa bir müddet devam etmiş, Şeyh Hamdullah mektebinin daha çok rağbet görmesi sebebiyle daha sonra ilerleyememiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gülzâr-ı Savâb, s. 54; Suyolcuzâde, Devhâtü'l-küttâb, s. 30; Âli, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 24, 25; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 152; Amasya Târîhi, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 3681-3682, VIII, 135-137; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 22.



MUHİTTİN SERİN

CELÂL el-BEKİRÎ

(جلال البكري)

Ebü'l-Bekâ' Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Ahmed el-Bekrî es-Siddîkî (ö. 891/1486)

Şâfiî fakihî.

2 Safer 807'de (10 Ağustos 1404) Behnesâ yakınlarında Nil'in batı kıyısında bulunan Dehrût'ta doğdu. Soyu Hz. Ebû Bekir'e ulaşan Bekrî ailesine mensuptur. Meşhur mutasavvıf ve âlim Ebü'l-Hasan el-Bekrî'nin babası. Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Ebü'l-Mekârim el-Bekrî'nin dedesidir. İlk öğrenimini Dehrût'ta yaptı. Fıkıh dersi aldığı dedesinin ölümü üzerine Kahire'ye giderek oraya yerleşti. Kahire'de Takıyyüddin b. Abdülbârî, Şemseddin Sibt İbnü'l-Lebbân, Zeynüddin el-Kumnî, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Alemüddin el-Bulkînî, Celâleddin el-Bulkînî, Ebü'l-Feth İbnü'l-Kâyâtî ve Veliyyüddin İbnü'l-İrâkî gibi hocalardan fıkıh, üslû-i fıkıh ve hadis okudu. 863'te (1459) İskenderiye ka-

dılığına tayin edildi. Daha sonra uzun yıllar Kahire'de kadî nâibliği yaptı, bu arada talebe okuttu. 875'te (1470-71) nâiblikten ayrıldı. Kâyâtî'nin ölümünden sonra Baybars Medresesi şeyhliğine getirildi. İki defa hacca giderek bir müddet orada mücâvir kaldı. 891 Rebülâhîrinde (Nisan 1486) Kahire'de vefat etti.

Zamanında Şâfiî fikhini en iyi bilen hukukçulardan biri olarak tanınan ve ömrünün büyük bir kısmını talebe okutmak ve fetva vermekle geçiren Celâl el-Bekrî, Şâfiî fikhina dair çeşitli şerh ve hâsiyeler kaleme aldı. Kaynaklarda adı geçen eserlerinin başlıcaları şunlardır: Şerhu Tenkîhi'l-Lübâb (hocası Veliyyüddin İbnü'l-İrâkî'nin Tenkîhu'l-Lübâb adlı eserinin şerhidir); el-Fethu'l-'azîzî (Muhtaşarü'l-Tebrîzî'nin şerhidir); Nuket (Hâşiye) 'alâ Minhâcî't-tâlibîn; Behcetü'r-râgîbîn bi-havâşî Ravzati't-tâlibîn (son iki kitap Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin eserleri üzerine yazılmıştır).

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, ed-Dav'ü'l-lâmî, VII, 284-286; Şevkânî, el-Bedrû't-tâli, II, 182-183; Keşfü'z-zunûn, II, 1542, 1626; Ali Paşa Mübârek, el-Hıta'tü't-Tevfikîyye, Kahire 1983, III, 431; İza'hu'l-meknûn, I, 200, 271, II, 588; Hedîyyetü'l-ârifîn, II, 214; Ziriklî, el-A'lam, VII, 67; Kehâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, X, 134; el-Ħamûsü'l-İslâmî, I, 344.



HALİT ÜNAL

CELÂL HOCA

(1882-1961)

İmam-hatip okullarının açılmasındaki gayretleriyle tanınan, bu okullarda müdürlük ve hocalık yapan din âlimi.

Asıl adı Mahmut Celâlettin (Ökten) olup Trabzon'da doğdu. Baba tarafından Gür-cüzâdeler olarak bilinen, dinî ilimler alanında isim yapmış köklü bir aileye mensuptur. Dört yaşında iken babası Sâlih Zihni Efendi'nin, kısa bir süre sonra da annesi Güller Hanım'ın vefatı üzerine babaannesinin himayesinde büyüdü. Küçük yaşta hıfzını tamamladı. Rüşdiyeyi bitirdikten sonra Trabzon İdâdîsi'ne kaydoldu; bir yandan da medreseye devam etti. İdâdîde okuduğu yıllarda dedesi Ömer Feyzi Efendi'nin yerine Trabzon Çarşı Camii'nin imam-hatipliğini yaptı. Mezun olunca İstanbul'a giderek Dârülmuallimîn-i Âliyye'ye girdi (1905). Bu okulu bitirdikten sonra Dârülfünun Edebiyat Şubesi'ne kaydoldu. II. Meşrutîye'nin ilânı ile İstanbul'da huzurun bozulması üzerine öğrenimini yarıda bırakarak bir



Celâl el-Bekrî'nin Hâşiye 'ale'l-Minhâc adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofoya, nr. 1120)



Celâl Hoca

arkadaşıyla birlikte Turgutlu'ya gidip edebiyat öğretmenliğine başladıysa da (24 Haziran 1909) burada fazla kalmayarak İstanbul'a döndü (5 Kasım 1909) ve tahsiline devam etti. Dârülfünunda hocaları Babanzâde Ahmed Naim, İzmirli İsmâil Hakkı ve Mehmed Âkif beylerin yakın ilgi ve sevgilerine mazhar oldu. Arap edebiyatını Ali Fehmi (Câbiç) ve Şevket efendilerden okudu. Bu arada Fatih dersiâmlarından Mustafa Âsım ve Muğlalı Ali Rızâ efendilerden kelâm ve usûl-i fîhîh sahasında özel dersler aldı.

Celâlettin Efendi 1911 yılında Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nden mezun olunca İstanbul Sultânisi Arapça muallimliğine tayin edildi (29 Ocak 1912). İlmî yetiştikliği yanında başarılı öğretim metodu sayesinde kısa sürede "Celâl Hoca" olarak şöhret buldu.

Mütareke yıllarında kayınpederinin yerine Vasat Atik Ali Paşa Camii'nde on yıl kadar imamlık görevinde de bulunmuş olan Celâl Hoca, 1925'te İstanbul İmam-Hatip Mektebi Arapça muallimliğine tayin edildi. Bir süre sonra "Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu"nın aleyhinde konuştuğu iddiasıyla açığa alındıysada yapılan tahkikat neticesinde görevine iade edildi. Ardından da İstanbul Sultânisi Arapça muallimliğine geçti. Harf inkılâbından sonra Arapça derslerinin kaldırılması üzerine okulun Türkçe hocalığını üzerine aldı. Uzun yıllar İstanbul'un çeşitli okullarında Türkçe, edebiyat, felsefe ve mantık dersleri okuttu. Vefa Lisesi'nde felsefe hocalığı iken 1947 yılında emekliye ayrıldı.

Celâl Hoca, 1949 yılında Maarif Vekâleti'nce İstanbul'da açılan imam-hatip kursuna müdür ve öğretmen olarak tayin edildi. Bu vesile ile sadece pratik bilgiler vermeyi hedef alan bu tip kursların yeterli olmadığını gördü ve bunların orta dereceli okullar haline getirilmesi

gerektiği kanaatine vardı. Bu konuyla ilgili olarak daha sonra başta dönemin Maarif Vekili Tevfik İleri olmak üzere birçok yetkiliyle görüşmeler yaptı. Sonuçta imam-hatip okullarının açılması yönünde karar alındı ve Celâl Hoca, 17 Ekim 1951 tarihinde öğretime başlayan İstanbul İmam-Hatip Okulu'nun ilk müdürü oldu. Türkiye'nin dinî, ilmî, kültürel ve sosyal hayatında önemli yeri olan imam-hatip okullarının kurulması fikrinin ilk sahibi ve ilk program yapımcılarından biri olması dolayısıyla Celâl Hoca'nın bu okulların tarihinde çok önemli ve unutulmaz bir yeri vardır.

1956, 1959 ve 1960 yıllarında üç defa hacca gitti. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde iki yıl ilm-i tevhid ve kelâm derslerini okutan Celâl Hoca 21 Kasım 1961'de vefat etti, Edirnekapi (Sakızağacı) Şehitliği'ndeki aile kabristanına defnedildi. Oğlu Sadettin Ökten halen Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Arapça, Farsça, Fransızca bilen, özellikle Arap edebiyatına vukufuyla tanınan, İslâmî ilimler yanında Batı kültürünü de yakından incelemiş bir din âlimi olan Celâl Hoca, bütün ilmî hayatı boyunca tahkik metodunu uygulamıştır. Genel felsefe, kelâm ve İslâm felsefesi alanlarında iyi yetişmiş, bu konularla ilgili olarak Arapça ve Fransızca'dan tercümeler yapmıştır. Resmî derslerinin yanı sıra Beyazıt'ta evinin yakınındaki Soğanağa Camii'nde cumartesi günleri altı yıl süreyle *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* okutmuştur.

Birçok din âlimi ve muhafazakâr münevverin bir köşeye çekildiği Cumhuriyet Türkiye'si'nin ilk yıllarında Celâl Hoca, her zaman ve her şartta yapılabilecek işler olduğunu düşünen iyimser kişiler arasında yer aldı. Gayretli, aynı zamanda sabırlı ve kanaatkâr bir anlayışla eski kültürün yeni nesle aktarılmasında başarılı hizmetler gerçekleştirdi. Günümüz insanının tasavvur edemeyeceği kadar sade bir hayat yaşardı. Bununla birlikte hayatı severdi. Ona göre hayat, meşrû sınırlar çerçevesinde, güzel insanlarla güzel mekânlarda geçirilen güzel zamanlardır. Çevresindeki içten muhabbet ve saygı kuşağı ölümüne kadar devam ettiği için Celâl Hoca yaşlılığın terkedilmişliğini hiç tatmadı.

Celâl Hoca'nın, tabiatındaki aşırı titizlik ve müşkülpesentlik, okuduğu ve yazdığı her kelime üzerinde duruşu, her

noktada kaynak eserleri uzun uzadıya tahkik ediş gibi sebeplerle bazı makaleleri dışında yayımlanmış herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Doğu ve Batı kaynaklarından tercüme ederek derlediği sarf, nahiv, edebiyat, kelâm, İslâm felsefesi, felsefe ve ahlâka dair kitap ve makaleleri 100 kadar defter tutmaktadır. İslâmî ilimlerde modern metodoloji ve sosyolojinin uygulanmasını arzu eden, klasik kelâmın, çağımız insanının ve İslâm dünyasının ihtiyacını karşılayacak yeni ilm-i kelâm haline getirilmesini gerekli gören Celâl Hoca'nın bu gaye ile hazırladığı tamamlanmamış bazı çalışmaları da bulunmaktadır. 1000 cildi aşkın eserden oluşan kitaplığını Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlamıştır.

Vefatından sonra dost ve talebeleri tarafından *Celal Hoca: Hayatı ve Şahsiyeti* adlı bir anma kitabı neşredilmiş, bu kitapta hocanın tercüme eserlerinden bazı örneklerle de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Celal Hoca: Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1962; Nahit Dinçer, *1913'ten Bu Güne İmam-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul 1974, s. 61; Mahir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975, s. 184, 259, 337-339, 342, 379; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 83; Tahsin Banguoğlu, *Kendimize Geleceğiz*, İstanbul 1984, s. 100-101.

EMİN IŞIK

CELÂL NURİ İLERİ

(1882-1936)

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinin tanınmış gazetecisi, fikir ve siyaset adamı.

Gelibolu'da doğdu. Babası, mektupçu-luktan valiliğe kadar çeşitli hizmetlerde bulunduktan sonra 1908'de Meclis-i A'yân üyeliğine seçilen Mustafa Nuri Bey, annesi de *Meşnevî* mütercim ve şârihi Âbidin Paşa'nın kızı Nefise Hanım'dır. Celâl Nuri'nin çocukluğu babasının görevli olarak bulunduğu Gelibolu, Sakız ve Canik'te geçti. İlk öğrenimini taşra mekteplerinde ve özel hocalardan gördü. Orta öğrenimini Galata Sarayı Mektebi-i Sultânisi'nde yaptı. Daha sonra Mekteb-i Hukuk'a devam etti ve II. Meşrutiyet'in ilânından önce buradan mezun oldu.

Çalışma hayatına avukat olarak başlayan Celâl Nuri'nin asıl faaliyet gösterdiği alan gazeteciliktir. Gazeteciliğe 1909'da Ebüzziyâ Tevfik ile birlikte *Currier d'Orient*'da başladı. Celâl Nuri 1911 yı-



Celâl Nuri
İleri

lı sonlarına kadar çalıştığı, Ebüzziyâ'nın ayrılmasından sonra adı *Le Jeune Turc* olan bu gazetede fikir hürriyeti, Avrupa'ya karşı Osmanlı hukukunun müdafası, Rus aleyhtarlığı ve ittihâd-ı İslâm taraftarlığı konularında birçok yazı yazdı. 1912 yılından itibaren yoğun bir yazım faaliyetine girerek, *Tanin* ve *Hak* gazeteleriyle *İctihad* mecmuasında makaleler yayımlarken bir yandan da bunlardan yaptığı seçmeleri kitap haline getirdi. Aynı yıl Rusya ve İskandinavya'ya bir seyahat yaptı; 1913'te ilk Türk yazarı olarak kuzey kutbuna gitti. Celâl Nuri, 1914 yılı başlarında Abdullah Cevdet ile aralarında çıkan bir fikir tartışması yüzünden *İctihad*'dan ayrıldı ve *Hürriyet-i Fikriyye* mecmuasında yazmaya başladı. Aynı yıl yaklaşık iki ay süren bir Amerika seyahatine çıktı. 1916'da *İkdam*'ın başyazarlığını yaparken bir yandan da *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası*'nı çıkardı. Bütün fikrî ve ilmi enerjisini üzerinde toplayacağı *Âtî* gazetesini 1 Ocak 1918'de yayımlamaya başladığında artık meşhur bir yazar, tecrübeli bir gazeteci ve usta bir polemikçi olmuştu. Hükümetin basın hürriyetini sınırlayıcı teşebbüsleri karşısında tenkit dozunu iyice arttırdı. *Âtî* 10 Şubat 1919'da kapatıldı; fakat hemen ertesi gün *İleri* adıyla yayımına devam etti.

Celâl Nuri tenkitlerini *Hürriyet* ve *İtlâf* Fırkası'na da yöneltince o günlerde bu fırkanın umumi kâtibi olan ve *Sabah* gazetesinde yazan Ali Kemal'le aralarında bir tartışma başladı. Bu polemik, Celâl Nuri'nin yurt dışına çıkmasına ve yaklaşık dört ay kadar Roma'da kalmasına sebep oldu. Ali Kemal'in Dahiliye vekilliğinden ayrılması üzerine 24 Temmuz 1919'da İstanbul'a döndü. 22 Kasım 1919 tarihinde Gelibolu'dan mebus seçildi; böylece 1935 yılına kadar devam edecek siyasî hayatı da başlamış oldu. Son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'nın, al-

dığı Mîsâk-ı Millî kararının müsveddelerini kaleme alan Celâl Nuri (*İleri*, nr. 1358, 11 Teşrinisânî 1337), İstanbul'un işgaliyle basın üzerindeki baskılar iyice artınca işgalciler tarafından Malta'ya sürüldü. 3 Kasım 1921'de Malta'dan İstanbul'a döndü ve Ankara'ya geçip Gelibolu milletvekili sıfatıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. 10 Şubat 1922'de Kânûn-ı Esâsî Encümeni reisliğine seçildi. Buradaki çalışmalarıyla Kânûn-ı Esâsî'yi, gerekli değişikliği yaparak Cumhuriyet'in ilânını mümkün kılacak duruma getirdi.

Lozan Antlaşması'ndan sonra kanunsuz yollarla İstanbul'a dönen Rum ve Ermeniler'e kolaylık sağlayan ve Yunus Nadi, Kılıç Ali gibi bazı mebusların adlarının da karıştığı "iş komitesi" hakkında yaptığı neşriyattan sonra gelişen olaylar üzerine *İleri* 30 Kasım 1924'te kapatıldı. Adı 1928 yılına kadar herhangi bir gazetede görülmeyen yazarın bu süre içinde tek yayın faaliyeti, 1926'da yayımladığı *Türk İnkılâbı* adlı eseridir. 1928'de *İkdam*'da yeniden yazı hayatına dönen Celâl Nuri, harf inkılâbının gerçekleşmesinde ve tutunmasında önemli rol oynamıştır. 1934'te soyadı kanunu çıkınca gazetesi *İleri*'nin adını soyadı olarak seçti. 2 Kasım 1936'da İstanbul'da öldü.

Eserleri. Celâl Nuri siyaset, hukuk, tarih, din, seyahat, dil ve edebiyat alanlarında çok sayıda makale ve kitap yayımlamıştır. Bunlar konularına göre şöyle sıralanabilir:

Siyaset. 1. *1327 Senesinde Selânik'te Mün'akid İttihad ve Terakkî Kongresine Celâl Nuri Bey Tarafından Takdim Kılınan Muhtıradır* (İstanbul 1327). Bu muhtıradan devletin içinde bulunduğu durumu, Rusya, İngiltere, Fransa ve İtalya'nın Osmanlı Devleti hakkındaki emellerini, yabancı unsurlar meselesi, Avrupalılaşma, hükümetlerin hangi temele dayanması gerektiği ve nihayet Jön Türk hükümetinin görevleri konusundaki düşüncelerini dile getirmiştir. 2. *Taç Giyen Millet* (İstanbul 1339 r./1341). Celâl Nuri bu kitapta genel olarak tarih ve milliyet, devlet şekilleri, Tanzimat hareketi ve Meşrutiyet rejimiyle millî hâkimiyetin mukayesesi, inkılâp, eski ve yeni din anlayışı üzerinde durmaktadır. Ona göre zamanla dinin esasıyla ilgisi olmayan birtakım gelenekler dine ilâve edilmiştir. Bunlar gittikçe çoğalarak dinin hakikatini örtmüştür. Celâl Nuri din-sizliğin ve din aleyhtarlığının bu ilâvelerden çıktığı kanaatindeydi. 3. *Türk İnkı-*

lâbı (İstanbul 1926). Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra Türkiye'de gerçekleştirilen inkılâplara dair düşüncelerini ihtiva eden eseridir. Türk inkılâbını H. Taine'in metoduyla değerlendirdikten sonra medeniyet, Batılılaşma, dil, edebiyat, iktisat ve inkılâp fikirleri üzerinde durur.

Hukuk. 1. *Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukûk-ı Düvel* (İstanbul 1330). Çeşitli gazete ve mecmualarda yayımladığı makalelerden yaptığı seçmeleri ihtiva eder. Celâl Nuri bu kitabında James Lorimer, F. de Martens, Henri Bonfils ve Paul Fauchille gibi Batılı hukukçuların eserlerinden ve Batılı devletlerin Osmanlılar'a karşı tutumundan hareket ederek Batılılar'ın, birincisi kendi aralarında, ikincisi de bizimle münasebetlerinde uyguladıkları iki türlü hukuk anlayışlarının bulunduğunu söyler. Celâl Nuri eserinde, günümüzde de hâlâ geçerli olduğu görülen Batılılar'ın bu ikili hukuk anlayışının yanlışlığını ispatlamaya çalışır. Eserin sonuna, ilk defa *İctihad*'da çıkan ve önemli tartışmalara sebep olan "İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd" adlı makalesi ilâve edilmiştir (s. 163-191). Üç bölümden meydana gelen makalenin birinci bölümünde müslümanların XIII. yüzyıldan beri hızı gittikçe artan bir çöküş halinde olduklarını belirtir. Bu çöküş, XIX. yüzyılda Hristiyanlık âleminin İslâm'ı nüfuzu altına alması sonucunu doğurmuştur. İkinci bölümde müslümanlara bu nüfuzdan kurtulmanın yollarını gösterir. Üçüncü bölümde ise Batı sömürüsüne karşı verilecek mücadelede sosyalistlerle iş birliği yapmanın câiz olduğunu söyler. 2. *Havâic-i Kânûniyyemiz* (İstanbul 1331). Celâl Nuri'nin *İctihad* mecmuasında yazdığı hukukla ilgili makalelerinin bir araya toplanmasından meydana gelen eserdir. Mukaddimede kanunlarla ilgili genel düşüncelerini anlatır. Ona göre bir memleketi kanunla "ihya arzusunda bulunmak", insanların tabiatını ve milletlerin mizacını bilmemek demektir. Nitekim İngiliz hukuku, bu ülkede mevcut olan örf, âdet ve muamelelerin tesbitinden başka bir şey değildir. Bu noktadan hareketle mevcut kanunlar üzerindeki düşüncelerini ve tekliflerini ortaya koyar. Ancak bunu yaparken kendi içinde tutarsızlıktan kurtulamaz. Bir taraftan hukukun sosyal bünyeye uygun bulunmasını, taklit eseri olmamasını savunurken aynı fikirleri benimseyen Cevdet Paşa'ya ve eseri *Mecelle*'ye şiddetle hücum eder. Bir başka yerde de tam ter-

sini savunarak, "Garp karşımızda bir kü-tübhâne-i kavânin arz ediyor. Bunların ahz ve iktibası pek o kadar müşkil bir iş değildir" (s. 48-49) demekle bir sakınca görmez.

Tarih. 1. *Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye* (İstanbul 1330). Eserde Osmanlılar'ın gerileyiş ve çöküş sebepleri üzerinde durulur. 2. *Mukadderât-ı Târîhiyye* (İstanbul 1330). *Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye*'nin zeylidir. Bu eserde de Türk toplumunun maarif, kadın, ahlâk, iktisadî gerileme, kanunlar ve idarenin yenilenmesiyle azınlıklar gibi belli başlı meseleleri üzerinde durur. Bu iki eser daha sonra birleştirilerek *Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye-Mukadderât-ı Târîhiyye* adıyla tek cilt halinde yeniden basılmıştır (İstanbul 1331).

Dinî ve Fikrî Eserleri. 1. *İttihâd-ı İslâm* (İstanbul 1331). "İslâm'ın Mâzisi, Hali, İstikbali" alt başlığını taşıyan eserde, XX. yüzyılın başlarında dünyada meydana gelen siyasî değişiklikler göz önünde bulundurularak müslümanların geleceği ele alınmakta ve İslâm birliği fikri tartışılmaktadır. Celâl Nuri de İslâm birliğini gerekli görmekte ve bunun gerçekleşmesiyle ilgili görüşlerini belirtmektedir. 2. *Kadınlarımız* (İstanbul 1331). Kadının toplumdaki sosyal ve hukukî durumunu inceleyen bir eserdir. Celâl Nuri'ye göre kadın Osmanlı toplumunda ikinci plana itilmiştir. Bunun sebebi İslâm dini değil bizim Müslümanlık anlayışımızdır. Celâl Nuri kadınların erken yaşta evlenmesine, çok evliliğe, resmî memur önünde kıyılmayan nikâhlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Yine ona göre Osmanlılar'da uygulanan boşanma usuleri değiştirilmeli, ancak mahkeme kararıyla yapılan boşanmalar geçerli sayılmalıdır. Öte yandan Celâl Nuri kadınların örtünmesine değilse de en azından o dönemdeki örtünme biçimlerine karşıdır. Eserin kaleme alındığı yıllar Batıcılar, Türkçüler ve İslâmcılar arasında kadın meselesinin yoğun biçimde tartışıldığı yıllardır. Celâl Nuri de bu mücadelede Batıcılar safında yer almış ve özellikle İslâmcılar'ın fikirlerini reddeden görüşler ileri sürmeye gayret etmiştir. Celâl Nuri'nin bu fikirleri kısmen Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'ne ve daha ziyade Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen hukuk inkılaplarına tesir etmiştir. 3. *Hâtemü'l-enbiyâ* (İstanbul 1332). Kapağındaki "Garazkârân-ı Garb ve hurâfât-perestân-ı Şark'a karşı mevki-i târîhî-i Ahmedî'yi muhafazaten yapılmış tecrübe-i kalemîyedir"

cümlesiyle tanıtilen eserde Hz. Muhammed ve İslâm dini mevcut siyer geleneğinin dışında yeni bir açıdan ele alınmaktadır. Yazara göre Hz. Muhammed "tarih nokta-i nazarından mağdurdur"; gayri müslim tarihçiler "büyük ve irsi bir husumetin zebunudurlar". Müslüman tarihçiler ise Hz. Muhammed'i bir insan olarak değil insan üstü varlık olarak görmüşlerdir. Müellif daha sonra Dr. Sprenger, R. Dozy ve E. Renan'ın Hz. Peygamber'le ilgili iddialarına cevaplar verir. 4. *İl-el-i Ahlâkiyyemiz* (İstanbul 1332). Eserde ahlâk anlayışımızın teşekkülü, zamanla bu anlayışın bozulması, bunun sebepleri ve yeniden sağlam bir ahlâkî münasebetler sistemine ulaşmanın yolları üzerinde durulur. 5. *Târîh-i İstikbâl, Mesâil-i Fikriyye* (İstanbul 1331), *Mesâil-i Siyâsiyye* (İstanbul 1331) ve *Mesâil-i İctimâiyye* (İstanbul 1332) adlı üç ayrı kitaptan meydana gelmektedir. *Mesâil-i Fikriyye*'de spekülâtif felsefenin artık sona erdiğini, insan zekâsının gittikçe pratikleştiğini, bunun sonucu olarak da günümüzde zan ve hayale dayanan nazariyelerin ortadan kalkmakta olduğunu söyler. Celâl Nuri'nin bu kitabındaki fikirleri, başta Ferit Kam (*Sebilürreşad*, c. XI, nr. 283, 30 Kânunusânî 1329, s. 358) ve Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (*Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyân Meslek-i Dalâlet-i*, İstanbul 1332) olmak üzere birçok yazar tarafından cevap verilmiştir. 6. *Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet* (İstanbul 1332). Celâl Nuri'nin Abdullah Cevdet ile aralarında çıkan tartışmada kendi görüşlerini anlattığı bir risâledir. Celâl Nuri, Bal-kan felâketi üzerine yazdığı "Şîme-i Husûmet" adlı yazısında (*İctihad*, nr. 89, 9 Kânunusânî 1329) vatan ve milletimize kasteden Batılı devletlere karşı düşmanlık beslememiz gerektiğini telkin ederken Abdullah Cevdet buna "Şîme-i Muhabbet" makalesiyle cevap verir ve bu yazıda ilerleyebilmemiz için Batılılar'a sevgi beslememiz gerektiğini söyler. Tartışma büyüyünce *İctihad*'dan ayrılmak zorunda kalan Celâl Nuri, o sırada başka bir yayın organında yazmadığı için Abdullah Cevdet'e bu risâle ile cevap vermiştir. 7. *Harpten Sonra Türkleri Yükseltelim* (Kostantiniye 1917). Bu eserinde müellif devam etmekte olan I. Dünya Savaşı'nın doğurduğu problemler üzerinde durur. 8. *İştirak Etmediğimiz Harekât* (İstanbul 1917). Eser, bugünkü Batı medeniyetinin meydana gelmesinde

rolü olan üç büyük hareketten coğrafi keşifleri, Rönesans ve Reform'u tanıtmakta, bunların Osmanlı tarihiyle münasebeti üzerinde durmaktadır. 9. *Kara Tehlike* (Dersaadet 1334). Celâl Nuri, *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası*'nda yazdığı Türkler'in Osmanlılar'dan önceki devirlerine ait makaleler arasında özellikle "Osmanlılar'dan Evvel" (c. II, nr. 30, 31) başlığını taşıyan makalesinde eski Türkler'in "secâyâ-yi milliyesi"ni araştırmıştır. Ona göre tarih boyunca Türkler tarafından gerçekleştirilen akınlar sırasında insanlar kılıçtan geçirilmiş, ser-vetler yağma edilerek medeniyet eserleri tahrip edilmiştir. Celâl Nuri'nin bu düşünceleri devrin aydınları arasında şiddetli itirazlara yol açmış, 3 Haziran 1917'de bazı gazetelerde Yahya Kemal, Celâl Sahir, Ağaoğlu Ahmed, Ziya Gökalp ve Hamdullah Suphi'nin imzalarını taşıyan bir "protestonâme" neşredilerek (*Tanin*, s. 3; *Tasvir-i Efkar*, s. 2) mecmua yaklaşık iki ay kapatılmıştır. *Kara Tehlike*, bu tartışma dolayısıyla Celâl Nuri'nin yazdığı makalelerin bir araya toplanmasından meydana gelmiştir.

Dil ve Edebiyat. Celâl Nuri, Türk dili ve edebiyatıyla ilgili makalelerinin yanı sıra mecmua ve gazetelerde hikâye ve roman türünde eserler de kaleme almıştır. Hikâyeleri kitap haline gelmemişse de *Perviz* (İstanbul 1332), *Ölmeyen* (Kostantiniye 1917), *Merhûme* (İstanbul 1334), *Âhir Zaman* (İstanbul 1335) adlı roman denemeleri basılmıştır. *Türkçemiz* (İstanbul 1917) adlı kitabı ise *İkdam* gazetesinde *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası*'nda yayımlanan konuyla ilgili makalelerini içine almakta, müellif burada Türk dilinin gramer, lugat, imlâ ve alfabe gibi belli başlı meseleleri için bazı çözüm yolları göstermektedir.

Celâl Nuri'nin İskandinavya, Rusya ve kuzey kutbuna yaptığı seyahatleri anlattığı *Şimal Hâtıraları* (İstanbul 1330) ile *Kutub Musâhabeleri* (İstanbul 1331) adlı iki eseri daha bulunmaktadır.

Eserlerinin önemli bir kısmını imparatorluktan millî devlete geçiş dönemi-nin çalkantılı yıllarında kaleme alan Celâl Nuri'nin fikir çizgisinde sürekli değişiklikler, hatta çelişkiler görülür. Ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdikten sonra bir daha değiştirmeyeceği yolunu bulmuş, Millî Mücadele'nin kazanılmasının ardından gerçekleştirilen inkılapların hazırlanmasında ve tutunmasında önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

A. F., *Celâl Nûri Bey'in Mesâil-i Fikriyyesi-ne Bir Atf-ı Nazar*, İstanbul 1329; *Bir Üç Yüz Sene-i Mâliyyesine Mahsus Musavver Nev-sâl-i Osmânî*, İstanbul 1329, s. 32; Server Bedî [Peyami Safa], *Zavallı Celâl Nûri Bey*, İstanbul 1329; a.mlf., *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul 1958, s. 42-45; Haydar Kemal, *Târîh-i İstikbâl Münasebetiyle Celâl Nûri Bey*, İstanbul 1331; Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyân Meslek-i Dalâleti*, İstanbul 1332, tür.yer.; Ahmed Sâki (Giridi), *Celâl Nûri Bey ve Cezîrî Fikirleri*, İstanbul 1338; L. Lvonian, *The Turkish Press-Selections from Turkish Press Showing Events and Opinions 1925-1932*, Athens 1932, s. 88-92, 132-139; A. Cerrahoğlu, *Türkiye'de Sosyalizm*, İstanbul 1965, s. 12-15; Sami N. Özerdim, "Celal Nuri İleri ve Dilimiz", *Dilcilere Say-gı*, Ankara 1966, s. 329-347; Süleyman Hayri Bo-lay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, ts., s. 163-183; Ahmet Emin Yalman, *Yakın Tarihde Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, İstanbul 1970, II, 118, 119, 144, 212; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966 — 2.bs. 1979, s. 392-401; M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981, s. 357-374; Bilâl N. Şimşir, *Dış Basında Atatürk ve Türk Devrimi*, Ankara 1981, I, 207-208; a.mlf., *Malta Sürgünleri*, Ankara 1985, s. 180; Fethi Tevetoğlu, *Millî Mücadele Yıllarındaki Kuruluşlar*, Ankara 1988, s. 120, 125, 149, 156, 168, 174; Suayb Karakaş, *Süleyman Nazif*, Ankara 1988, s. 134; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, s. 345-378; Yücel Özkaya, *Millî Mücadelede Atatürk ve Basın (1919-1921)*, Ankara 1989, s. 36; Recep Duy-maz, *Celâl Nuri İleri ve Âti Gazetesi* (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "İleri, Celâl Nuri", *TDEA*, IV, 359-360; Ferid, "Târîh-i İstikbâl-Celâl Nuri Bey", *SR*, XI/283 (30 Kânunusânî 1329), s. 358-361; Fâik Âli, "Muhibb-i Necibim Celâl Nûri'ye", *Âtt*, sy. 96, İstanbul 6 Nisan 1334/1918; Hüseyin Rahmi Gürpınar, "Celâl Nûri", a.e., sy. 100 (10 Nisan 1334/1918), s. 1, 2; Naci Fikret, "Celâl Nûri Beyefendiye", *Edebiyyât-ı Umûmiyye*, IV/88, İstanbul 5 Teşrinievvel 1918, s. 1044-1045; Aka Gündüz, "Celâl Nûri'nin İki Asil Hatırası", *Tan*, sy. 1178, İstanbul 9 İnkiteşrin 1938; Suphi Nuri İleri, "Gazetecilik Hatıralarım", *Yeni Adam*, sy. 364-406, İstanbul 18 İlkânun 1941-8 İkteşrin 1942, tür.yer.; Cemil Meriç, "Celâl Nuri'nin Türk İnkılâbı 1-2", *TT*, sy. 9-10 (1984), s. 55-62; Rasih Nuri İleri, "Suphi Nuri İleri", a.e., sy. 22 (1985), s. 12-17; Göv-sa, *Türk Meşhurları*, s. 80-81; Günay Alpaz, "İleri, Celâl Nûri", *El²* (İng.), III, 1117-1118.



RECEP DUYMAZ

CELÂL SAHİR EROZAN

(1883-1935)

Servet-i Fünûn ve II. Meşrutiyet devri
şair ve yazarı.

29 Eylül 1883'te İstanbul Aksaray'da doğdu. Babası II. Abdülhamid devri kumandanlarından Botgoriçeli İsmâil Hakkı Paşa, annesi İran'da Sünnî harekâtın-

da önemli rol oynayan ve III. Ahmed tarafından kendisine Şirvan hanlığı verilen Hacı Dâvud Han sülâlesinden Fehî-me Nüzhet Hanım'dır.

Numûne-i Terakkî Mektebi ve Dâvud Paşa Rüşdiyesi'nden sonra Vefa İdâdî-si'ni bitirdi, iki yıl Mekteb-i Hukuk'a devam ettiyse de buradan mezun olamadı. 1903'te Hariciye Nezâreti'nde kâtiplikle memuriyet hayatına başladı. Daha sonra Mercan ve Kabataş idâdîleriyle İstanbul Lisesi'nde, Mekteb-i Sultânî'de (Galatasaray Lisesi), İstanbul Muallim Mektebi'nde kitâbet (kompozisyon), edebiyat ve Fransızca hocalığı yaptı. Mütareke devrinde komisyonculuk ve ticaretle meşgul oldu (1917-1918). Barut Şirketi komiseri olarak çalıştı. Atatürk'ün isteğiyle Büyük Millet Meclisi'nin III. dönemi sonlarından ölümüne kadar (1928-1935) Zonguldak mebusluğu yaptı. Bu arada yeni Türk alfabesinin tesbiti için kurulan he-yete girdi. Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) başkan vekilliğinde de bulundu. Zayıf bünyeli olan ve sık sık hastalanan Celâl Sahir, son zamanlarda tutulduğu akciğer kanserinden 16 Kasım 1935'te Kadıköy'deki evinde öldü. Mezarı Bakırköy Kabristanı'ndadır.

Celâl Sahir'in şiirle ilgisi çocuk yaşlarında başlar. Güzel şiir okuma ve hitabet kabiliyeti daha dokuz on yaşlarında iken mektep merasimlerinde ön plana çıkmasına vesile oldu. Bu şöhreti ona, çocuk yaşta II. Abdülhamid'in huzurunda da şiir okuma ve ondan bir liyakat nişanıyla nakdî mükâfat alma fırsatını verdi. Bir divan oluşturacak kadar şiirleri bulunan annesinin de tesiriyle 1899'dan itibaren ilk şiirleri *İrtikâ*, *Ma'lûmat*, *Musavver Fen ve Edeb*, *Pul* ve *Lisan* gibi devrin tanınmış dergilerinde yayımlanmaya başladı. Şiir ve nesir yazılarda devrin modasına uyarak Ahmed Celâl, Hikmet Celâl, Velhan, Şârik gibi

âhenkli ve alegorik takma adlar kullandı. Henüz on altı yaşında iken ismine "Sahir" adını da ekleyerek ve grubun en genç şairi olarak Servet-i Fünûn'da şiirleri nesredilmeye başlandı. Meşrutiyet'in ilânından sonra Seyyâre ve *Demet* dergilerini yayımladı. 1909'da Fecr-i Âti adı verilen edebî topluluk onun başkanlığında kuruldu.

Celâl Sahir 1909'dan itibaren "yeni lisan" hareketine, bu akımı müdafaa eden yazılarıyla, şiirindeki nisbî dil sadeleşmesiyle, hatta aruzdan heceye geçmek suretiyle katıldı. Türk Ocakları, Türk Derneği, Piyer Loti Derneği gibi Türkçü ve vatanperver derneklere girdi; Sultanahmet'teki evini Türk Derneği'ne lokal olarak tahsis etti. Derneğin yayın organı olan *Bilgi Mecmuası*'nı çıkardı. Türk Ocakları'nın 1931'de kapatılmasına kadar faal bir üye olarak çalışmalarını sürdürdü. Bu yıllarda *Musavver Muhît*, *Süs*, *Yeni Kitab*, *Edeb*, *Mehâsin*, *Halka Doğru* ve *Türk Sözü* gibi dergilerde şiir ve makaleler yayımlamaya devam etti.

Edebiyat tarihlerine Servet-i Fünûn şairi olarak geçen Celâl Sahir'in bu toplulukla ilgisi, dağılma yıllarına yakın bir zamanda (1899) aralarına katılmaktan ibaret kalmıştır. Onun Türk şiirinde büyük bir iz bırakmadan unutulmuş olmasının, Servet-i Fünûn da dahil olmak üzere hemen her edebî devreye ve her nesle ayak uydurmaya çalışması, yeni bir çıkarı açmak yerine başlamış olan edebî hareketlere katılan vasat bir şair olmasıyla izah etmek mümkündür. Hemen bütün biyografilerinde kadın ve aşk şairi, buna bağlı olarak feminist bir yazar olarak takdim edilen Celâl Sahir'in şiirleri tema olarak incelendiğinde kadın ve aşka dair kanaatleri doğrularsa da feministliği hakkındaki hüküm yerinde değildir. Birçok yazısında kadın haklarını savunmuş, ancak bu hakların bazı ka-ideler ve şartlar altında içtimâî bünye-mizi sarsıntıya uğratmayacak şekilde elde edilmesini istemiştir.

Celâl Sahir'in şiirlerinde kadına karşı aşırı hissî (gerek platonik, gerekse erotik anlamda) temayüllerini, babasının ve annesinin ayrılarak yeniden evlilik yapmaları, kendisinin çok otoriter olan annesiyle beraber kalması, hatta ancak bu annenin manevralarıyla üç defa evlilik yapmış olmasıyla açıklanabilir. Kadın ve aşk şiirlerindeki marazî temayüller de aynı faraziye-yi düşündürür. Bu tip şiirlerinin dışında, bilhassa Meşrutiyet'ten



Celâl Sahir
Erozan

sonra çoğu Mehmed Emin'in (Yurdakul) şiirlerini taklit seviyesinde bazı millî temalarını işlemişse de bunlar sadece birkaç şiirine inhisar eder. Bununla beraber çağdaşları aşk şiirlerini fazla değerli bulmamışlar, yeni lisan konusunda, Türkçülük akımına katılmasında ve hece vezniyle hissî şiirler yazmasında Türk edebiyatı için önemli bir rol oynadığına kani olmuşlardır.

Eserleri. *Kardeş Sesi* (şiir, İstanbul 1324/1908); *Beyaz Gölgele* (şiirler, İstanbul 1325); *Buhran* (şiirler-mensûreler, İstanbul 1325); *Siyah Kitap* (şiirler-mensûreler, İstanbul 1328); *Simon* (Eugène Brieux'den trc. tiyatro, İstanbul 1329); *Kırâat-i Edebiyye* (F. Köprülü ile, I-III, İstanbul 1328-1330); *Müntehab Çocuk Şiirleri* (Mehmed Âsım [Us] ile, I-III, İstanbul 1334-1335); *İstanbul İçin Mebus Namzedlerim* (hiciv şiirleri, İstanbul 1335, Hakkı Nâşir adıyla); *Resimli Ay İmlâ Lugatı* (İstanbul 1928). Ayrıca 1920-1921 yıllarında, eski Fecr-i Âtî şairleriyle diğerlerinin şiir ve yazılarını ihtiva eden antoloji mahiyetinde *Birinci Kitap*, *İkinci Kitap*... adlarını taşıyan sekiz kitap yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 221-222; Ergun, *Türk Şairleri*, II, 930-939; Kenan Ak-yüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi (1860-1923)*, Ankara 1953 — (4. bs.), İstanbul 1986, s. 432-460; Samed Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İstanbul 1969, s. 59-62; Avni Başman, "Celâl Sâhir", *İA*, III, 47-48; Mustafa Nihat Özön, "Celâl Sâhir Erozan", *AA*, II, 588.



M. ORHAN OKAY

CELÂLÂBÂD

(جلال آباد)

Afganistan'da
Nengrehar eyaletinin
merkezi olan şehir.

Kâbil'in yaklaşık 117 km. doğusunda ve Pakistan sınırına yakın bir yerde bulunan şehir, 1570'te Bâbürlü Hükûmdarı Celâleddin Ekber Şah tarafından kurulmuş ve onun adına nisbetle Celâlâbâd ismini almıştır.

Kurulduğu mevki bakımından en büyük özelliği, Hayber Geçidi'ne varmadan önce önemli bir konaklama ve toplanma merkezi oluşudur. Hayber Geçidi'ne varabilmek veya oradan geçebilmek için mutlaka elde bulundurulması gereken stratejik önemi büyük bir merkezdir. Nitekim İran Şahı Nâdir Şah (1736-1747)

Hindistan üzerine yaptığı seferler sırasında öncelikle bu şehri ele geçirmiş, ardından da Hayber Geçidi'ne doğru ilerlemiştir. Daha sonra stratejik mevkii sebebiyle İngilizler buraya büyük önem vermişlerdir. İngilizler hâkimiyetlerini Afganistan'a yaymak, aynı zamanda kuzeyden gelecek tehlikelere karşı Hindistan sömürgesini koruyabilmek için Celâlâbâd'ı daima ellerinde tutmak istemişlerdir. 1839-1842 ve 1878-1880'de Afganistan'ı işgalleri sırasında bu şehri askerî bir üs olarak kullanmışlardır. Afgan hanlarının kışlağı olan Celâlâbâd, geçmişte olduğu gibi bugün de Afganistan'da stratejik önemi büyük olan bir şehirdir. Nitekim Ruslar'ın çekilmesinden sonra Afgan mücahitleri ilk iş olarak bu şehri almayı planlamışlardır. Bunun diğer bir sebebi de şehrin Kâbil'e ulaşan veya burayı kontrol eden bir mevkide bulunmasıdır.

Celâlâbâd sadece askerî bakımdan değil aynı zamanda ticarî yönden de önemli bir transit merkezidir ve Orta Asya Türk ülkeleriyle Hindistan arasındaki ticaretin transit yolu üzerinde bulunmak-tadır. Burası ayrıca tarihî İpek yolu ticareti için de önemli bir mevkiiye sahipti. Celâlâbâd bu canlı ticarî hayat dolayısıyla iktisadî bakımdan zengin bir şehir olmuştur. Celâlâbâd'ın ticarî geliri bu şehirde yaşayan insanların sosyal hayatları üzerinde de olumlu bir tesir yapmıştır. Böylece birçok mektep, medrese, cami ve mescidiyle bir İslâm şehri olarak temayüz etmiştir. Celâlâbâd bugün de bu vasıflarını önemli ölçüde korumaktadır. Nüfusu 57.824 (1982 tah.) olup halkın çoğunluğunu Peştular oluşturur. 1919'da Celâlâbâd yakınlarda öldürülen Afganistan Hükûmdarı Habîbullah Han ile oğlu ve halefi Emânullah Han'ın mezarları da buradadır.

BİBLİYOGRAFYA:

Bayur, *Hindistan Tarihi*, III, 8, 267-270, 451, 530-533; A. Fletcher, *Afghanistan, Highway of Conquest*, New York 1966, s. 115, 132, 183; V. Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford 1969; Mac Munn, *Afghanistan From Darius to Amanullah*, Quetta 1979, s. 15, 16, 132, 143, 147, 152, 174, 268; Muhammed Abdülkâdir Ahmed, *el-Müslimûn ft Afgânistan*, Peşâver 1404/1984, s. 23; Mehmet Saray, *Afganistan ve Türkler*, İstanbul 1987, s. 90-93; *The Far East and Australasia*, London 1987, s. 162; J. S. Cotton, "Celâlâbâd", *İA*, III, 49; M. Longworth Dames — Abdüvehhâb Tarzî, "Efganistan", a.e., IV, 135, 165, 170-171; C. E. Bosworth, "Djalâlâbâd", *El² Suppl.* (İng.), s. 237-238.



MEHMET SARAY

CELÂLEDDİN AĞA, Mehmed

(ö. 1863)

Osmanlı Devleti'nin
son yeniçeri ağası.

Yeniçeri Ocağı'ndan yetişti. Saksoncu-başı, zağarcıbaşı, 1825'te kul kethüdâsı ve aynı yıl içinde yeniçeri ağası oldu. Yeniçeri Ocağı'nın iyice bozulduğu ve mutlaka ortadan kaldırılması gerektiği hususunda devrin padişahı II. Mahmud'la aynı fikirdeydi. Ocağın ilgası hazırlıkları gizlice onun zamanında da devam etti. Özellikle ocaktan yana olan zâbitler yavaş yavaş görevlerinden uzaklaştırıldı.

Celâleddin Ağa, Nizâm-ı Cedîd tarzında teşkili kararlaştırılan, fakat neferleri Yeniçeri Ocağı bölüklerinden seçilen Eş-kinci Ocağı'nın kurulmasıyla bizzat ilgilendi. 15 Haziran 1826 tarihinde başlayan son yeniçeri ayaklanması sırasında öldürüleceği korkusuyla Süleymaniye Camii civarında bir evde saklanmak zorunda kaldı. Gerçekten de bazı zorbalara ağayı öldürmek için gece yarısı bu eve baskın yapmışlarsa da o sırada kendisinin abdesthanede bulunması hayatını kurtardı (Cevdet, XII, 154). Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinden sonra kendisine teklif edilen vezirlik ve seraskerlik görevini zamanın kritik olmasından dolayı kabul etmedi. Büyük mirâhurluk pâyesiyle dergâh-ı âlî kapıcıbaşılığı, daha sonra başbâki kulluğu ve Gemlik kereste nâzirliği görevlerinde bulundu. 1834'te emekliye ayrıldı; uzun bir emeklilik hayatından sonra İstanbul'da öldü.

BİBLİYOGRAFYA:

Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul 1293, s. 13-15, 64-65, 71-72, 92, 109, 116; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-vukûât*, İstanbul 1327, IV, 76; Cevdet, *Tarih*, XII, 147-148, 154, 169, 170; *Siçill-i Osmânî*, II, 81; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 524, 530-531, 535, 545.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

CELÂLEDDİN ÂRİF

(1875-1930)

Türk siyaset adamı ve hukukçu.

19 Ocak 1875'te Erzurum'da doğdu. Hukukçu ve yazar Mehmed Ârif'in oğludur. Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nden sonra İstanbul'daki Mekteb-i Sultânî'de (Galatasaray Lisesi) okudu. 1895'te liseyi bitirince Paris'e gitti ve burada hukuk tahsili yaptı. 1901'de Mısır'a giderek Ka-

hire'de avukatlığa başladı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Ağustos 1908'de İstanbul'a döndü. İttihat ve Terakki Partisi'ne karşı 13 Eylül 1908'de kurulan ilk muhalefet partisi Ahrar Fırkası'nın kurucuları arasında yer aldı. Hukuk Mektebi ile Mülkiye Mektebi'nin hukûk-ı esâsiyye muallimliğine tayin edildi (1909). Burada verdiği dersleri *Hukûk-ı Esâsiyye* adıyla yayımladı (I-III, İstanbul 1325 r.). Aynı zamanda avukatlık da yapan Celâleddin Ârif 1914'te İstanbul Baro başkanlığına seçildi ve bu görevini 1920'ye kadar sürdürdü. Mondros Mütarekesi'nden sonra Dîvân-ı Harb'e verilen İttihat ve Terakki Partisi mensuplarının muhakemesinde savunma avukatı olarak bulundu. İzmir'in Yunanlılar'ca işgalinden sonra 26 Mayıs 1919'da sarayda Sultan Vahdeddin başkanlığında toplanan Saltanat Şûrası'na katıldı ve burada heyecanlı bir konuşma yaptı. Millî Ahrar Fırkası ve Osmanlı Çiftçiler Derneği'nin adayı olarak katıldığı seçimlerde İstanbul mebusu seçildi (18 Aralık 1919). 12 Ocak 1920'de çalışmalarına başlayan son Osmanlı Meb'ûsan Meclisi'nde geçici başkanlığı getirildi. 31 Ocak 1920'de başkan olan Reşad Hikmet'in ölümü üzerine meclis başkanlığına seçildi (4 Mart 1920). İstanbul'un işgali ve meclisin dağıtılmasından sonra 2 Nisan 1920'de Ankara'ya gitti.

Mustafa Kemal ile görüş ayrılığı içinde olmasına rağmen Millî Mücadele'yi destekledi. 23 Nisan 1920'de açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Erzurum milletvekili olarak katıldı ve meclis ikinci başkanlığına getirildi. İki gün sonra kurulan Muvakkat İcra Encümeni'ne, 3 Mayıs 1920'de de Adliye vekilliğine getirildi. Millî Mücadele'ye katıldığı için İstanbul'da kurulan Dîvân-ı Harb tarafından gıyabında ölüme mahkûm edildi.



Celâleddin
Ârif

Sağlık durumu ve seçim bölgesini teftiş etmek gibi bahaneler ileri sürerek meclisten aldığı iki aylık izinle 15 Ağustos 1920'de Erzurum milletvekili Hüseyin Avni (Ulaş) ile birlikte Erzurum'a gitti ve burada Kâzım Karabekir tarafından törenle karşılandı (6 Eylül 1920).

Erzurum'dan Ankara'ya gönderdiği telgraflarla buradaki yolsuzluk iddialarının tahkikini ve bir kısım memurların değiştirilmesini istedi. Fakat bu istekleri Mustafa Kemal tarafından inandırıcı bulunmadı. Bu arada Kâzım Karabekir, Celâleddin Ârif'in şark vilâyetleri umumî valiliğine veya müfettişliğine tayini için Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne teklifte bulundu. Mustafa Kemal'in karşı çıkmasına rağmen geçici olarak Erzurum valî vekilliğine getirildi. Fakat bazı faaliyetlerinden dolayı Kâzım Karabekir Celâleddin Ârif Bey için yaptığı tekliften vazgeçti. Bunun üzerine Ankara'ya geri çağrılan Celâleddin Ârif seçim bölgesinin teftişini tamamlamadan gelemeyeceği cevabını verdi. Ancak daha sonra Ankara'ya dönmesi sağlandı.

24 Ocak 1921'de Adliye vekilliğinden ve meclis ikinci başkanlığından istifa etti. 1911'de % 10 hisse alarak Ereğli kömür madenlerini işleten İtalyan şirketinin imtiyazını uzattığı iddiası üzerine itibarı sarsıldı. Mustafa Kemal tarafından tedavi bahanesiyle Avrupa'ya gönderildi (14 Mayıs 1921). Asıl amaç ise İtalya ve Fransa ile ilişkileri yumuşatması idi. Aralık 1921'de de Cami Bey'in (Baykut) yerine Roma temsilciliğine tayin edildi. 12 Temmuz 1922'de gıyabında ikinci defa Adliye vekilliğine tayin edildiyse de bu görevi kabul etmedi. Haziran 1923'te Roma temsilciliği görevinden ayrıldı ve Paris'e yerleşti. 18 Ocak 1930'da burada vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, İstanbul 1934, I, 246, 247, 286, 288, 302-305; II, 29-40, 120-121; III, 304-305; Talat Paşa, *Talat Paşa'nın Hatıratı*, İstanbul 1946, s. 121-130; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, İstanbul 1958, s. 419; Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam*, İstanbul 1964, II, 234, 237, 238, 277-279, 305, 393; M. Tayyib Gökbilgin, *Millî Mücadele Başlarken*, Ankara 1965, I, 102-103; II, 166, 268, 295, 325, 368, 369, 381, 382; Celal Bayar, *Ben de Yazdım*, İstanbul 1968, VI, 1878; Kazım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul 1969, s. 543, 562, 822, 823, 829-831, 834-836, 879, 880; H. Adnan Önelçin, *Nutuk'un İçinden*, İstanbul 1981, s. 34-35; *İstanbul Barosu Mecmuası*, X, İstanbul 1930, s. 26-73; XII (1930), s. 29-35.



UFUK GÜLSOY

CELÂLEDDİN BAYKARA

(bk. AHMED CELÂLEDDİN DEDE).

CELÂLEDDİN ed-DEVVÂNİ

(bk. DEVVÂNİ).

CELÂLEDDİN ERGUN

(ö. 775/1373)

Mevlevîliğin yayılmasını sağlayan ilk Mevlevî şeyhlerinden.

Kütahya'da doğdu. Ölümünden yaklaşık üç buçuk asır sonra kaleme alınan ve hayatı hakkında tek kaynak olan Kütahya Mevlevihânesi şeyhlerinden Sâkib Dede'nin (ö. 1148/1735) *Sefîne-i Mevleviyye*'sindeki bilgilere göre Burhâneddin İlyas Paşa'nın oğlu, Germiyanoglu Süleyman Paşa'nın torunudur. Süleyman Paşa Sultan Veled'in kızıyla evlendiğinden Celâleddin Ergun'a da Çelebi unvanı verilmiştir. Ulu Ârif Çelebi (ö. 719/1320), Emîr Âlim Çelebi (ö. 739/1338) ve Emîr Vâcid Çelebi'den (ö. 742/1342) feyiz aldı. Sâkib Dede, Mevlevîliğin ilk dönemlerinde tarikatın yayılmasında büyük hizmetleri olan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin babası Abâpûş-i Velî'den de (ö. 890/1485) istifade ettiğini söylerse de bu tarih bakımından mümkün değildir. Bir ara Bursa'ya giderek Geyikli Baba'nın sohbetlerine katıldı. Sâkib Dede, Ahî Evran'ın Celâleddin Ergun'un müridi olduğunu, Ahî Mustafa ve Ahî Erbasan adlı iki fütüvvet şeyhinin de kendisine intisap ettiğini söyler.

Konya'da Şems makamında yedi terklı Semsî tac giyerek hilâfet alan Ergun Çelebi, bir süre sonra Kütahya'da İmâdüddin Hezâr tarafından yaptırılan melevîhânenin ilk postnişini oldu. Uzun müddet şeyhlik yaptıktan sonra burada öldü ve dergâhın hazîresine defnedildi. Vefatından önce makamını oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi'ye bıraktı. Onun yerine de İlyas Paşa'nın torunu Zeyneddin Çelebi şeyh oldu. Erguniyye Dergâhı diye anılan Kütahya Mevlevihânesi, Konya ve Karahisar (Afyon) melevîhânelerinden sonra Mevlevîliğin üçüncü önemli merkezi haline gelmiştir.

Sâkib Dede Celâleddin Çelebi'yle ilgili birçok olay ve menkıbe anlatır. A. Gölpinarlı, *Sefîne-i Mevleviyye*'de onunla ilgili olarak yer alan bazı bilgilerin (s. 59-96) tarihî gerçeklere uymadığını söyle-

yerek bunların ihtiyatla kullanılması gerektiğine işaret eder. Mevlevîlik tarihinde önemli bir yeri olan Celâleddin Ergun hakkında, tarikatın ana biyografik eseri Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifin*'inde herhangi bir bilginin bulunmaması dikkat çekici bir husustur.

Eserleri. 1. *Gencnâme*. "İnsân-ı kâmil" kavramını anlatan Türkçe kırk beyitlik bu mesneviyi Sâkıb Dede eserine iktibas etmiştir (*Sefîne*, s. 67-68, ondan naklen Ergun, s. 1310). Mesnevinin bir beytinde geçen "Fâiz" mahlasından hareketle *Gencnâme*'nin Celâleddin Ergun'a ait olmadığı öne sürülmüştür (Gölpınarlı, s. 123). 2. *İşâretü'l-beşâre*. Mevlevî âyininin özelliklerinin anlatıldığı eser on sekiz "nükte"ye ayrılmıştır. Sâkıb Dede'nin kendi üslûbuna dönüştürerek eserine aldığı (s. 77-83) bu risâlenin de Mevlevî âyininin son şeklini aldıktan sonra kaleme alındığı için başka bir müellife ait olduğu ileri sürülmüştür (Gölpınarlı, s. 123).

Celâleddin Ergun'un Arapça ve Farsça bazı tasavvufî-ahlâkî sözlerini aktararak tercüme ve şerheden Sâkıb Dede (*Sefîne*, s. 68-75), onun ayrıca *Çihil Kelime-i Tayyibe* adlı mensur bir eseri olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâkıb Dede, *Sefîne*, s. 59-96; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 67, 148, 225, 226-227; Ergun, *Türk Şairleri*, III, 1310-1311; *Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan*, İstanbul 1981, s. 223-224, 347-354; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 122-124; "Ergun Celâleddin Çelebi", *Musavver Dâiretü'l-maârif*, s. 989-990; "Celâleddin Ergun", *TDEA*, II, 27.



NURİ ÖZCAN

CELÂLEDDİN HALACI

(bk. FİRÜZ ŞAH HALACI).

CELÂLEDDİN HÂRİZMŞAH

(جلال الدين خوارزمشاه)

(ö. 629/1231)

Hârizmşahlr

Devleti'nin son hükümdarı
(1220-1231).

Asıl adı Mengübürti olup doğum tarihi bilinmemektedir. Celâleddin, devrin geleneğine uyularak ona verilen lakaptır. Babası Hârizmşah Alâeddin Muhammed, annesi Hintli bir câriye olan Ayçiçek Hatun'dur. Celâleddin devrin değerli hocalarından ders almıştır.

Hârizmşah Alâeddin Muhammed 1215'te Gür ve Gazne bölgesini hâkimiyeti altına aldığı zaman oğlu Celâleddin'i, Gazne merkez olmak üzere Gür, Herat, Garcistan ve Sicistan ülkelerine melik olarak tayin etmiş, vezirliğine de Şehâbeddin Alp el-Herevî'yi getirmişti. Fakat çok sevdiği ve değer verdiği oğlunu merkezde kendi yanında bırakmayı ve onun yerine adı geçen eyaletlere Kerber Melik'i göndermeyi uygun bulmuştu. Kerber Melik başarılı bir idareci olarak Moğol istilasından sonra Celâleddin'in Hindistan'dan dönüşüne kadar bu bölgeyi elinde tutmuştur.

Celâleddin'in, babası tarafından çok takdir edilmesine ve merkezde alıkonulmasına rağmen babasına halef olma hususundaki şansı büyük annesi Terken Hatun tarafından azaltılıyordu. Terken Hatun, imparatorluk ordusunda kendi

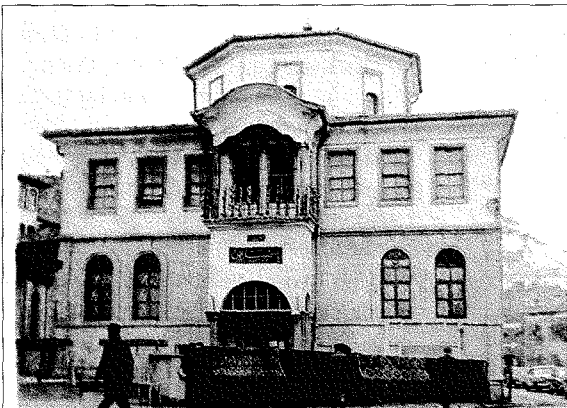
soyundan olan Kanklı-Kıpçak asıllı savaşçı Türk unsurlarına yer vererek düşüncelerini gerçekleştirmeye uygun bir ortam hazırlamıştı. Ordu kumandanlıklarının çoğuna da akrabası olan emirleri tayin etmişti. Bu derece nüfuz ve kudret sahibi olan Terken Hatun'un veliahtlık meselesinde söz sahibi olacağı açıktı. Nitekim Terken Hatun, annesi Kanklı bir kadın olan torunu Uzlagşah'ı veliaht tayin ettirmiş ve ona Hârizm, Horasan ve Mâzenderan gibi en mühim eyaletler vermişti.

Ancak Moğollar 1220'de Hârizm'i istila etmişler ve Hârizmşah Alâeddin'i de Hazar denizinde Âbiskûn adalarından birine sığınmaya mecbur bırakmışlardı. Bu olaylar sırasında Terken Hatun Moğollar'a esir düşmüş ve böylece Celâleddin'in saltanat yolu üzerindeki engel de kendiliğinden ortadan kalkmıştı. Sultan Alâeddin Muhammed ölümünden birkaç gün önce, yanında bulunan oğulları Celâleddin, Akşah ve veliaht Uzlagşah'ı toplayarak Celâleddin'i veliaht tayin ettiğini açıkladı ve kısa süre sonra da öldü (*Şevval* 617/ *Aralık* 1220).

Celâleddin kardeşleriyle beraber Âbiskûn'dan başşehre dönünce halka Sultan Alâeddin'in veliahtlığı onu tayin ettiği bildirildi. Ancak Kutluğ Han Tuşi Pehlivan'ın mensup olduğu Bayagut Kabilesi'nden 7000 asker Uzlagşah'a bağlıydı. İki şehzade Celâleddin'e karşı olan emirlerle anlaşarak onu öldürmek için bir komplo hazırladılar. Bu komployu haber alan sadık emirlerinden İnanç Han durumunu ona bildirdi ve şehirden uzaklaşmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Celâleddin, Timur Melik kumandasındaki 300 süvariyle Horasan'ın dağlık taraflarına ve daha sonra da Nesâ'ya çekildi. Şehzadeler ve taraftarları ise üç gün Hârizm'de kaldıktan sonra onun arkasından Horasan'a gittiler. Moğol baskısı yüzünden Hârizm'i terkeden Akşah ve Uzlagşah Nîşâbur civarında kendilerini takip eden Moğollar'la çarpışmak zorunda kaldılar. Önce mağlûp olan Moğollar daha sonra yetişen yardımcı kuvvetler sayesinde galip gelerek şehzadeleri öldürdüler.

Moğollar 1220 yılı sonlarında Hârizm bölgesine geldiler ve Hârizmşahlr'ın başşehri Gürgenç'i bir süre kuşattıktan sonra ele geçirdiler. Bu sırada Nîşâbur'a gelen Celâleddin emirlere ve sınır beylerine haber yollayarak kendisine katılmalarını istedi; fakat Moğollar'ın yaklaşması üzerine Zevzen civarındaki Kahire

Celâleddin Ergun'un seyhlik yaptığı Kütahya Mevlevînânesi ve içinden bir görünüş



Kalesi'ne gitti. Kale hazinesindeki altınların bir kısmını maiyetindekilere dağıttıktan sonra Gazne'ye geldi ve halk tarafından sevinçle karşılandı (Mart 1221). Celâleddin daha sonra Veliyon Kalesi'ni kuşatan Moğol kumandanları Tekeçük ve Molghor'a hücum ederek onları bozguna uğrattı. Cengiz Han mağlûbiyet haberini alınca Şiki Kutugu Noyan kumandasında bir ordu gönderdi. Parvan mevkiinde yapılan savaşta Moğollar mağlûp oldu. Fakat ganimetlerin bölüşülmesi sırasında Celâleddin'in kumandanları arasında anlaşmazlık çıktığını haber alan Cengiz Han kalabalık bir ordu ile onu takibe başladı. Bunun üzerine Celâleddin Sind nehrini geçip Hindistan'a sığınmaya karar verdi. Ancak Cengiz Han nehrin kıyısında ona yetişti ve ordusunu çember içine aldı (26 Kasım 1221). Celâleddin askerlerinin azlığına rağmen Moğol ordusunun merkezine hücum ederek onları dağıttı; savaşı kazanmak üzereyen Cengiz ihtiyattaki 10.000 kişilik kuvvetini harp nizamına soktu ve durumu lehine çevirdi. Celâleddin, Moğollar'ın eline geçmesinden endişe ederek annesi-

ni ve haremni teşkil eden kadınları nehere attırdıktan sonra bazı Hârizmliler'le karşı tarafa geçti. Cengiz Han onu ele geçirmek maksadıyla Çağatay kumandasındaki bir orduyu Hindistan'a gönderdiyse de Moğollar sonuç alamadan geri döndüler.

Celâleddin Hindistan'da önce Rana Şatra kumandasındaki bir piyade kıtasının âni saldırısına uğradı. Rana mücadeleye öldürülünce Hint askerleri geri çekildiler. Celâleddin Rana'nın atı ile teçhizatını ve silâhlarını ele geçirdi. Bunun ardından Debdaba Usakun hâkimi Kabaca'nın kızı ile siyasi bir evlilik yaptı. Daha sonra Delhi Hükümdarı Şemseddin İltutmış'a bir elçi göndererek kendisine uygun bir arazi istedi. Şemseddin, Celâleddin'in şöhet ve nüfuzundan çekinerek o civarda iklimi uygun bir yer temin edemeyeceğini söyledi. Bunun üzerine Kokar bölgesine yönelen Celâleddin, Kokar havalisi hâkimi Rai Kokar Sangin'e bir elçi gönderip ondan kızını istedi. Rai bu isteği kabul etti; bu arada oğlunu da büyük bir ordu ile Celâleddin'e yolladı. Celâleddin Rai'nin oğluna Kutluğ Han lakabını verdi. Ancak bir müddet sonra Şemseddin, Kabaca ve onların müttefiki olan Hint hâkimleri Hârizmliler'e karşı harekete geçtiler. Durumun tehlikeli bir safhaya girdiğini gören Celâleddin süratle Cihan Pehlivan'ı nâib tayin ederek Hindistan'dan ayrıldı (1224 yılı başları). Hâkimiyet sahası kesin olarak tesbit edilemeyen Cihan Pehlivan birkaç yıl daha Hindistan'da kaldı. Ancak sonunda Şemseddin İltutmış'ın saldırılarına karşı koyamayarak o da bu ülkeyi terketmek zorunda kaldı (628/1230-31) ve 700 süvari ile Irâk-ı Acem'e geldi.

Celâleddin Kirman'a gelince buranın hâkimi Barak Hâcib itaat arzetti. Bu sırada Celâleddin'in kardeşi Gıyâseddin Pırşah Azerbaycan, Arrân ve Irâk-ı Acem'de, Salgurlular'dan Sa'd b. Zengî de Fars'ta hüküm sürüyordu. Celâleddin Sa'd b. Zengî ile siyasi münasebetlere girişti ve onun kızı ile evlendi. Kardeşi Gıyâseddin Pırşah'ı bertaraf etmek için süratle harekete geçti ve Akuta mevkiinde onu mağlûp etti. Gıyâseddin huzura gelerek ağabeyine itaat arzetti. Celâleddin yapılan bir törenle Hârizmşahlar'ın yeni sultanı olarak tahta oturdu.

Bütün İran'ı itaat altına alan Celâleddin, Azerbaycan'ı devletine katmak ga-

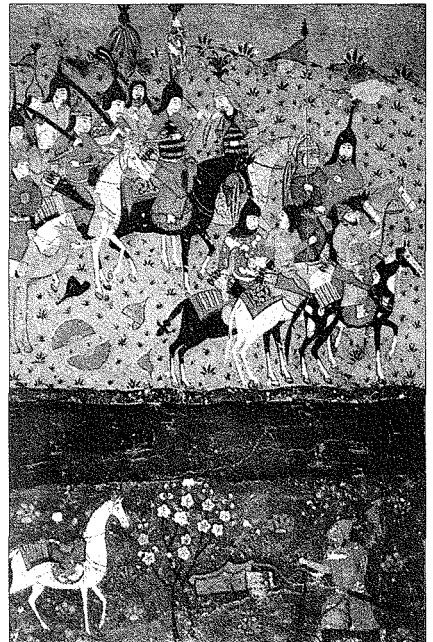
yesiyle harekete geçti ve Merâğa'yı teslim aldı. Sonra Tebriz üzerine yürüdü ve 1225 Temmuzunda şehri zaptetti. Böylece Azerbaycan'ı ilhak eden sultan Gürcistan seferine çıktı. Celâleddin Gürcistan'da iken Tebriz reisi Nizâmeddin ve kardeşi Şemseddin Tuğrâi isyan ettiler. Bunu haber alan sultan derhal Tebriz'e döndü ve Nizâmeddin'i öldürttü. Bundan sonra Horasan veziri Orhan'ı ordu ile Gence'ye yolladı. Orhan Gence ile beraber Beylekân, Berdea, Şemkûr ve Sîz'i zaptetti. Arrân nâibi Cemâleddin Kumî'nin itaat arzemesiyle Arrân da ele geçirilmiş oldu.

Celâleddin Azerbaycan ve Arrân'ı topraklarına katıp Tebriz'i başşehir yaptıktan sonra Gürcistan Krallığı'na karşı harekete geçti. Önce diplomatik yollara başvurdu; Gürcüler'e elçi göndererek müzakerelere girişti. Fakat Gürcüler Celâleddin'in tekliflerini reddettiler ve Kerbi'de yapılan savaşta büyük yenilgiye uğradılar (Ağustos 1225). Celâleddin 1226 yılı başında tekrar Gürcistan'a yöneldi; Tiflis'i kuşattı ve aldı (Nisan 1227). Daha sonra Kirman'a gitti ve dönüştü Ani'yi kuşattı (Ağustos 1227). Ordunun bir kısmı da Kars'ı kuşattı, fakat sonuç alamadı. Celâleddin 626 yılı sonunda (1229) Lori şehrini zaptetti. Çok geçmeden de

Celâleddin Hârizmşah'ı tasvir eden bir minyatür
(Derviş Mehmed, *Sûbhatü'l-ahbâr*, Österreichischen
Nationalbibliothek, Cod. AF, nr. 50, vr. 10*)



Celâleddin Hârizmşah'ın Cengiz Han'dan kaçışını tasvir eden bir minyatür (Oriental Miniatures, Tashkent 1980, s. 23)



Gürcüler'in Ermeni, Alan, Sabir, Laz ve Kıpçaklar'dan oluşan 40.000 kişilik bir ordu meydana getirdiklerini haber aldı. İki ordu Betak gölü civarında karşılaştığında Kıpçaklar ordudan ayrıldı ve yapılan muharebede Celâleddin Gürcüler'le müttefiklerini ağır hezimete uğrattı.

Celâleddin 1224'te Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın hâkimiyetinde bulunan Hûzistan'a gitti ve kış orada geçirdi. Halifelik arazisine karşı genel bir saldırıya geçmeye kararlı görünen Celâleddin bir öncü birliği yolladı. Bu birlik halifeye bağlı kuvvetleri bozguna uğrattı ve Ziyâ-ülmülk'ü halifeye elçi olarak gönderdi. Elçi halifeden Hârizmşahlar'a yardımcı olmasını istediysede Celâleddin'in niyetlerini bilen halife bunu reddetti. Bundan sonra harekete geçen Celâleddin önce Tuster şehrini kuşattı. Sonra Basra'ya indi, şehir kuşatıldı fakat alınamadı. Celâleddin Bağdat yakınlarındaki Dakūkâ'yı ele geçirdikten sonra Bevâzic şehrine geldi ve burayı da teslim aldı. Bu sırada Halife Nâsır-Lidînillâh Celâleddin'i Irak'tan atmak için Kuş Timur kumandasında 20.000 kişiden oluşan bir ordu hazırladı. Yapılan savaşta Celâleddin Kuş Timur'un ordusunu hezimete uğrattı Bağdat civarına kadar takip etti.

Bu sırada Artukoğulları Selçuklu tâbiyetinden çıkarak Mısır Eyyübî hükümdarına bağlanmışlardı. Meyyâfârikîn (Silvan) hâkimi el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın da Selçuklular'la münasebeti bozulmuştu. Bununla beraber I. Alâeddin Keykubad, Celâleddin Hârizmşah'ın Anadolu Selçuklu Devleti için bir tehlike olduğunu görüyor ve Eyyübîler'le dostça ilişkiler kurmaya çalışıyordu.

1225 Temmuzunda Azerbaycan'ın önemli şehirlerinden Merâgâ'yı zapteden Celâleddin ile I. Alâeddin Keykubad Moğol tehlikesine karşı dostane münasebetler tesis etmek için gayret sarfettiler ve birbirlerine mektup gönderdiler (Turan, s. 82-101; mektupların metni için bk. ek, s. 93-105).

Celâleddin, 1226'daki Gürcistan seferinden sonra ganimetleri Ahlat civarında Hâcib Ali tarafından elinden alınınca Ahlat'ı kuşattı, fakat başarılı olamayarak Tuğtab'a döndü. Tuğtab'da iken I. Alâeddin Keykubad ile münasebetleri gerginleşti. Alâeddin Keykubad Celâleddin'in Moğollar'a karşı koyamayacağını anlayınca çekingen bir politika takip etmeye başladı. Bunun üzerine Celâleddin

Anadolu Selçuklu Devleti'ni ortadan kaldırıp Anadolu'yu ele geçirmek maksadıyla önce Ahlat'ı zaptetti (Nisan 1230). Alâeddin ise Celâleddin'in Tiflis'in fethinden vazgeçmesini ve Moğollar'la anlaşmasını tavsiye eden bir mektup gönderdi, aksi takdirde ona karşı cephe alacağını bildirdi. Celâleddin bu tavsiyeleri dinlemediği gibi Alâeddin'in elçisini de alıkoymuştu.

Diğer taraftan Alâeddin Keykubad Eyyübîler'le anlaşarak Celâleddin'i Doğu Anadolu'dan çıkarmaya karar verdi. Alâeddin ve el-Melikü'l-Eşref'in hazırlık yaptığını öğrenen Celâleddin Erzurum'dan Sivas'a doğru yola çıktı. İki ordu Yassı Çimen mevkiinde karşılaştı (Ağustos 1230). Şiddetli mücadele sürerken Celâleddin düşman ordusunun sayıca üstünlüğünden dolayı savaş alanını terketti. Neticede Hârizmliler büyük kayıplar verdiler, Celâleddin'in değerli eşyası ile hazinesi de Selçuklular'ın eline geçti.

Celâleddin Moğollar'ın kendisini takibe çıktıklarını duyunca Gence'ye gitti, ancak orada kalmayı uygun bulmayarak el-Cezîre'ye inmeye karar verdi. Aras-Eleşkirt-Malazgirt-Hani yolunu takip ederek Âmid önüne geldi (1231). Moğollar ise Bargiri-Ahlat yolundan inerek bir gece sabaha karşı Dicle Köprüsü kenarında Celâleddin'e baskın yaptılar. Celâleddin'in bütün maiyeti öldürüldü veya dağıldı, kendisi de Meyyâfârikîn tarafına kaçtı.

Nesevî'ye göre Moğol süvarileri tarafından takip edilen Celâleddin tırmandığı sarp dağda eşkiya ile karşılaştı ve öldürüldü. Atâ Melik Cüveynî'ye göre ise Celâleddin Âmid dağlarına vardığı zaman geceyi geçirmek için çadır kurdu. Eşkiyadan bir grup elbiselerini çalmak için, "ne yaptıklarını ve ne çeşit bir av yakalamakta olduklarını bilmeden" onu göğsünden bıçaklayarak öldürdüler. Gürcü kaynakları da hadiseyi Cüveynî'nin beyanına uygun olarak kaydederek. Ancak halk Celâleddin'in ölümüne inanmadı. Onun hakkında birçok efsane yayıldı. Bu ise ölümünden yıllarca sonra bile Moğollar'ın endişe duymalarına sebep oldu. Celâleddin'in maiyetindeki emirlerden bazıları Anadolu Selçuklu Devleti'nin hizmetine girmiş, geri kalanlar da Suriye ve el-Cezîre'ye dağılmışlardır.

Türk devletlerinin devamlılık ve bütünlük arzettiğine inanan Celâleddin Hârizmşah kendisini Büyük Selçuklular'ın mi-

rasçısı kabul ediyordu. O Türk-İslâm tarihinin en cesur ve bahadır hükümdarlarından biridir. Gürcüler'e ve Moğollar'a karşı mücadelesiyle büyük bir şöhre kavuşmuş ve İslâmiyet'i savunan bir kahraman olarak tanınmıştır. Nâmık Kemal de *Celâleddin Hârizmşah* adlı piyesinde onu bu özelliğiyle tanıtır.

BİBLİYOGRAFYA :

Nesevî, *Şîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî* (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, tür.yer.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Bulak 1356, XII, 177-180, 186-188, 190, 191, 194, 332; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, I, 284, 296, 309, 312-313, 315-317; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-â-lâ'iyye*, s. 368-371, 374-384; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, tür.yer.; İbn Vâsıl, *Müfericü'l-kürûb fî ahbârî mülûkî Benî Eyyûb*, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 119, vr. 90^b, 91^a, 116^a; Ef-lâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, I, 23; a.mlf., *Ariflerin Menkıbeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1984, I, 19; Mîrhând Muhammed, *Sultans du Kharezme*, Paris 1840, s. 101; M. Brosset, *Histoire de la Georgie*, Petersburg 1849, s. 510, 513; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London 1927, s. 372; a.mlf., "Çağatay", *İA*, III, 266; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1956, s. 38 vd., 156 vd., 196-198, 214-239; Osman Turan, *Türkiye Selçukluların Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, s. 82-101, ek s. 93-105; a.mlf., "Keykubâd I", *İA*, VI, 653-655; Khorandezî Zeydârî Nasavî, *Naftatu'l-Masolûr*, Tahran 1965, s. 159; Ghulam Rabbani Aziz, *A Short History of the Khwarazmshahs*, Karachi 1978, s. 119 vd.; Nazif Hamevî, "Der Bericht des İbn Nazif al-Hamavî Über die Schlacht von Jasyçimen", *WZKM*, LVI (1960), s. 55, 56, 58, 62; Mükrimin Halil Yınarc, "Celâleddin Harzemşah", *İA*, III, 49-53; Mirza Bala, "Gürcistan", a.e., IV, 840-841; M. Fuad Köprülü, "Harizmşahlar", a.e., V/1, s. 275; J. A. Boyle, "Djâlâl al-Dîn Khwârazm - Shâh", *El²* (İng.), II, 392-393.



AYDIN TANERİ

CELÂLEDDİN HÜMÂİ

(bk. HÜMÂİ, Celâleddin).

CELÂLEDDİN HÜSEYİN el-BUHÂRÎ

(جلال الدين حسين البخاري)

Ebü Abdillâh Celâlüddîn Hüseyn b. Ahmed el-Buhârî (ö. 785/1384)

Celâliyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Hindistanlı mutasavvıf.

707'de (1308) Hindistan'ın Bahâvel-pûr bölgesine bağlı Uç'ta doğdu. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin halifelerinden Bahâeddin Zekerîyyâ'nın müridi olan de-

desi Celâleddin Ahmer Hüseyin b. Ahmed (ö. 691 / 1292), Sühreverdîye tarikatının Buhârîye kolunun kurucusudur. Uç'ta Kadı Burhâneddin el-Uçç'den, Mül-tân'da Rükneddin Ebü'l-Feth el-Mül-tânî ve Mecdüddin el-Mültânî'den ilim tahsil eden Celâleddin tarikat hırcasını babasından giydi. Sühreverdîye ve Çiş-tiyye tarikatlarından hilâfet aldı. Kaynaklarda bir bayram günü Şeyh Bahâeddin ve Şeyh Sadreddin adlı iki şeyhin türbelerini ziyaret ettiği sırada, "Allah âlemdeki her şeyi senin hizmetine vermiş; senin bayramın işte budur" şeklinde bir ses işittiği, bu olaydan sonra "âlemde var olan her şeyin kendisine hizmet ettiği kişi" anlamına gelen Maḥdûm-i Cihâniyân unvanını aldığı belirtilir. Delhi'ye giderek "Çerâğ-ı Dihlî" (Delhi'nin kandili) lakabıyla tanınan meşhur Şeyh Nâsîrüddîn-i Çişti ile görüşen Celâleddin Hüseyin daha sonra bilgisini arttırmak amacıyla Hicaz'a gitti. Mir'âtü'l-cinân müellifi Şeyh Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî ile birlikte çeşitli muhaddislerden Kü-tüb-i Sitte'yi, Medine'de iki yıl yanında kaldığı Afîfuddin Abdullah el-Matarî'den 'Avârifü'l-ma'ârif'i okudu. Hicaz'dan sonra Kâzerûn, Mısır, Suriye, Filistin, Irak, Belh, Buhara ve Horasan'ı dolaştı. Bu sebeple kendisine "dünyayı dolaşan seyyah" anlamına gelen Cihângeşt lakabı verildi ve "Maḥdûm-i Cihâniyân u Cihângeşt" unvanıyla anılmaya başlandı. Seyahatlerini ve hâtıralarını *Sefernâme-i Cihâniyân* (Lahor 1909) adlı seyahatnâmesinde menkıbe üslûbuyla anlatan Celâleddin el-Buhârî, Tuğluk hânedanının kurucusu Tuğluk'un oğlu Sultan II. Muhammed Şah tarafından şeyhülislâmlığa getirildiyse de görevine başlamadan hacca gitti. Dönüşünde Firuzşah Tuğluk'un yakın ilgisini gördü; kırk hankahın denetimi kendisine verildi. Ancak o dedesinin Uç'ta bulunan dergâhının inzivaya çekilmeyi tercih etti. Dedesinin kurduğu Sünnî Buhârîye tarikatının âdâb ve erkânından bir ölçüde uzaklaşarak Kalenderîler gibi yaşamaya başladı. Uç'ta 10 Zilhicce 785'te (3 Şubat 1384) vefat etti.

Celâleddin Hüseyin hakkında bazı menâkıbnâmeler kaleme alınmıştır. Bunlardan *Câmi'u'l-ʿulûm*, müridlerinden Alâeddin Alâ b. Saîd tarafından 1380'de Celâleddin Hüseyin'in sağlığında derlenmiş menkıbelerden meydana gelir. Eser *ed-Dürri'l-manẓûm fî tercemeti teleffu-zâti'l-Maḥdûm* (Delhi, ts.) adıyla Urdu-

ca'ya çevrilmiştir. *Menâkıb-ı Maḥdûm-i Cihâniyân* adıyla tanınan *Ḥizâne-i Celâlî*, *Sirâcü'l-hidâye* ve *Ḥizânetü'l-fevâ'idü'l-Celâliyye* adlı eserler de müridleri tarafından derlenmiştir. Abdülhay el-Hasenî bu son eserden bazı alıntılar yapmıştır (*Nüzhetü'l-havâṭir*, II, 26-32).

BİBLİYOGRAFYA :

Dârâ Şükûh, *Sefînetü'l-evliyâ*³, Leknev 1876, s. 116-117; Zebîdî, *ʿİkd*, s. 40-41; Ma'sum Ali Şah, *Ṭarâ'ık*, II, 525; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 354; a.mlf., *Tasavvufun Boyutları*, s. 303; "Celâl Buhârî", *İA*, III, 47; A. S. Bazmee Ansari, "Djalâl al-Dîn Husayn al-Bukhârî", *EI*² (İng.), II, 392.



H. KÂMİL YILMAZ

CELÂLEDDİN KARATAY

(ö. 652 / 1254)

Anadolu Selçukluları'nın
tanınmış devlet adamlarından.

Doğum tarihi bilinmemektedir. İbn Bîbî, Celâleddin'in aslen bir Rum **gulâm***'ı olduğunu söyler. Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî ise onu Alâeddin Keykubad'ın yetiştirmelerinden biri olarak kaydeder. Ancak bu bilgi, Karatay'ın sultanla mevcut münasebetleri dolayısıyla bir yakıştırma olmalıdır. Bu iki kaynağın onun hakkında kullandığı "Rûmî" nisbesi, o dönemde Bizanslı, daha genel anlamıyla Ortodoks mezhebinde bulunan her kavme mensup hıristiyan ve Anadolu'da yaşayan müslüman Türk mânasına gelen bir tabirdir. Bununla beraber Karatay büyük bir ihtimalle müslüman Türk asıllı değildir. Zira o devir vesikalarında mühtedilerin baba adı daima "Abdullah" şeklinde değiştirilmektedir. Karatay'a ait vakfiye ve kitâbelerde adının her yerde Karatay b. Abdullah olarak zikredilmesi, onun müslüman olmayan bir aileden geldiğine dair görüşleri desteklemektedir.

İbn Bîbî'ye göre Karatay, Keykubad'ın tahta çıkışından ölümüne kadar hazar-da ve seferde bu büyük sultanın hizmetinden ayrılmamıştır. Sultanın cülûsu sırasında onun orta yaşın üzerinde ve önemli bir mevkide bulunduğu muhakkaktır. Çünkü Keykubad'ın saltanatını tasdik ve tebrik maksadıyla halife tarafından gönderilen elçi Şehâbeddin es-Sühreverdî'yi dönüşte Konya'dan uğurlayanların başına bizzat sultan tarafından Karatay ile Necmeddin Tûsî tayin edilmişti. İbn Bîbî, onun **taştdâr***'lıktan ön-

ce **devâtdâr*** (emîr-i devât) olarak görev yaptığını kaydeder. Karatay, Keykubad'ın saltanatı süresince taştdârlık görevini muhafaza etmiş görünmektedir.

Karatay'ın sonraki yıllarda görülen nüfuz ve tesirinin yerleşmesinde, Keykubad tarafından ona verilen mevkiin ve onun da sultanın mahremi olarak edindiği tecrübe ve bilgilerin büyük rolü vardır.

Keykubad'ın âni ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev zayıf bir hükümdardı. Onun 1243'te Köseadağ'da İlhanlılar'a yenilmesi üzerine Celâleddin Karatay da bazı devlet adamlarıyla birlikte bir köşeye çekildi. Fakat işlerin kötüye gitmesi üzerine Sâhib Şemseddin Muhammed ve Mûhezzebüddin Ali gibi devlet adamları tekrar iş başına getirildi; Celâleddin Karatay da eski görevi olan taştdârlıkla birlikte hazine-i hâssa emirliğine tayin edildi. Celâleddin Karatay Keyhusrev'in ölümüne kadar bu görevde kaldı. Sultanın ölümünden sonra üç oğlunun ayrı ayrı ve birlikte saltanat sürdürdükleri dönemde ise daha etkin bir rol oynadı.

II. Gıyâseddin Keyhusrev, Gürcü melikesinin kızından olan en küçük oğlu Alâeddin Keykubad'ı veliht tayin etmişti. Fakat ölümünden sonra Vezir Şemseddin Muhammed el-İsfahânî, Celâleddin Karatay, Has Oğuz, Eseddüddin Rûzbe ve Fahreddin Ebü Bekir gibi devrin güçlü devlet adamlarının ortak kararı ile tahta büyük şehzade II. İzzeddin Keykâvus çıkarıldı. Karatay da nâib-i saltanat tayin edildi. İbn Bîbî, Vezir Sâhib Şemseddin'in kesin hâkimiyetinden önceki devrede Karatay'ın fikrini almadan memleket işlerini görmediğini kaydeder.

Güyük Han'ın cülûs merasimine katılmak üzere Moğolistan'a giden II. Gıyâseddin Keyhusrev'in ortanca oğlu IV. Kılıcarşan ve taraftarlarının Sultan Keykâvus ve veziri Şemseddin'in azillerine dair yarlık getirmeleri üzerine Celâleddin Karatay, IV. Kılıcarşan'ın elçisi sıfatıyla gelen Hotanlı Cemâleddin'in de katıldığı mecliste büyük kardeş dururken küçüğün sultan olmasının şeriata ve örf'e uygun olmadığını, üç kardeşin birlikte tahta çıkarılmasının ve Kılıcarşan'la birlikte gelen 2000 Moğol süvarisinin geri gönderilmesinin gerektiğini söyledi. Nihayet onun nüfuz ve gayretleriyle yalnız kardeşler arasındaki ihtilâflar değil bunlara intisap ederek şahsî ihtiraslar peşinde koşan beyler de yatıştırıldı. Ancak

bu sırada Keykâvus ile Kılıcarslan arasında anlaşmazlık çıktı. Aralarındaki silâhlı mücadelede Kılıcarslan mağlûp oldu, fakat kardeşi onu affetti. Celâleddin Karatay, üç kardeşin birlikte saltanat sürmelerini temin ederek devletin parçalanmasını önledi.

Celâleddin Karatay'ın, Keykâvus'un cûlûsundan ortak hâkimiyetin başladığı 647 (1249) yılına kadar yürüttüğü saltanat nâibliğini bırakarak atabeglik (atabeg-i Rûm) mevkiine geçtiği kaydedilmektedir. Ölümüne kadar kaldığı bu makamda kardeşler arasında geçimsizliğe meydan vermedi, devlet adamlarının onları menfaat ve ihtiraslarına vasıta kılmalarını önledi. Nitekim bu mevkide bulunduğu müddetçe kardeşlerin birlikte hüküm sürmeleri kabil olabilmış ve ölümünden sonra tekrar dirlik ve düzen bozulmuştur. Karatay'ın nüfuz ve kudreti yalnız kendi mevkiinin verdiği yetkilerle sınırlı kalmamış, diğer bütün önemli işlerin hallinde ve büyük mevkilere getirilecek kişilerin seçiminde de rol oynamıştır.

Celâleddin Karatay, Moğol hükümdarı Mengü Han'ın huzuruna çıkmak üzere Moğolistan'a hareket eden Keykâvus'u yolcu etmek için gittiği Kayseri'de vefat etti. Sivas'ta iken durumu öğrenen Keykâvus memleketin başsız kaldığını görerek geri döndü. Kendi yerine ise küçük kardeşi Alâeddin Keykubad'ı bazı devlet adamlarıyla birlikte gönderdi. Karatay'ın cenazesi Konya'ya getirilerek

medresesinin yanındaki (veya kervansarayındaki) türbede defnedildi.

Bütün kaynaklar, Moğol müdahale ve baskılarının en yoğun olduğu bir dönemde devlete sahip çıkan, ülkede dirlik ve düzeni sağlamak için samimiyetle çalışan Karatay'ın dindarlığı, hayır severliği, ahlâkî meziyetleri ve güçlü bir devlet adamı olduğu üzerinde birleşmektedir. İbn Bibî Karatay'ın ibadetle meşgul olduğunu, her türlü maddî zevkten sakındığını, müslüman ve zimmi herkesin onun ihsan ve iyiliklerine nâil olduğunu onun ihsan ve iyiliklerine nâil olduğunu yazar. *Menâkıbü'l-ʿarîfîn*'de de Karatay'ın iyiliklerinden ve Mevlânâ'nın ona saygı duyduğundan söz edilir. İbn Bibî ile Aksarâyî, menşur ve fermanlarda kendisine "veliyullah fi'l-arz" diye hitap edildiğini kaydederler. Mübârizüddin Ertokuş'a ait 669 (1270) tarihli vakfiyede Karatay'dan "el-Emîrür-Rabbânî" diye bahsedilmektedir. Medresesi dışında yaptırdığı eserler üzerindeki kitâbelerde adını zikretmemesi tevazuunu gösterir. Ebû'l-Ferec de Anadolu'da halk ve yüksek tabakanın ona büyük bir hürmet beslediğini yazar.

İbn Bibî, Karatay'ın ülkenin her tarafında mescid, medrese, hankah ve kervansaray gibi hayır eserleri yaptırdığını belirtir. Ancak vakfiye ve kitâbelerden tesbit edilebilen eserleri, Türkiye-Suriye arasındaki yol üzerinde, Kayseri'nin Bünyan ilçesi yakınlarında bulunan Karatay Kervansarayı, Konya'daki Karatay Medresesi ve Antalya'daki Dârüssulehâ'dan ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bibî, *el-Evâmîrû'l-ʿalâʾiyye*, s. 226, 233, 297, 462, 569, 594; Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 549, 560; a.mlf., *Târîhu muhtaşari'd-düvel* (nşr. A. Salhânî), Beyrut 1890, s. 255, 257, 264; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 36-38, 95; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ʿarîfîn*, I, 121, 181, 209, 218, 228, 292, 510, 558; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1971, s. 330, 341, 388-389, 471-479, 513, 518, 532, 534; a.mlf., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1980, s. 5, 18, 20, 37, 50, 54, 80, 134; a.mlf., "Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *TTK Belleten*, XII/45 (1948), s. 17-158; Cl. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 142, 153, 190, 202, 242, 252, 258, 266-268, 315, 326, 333.



AYDIN TANERİ

CELÂLEDDİN el-MAHALLÎ

(bk. MAHALLÎ).

CELÂLEDDİN MEHMED DEDE

(bk. MEHMED CELÂLEDDİN DEDE).

CELÂLEDDİN-i RÛMÎ

(bk. MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-i RÛMÎ).

CELÂLEDDİN es-SÜYÛTÎ

(bk. SÜYÛTÎ).

CELÂLEYN

(bk. TEFSİRÜ'l-CELÂLEYN).

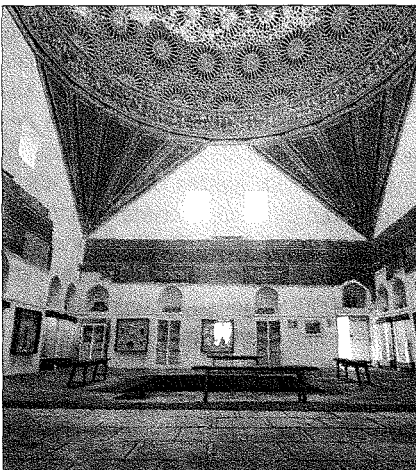
CELÂLÎ İSYANLARI

XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı idaresine karşı Anadolu'da meydana gelen isyanların genel adı.

"Celâl'e mensup" anlamına gelen Celâlî tabiri, XVI. yüzyıl başlarında isyan eden Bozoklu Şeyh Celâl ile ilgilidir. Celâlî isyanları başlangıçta, Osmanlı idaresinden memnun olmayan zümrelerin ve Şîî eğilimli Türkmen gruplarının Safevîler'in de tahrikiyle devlete baş kaldırma-ları şeklinde ortaya çıkmış, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren büyük bir mesele halini alarak değişik bir mahiyet kazanmıştır. Osmanlı devlet anlayışı, bu isyanları "hurûc ale's-sultân" olarak değerlendirmiş ve kaynaklarda bu ifade sık kullanılmıştır.

II. Bayezid zamanında (1481-1512) Şah İsmâil'in propagandası en çok Hamîd ve Teke illerinde kendini gösterdi. Şahkulu (Şeytankulu) Baba Tekeli liderliğinde devlete baş kaldıranlar "devlet ve saltanat bizimdir" iddiasındaydılar. Yine I. Selim tahta çıktığı sıralarda Nur Ali adlı bir âsi Tokat ve Amasya taraflarına hâkim olmuştu. Çaldıran Zaferi (1514) Şah İsmâil'in tesirini azaltmakla birlikte tamamen ortadan kaldıramadı. 1519'da Bozoklu Şeyh Celâl adında bir kişi mehdîlik iddiasıyla Tokat civarında isyan edince bundan sonraki isyanlar, hangi gaye ile ve ne türden olursa olsun, halk arasında onun adına nisbetle Celâlî sıfatıyla anılmaya başlandı. Artık halk kendisine zarar veren her âsiyi Celâlî olarak görüyor, kaynaklarda da âsi liderinin ismi Celâlî tabiriyle birlikte geçiyordu. Bozoklu Şeyh Celâl'in çıkardığı isyanın şiddetle bastırılmasından sonra Kanûnî Sul-

Karatay Medresesi'nin içinden bir görünüş - Konya



tan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında da dinî eğilimli bir dizi isyan çıktı. Safevî tahrirleri yanında hükümetin ve mahallî idarecilerin malî uygulamalarından şikâyetçi olanlarla bir kısım Türkmen grupları devlet için oldukça büyük bir tehlike haline geldiler.

Alevîlik davasıyla isyan eden Sülün, Baba Zünnün, Demuzoğlan, Yekce (Yenice), Karaisalı cemaatinden Velî Halife çevrede büyük tahribat yaptılar. Âsi Kalender ise Hacı Bektâş-ı Velî sülâlesinden olduğunu iddia ederek etrafına abdallar, dervişler ve müridler toplamıştı. Onun isyanı ile Celâlîlik hareketi yeni bir şekil alıyordu. Artık hedef sadece mezhep davası olmayıp saltanat davası şekline dönüşmüş, hatta Kalender de şah unvanıyla anılmaya başlanmıştı. Şehzade Mustafa'nın idamından (1553) sonra ortaya çıkan Düzmece Mustafa isyanı da kaynaklarda Celâlîlik olarak geçmektedir (Peçuyulı İbrâhim, I, 341). Şehzade Mustafa'nın idamından sonra Rumeli'de Şehzade Mustafa olduğunu iddia eden bir âsi, etrafına halinden şikâyetçi **timar***lıları, çiftbozan reâyâ ve **suhte***lari topladı. Bu isyanı Kanûnî'yi istemeyen bir zümrenin desteklediği anlaşılmaktadır. Düzmece Mustafa teşkilâtlanıp kendisine bir vezîriâzam tayin etmiş ve doğrudan doğruya devlet idaresini ele geçirmeyi hedef almıştı.

Düzmece Mustafa hadisesinin ardından Kanûnî'nin diğer oğulları Selim ve Bayezid'in mücadeleleri yeni bir karışıklığa yol açtı. Bu devirde yüksek görevlerin Enderun'dan yetişenlere verilmeye başlanması Anadolu'daki istikrarın daha da bozulmasına sebep oldu. Seferlere katılmaktan başka bulundukları bölgenin asayişini temin etmekle de görevli olan bir kısım timar erbabı âsi Şehzade Bayezid'in etrafında yer almıştı. İsyanın bastırılmasından sonra başı boş kalan bu timar erleri işi eşkıyalığa dökecek Celâlîliğin kaynağını teşkil ettiler. Ayrıca Bayezid'in isyanı sonrasında, maaş karşılığı topladığı "yevmlü" adı verilen silâhlı askerlerin takibata uğrayanları da Celâlîler'e katıldı. Asayiş sağlamak için Anadolu'da birçok merkeze yeniçeri bölükleri yerleştirilmesi de problemlere yol açtı. Zira herhangi bir sebeple takibata uğrayan ve timarları ellerinden alınan sipahilerin dirlikleri bunlara ve diğer kapıkullarına veriliyordu. Kapıkullarının dirlikler almaları yanında ziraat ve ticaret-

le uğraşmaları da halkın hoşnutsuzlunu ve şikâyetlerini arttırdı (Turan, s. 37-41).

Diğer taraftan XVI. yüzyılda Anadolu'da önemli bir nüfus artışı olmuş (Cook, s. 33, 37), fakat ziraî alanlardaki artış buna cevap verememişti. Bu nüfus artışı Anadolu'da yersiz yurtsuz bir kalabalığın meydana gelmesine yol açtı. Toprakların yetmemesi sonucu çiftbozan olan bu gruplar için devlet ve ümerâ kapısında "kapı halkı" olmak tek çıkar yoldu. Bunların bazıları sınır kalelerine azeb, yeniçeri, donanmada levent ve gönüllü de olabiliyorlardı. İş bulamayıp boşta kalanlarsa "garip-yiğit" adları altında çoğunluğu teşkil ediyordu. Bunların bir kısmı medreselere giriyor, ancak çoğu istihdam edilemedikleri için imaretlerin etrafında başı boş gruplar oluşturuyorlardı. Bütün bunlar bazı sosyal karışıklıklara zemin teşkil ediyordu.

II. Selim devrinde bu başı boş kalabalık grupların zararları yavaş yavaş görülmeye başlandı. Bunun üzerine henüz büyümemiş bu tehlikeye karşı mahallinde müdafaa tedbirleri düşünüldü. Hükümet, köylüler arasından seçilen bir yiğitbaşı ile onun idaresinde köy delikanlılarından meydana gelen otuz kırk kişilik mahallî koruma birliklerinin kurulmasını teşvik etti. Köy halkı bir yiğitbaşı ve onun emrinde **il erleri*** seçmek suretiyle bu grupların saldırılarından korunmaya çalıştı. İl erleri teşkilâtı Celâlî mücadelesinde önem kazandı. Ancak bu teşkilât aynı zamanda karşı tarafın güçlenmesine de sebep oldu. Nitekim taşradaki beyler levent bölüklerini himaye ederken kadılar da il erleri teşkilâtını geliştirmeye çalışıyorlardı. Bu rekabet iki taraf arasında zamanla nefreti arttırdı ve bu nefret Celâlîliği güçlendirdi. Bunların bir kısmı Celâlî gruplarına katıldı. Nitekim Celâlî reislerinden Neslioglu bir yiğitbaşı idi.

Osmanlı iktisadî hayatındaki bozulmalar da Celâlî isyanlarının ortaya çıkıp genişlemesinde önemli rol oynadı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü iktisadî bunalım, artan enflasyon halk üzerinde oldukça menfi bir tesir yaptı. Çarşı ve pazarlar avariye düşük parayla (züyüf akçe) doldu ve piyasadaki denge altüst oldu. Reâyânın bir kısmının ziraatı terketmesi kıtlık tehlikesini de beraberinde getirmişti. Ya-

rupa tüccarına hububat satılması kıtlık tehlikesini bir kat daha arttırıyordu. Ayrıca Avrupa'da yeni yeni gelişen ticarî anlayış çerçevesinde Avrupalı tüccarların Osmanlı Devleti'ni tek taraflı bir pazar haline getirme çabaları da ticaret dengesinin bozulmasına ve önemli ölçüde iktisadî sarsıntılara yol açtı.

Öte yandan devlet görevlilerinin basıkları, devlet düzeninde bozulmaya sebep olan bir başka önemli husustu. Taşradaki idarecilerin çoğu görevleri para karşılığında satın alıyorlar, bunların büyük bir kısmı da kısa bir süre için tayin edildiklerinden bu süre içinde çeşitli "salgun"lar salarak fazla mal ve vergi toplamaya çalışıyorlardı. Nitekim bu durum *Kitâb-ı Müstetâb*'da, "Âşikâre bey' iderler kahbe-zenler mansıbı / Niçe kopmasun Celâlî nice olmasun kıtâl" beytiyle belirtilir (s. 5). Bu da halkın devlet merkezine haklı şikâyetlerine yol açıyordu. "Ehl-i örf" denilen taşradaki idareci zümrenin bu çeşit zulmü daha Kanûnî'nin son zamanlarında başlamış ve bu durumla ilgili bir adâletnâme 1565 yılında imparatorluğun her köşesine gönderilmişti. Bir taraftan idarecilerin zulmüne, diğer taraftan eşkıya saldırılarına göğüs germek zorunda kalan ahalinin çoğu ya yurt ve köylerini terk ederek (celâ-yi vatan) daha emin yerlere gidiyor veya eşkıya (Celâlî) gruplarına katılıyordu. Özellikle 1596'dan sonra binlerce insan Celâlî saldırılarından kurtulmak için civarda emniyetli şehir ve kasabalara, İstanbul'a, hatta Rumeli'ye kaçtı. Bunlardan bir kısmı "murâbahacılık" kurbanı olmuştu. III. Mehmed döneminde (1595-1603) yayımlanan adâletnâme, reâyâyı ehl-i örf'e karşı himayeyi ve Celâlîler'e karşı korumayı esas almıştı. I. Ahmed'in 1609'da çıkardığı adâletnâme ise reâyâyı doğrudan doğruya tefecilerden, ehl-i örfün baskı ve haksız salgunlarından korumayı amaçlıyordu.

Bütün bu iktisadî ve sosyal sebepler eşkıyalığın giderek yayılmasına yol açtı. II. Selim devrinde genişlemeye başlayan medreseli (suhte) isyanları III. Murad devrinde yoğunluk kazandı ve bunlar giderek mahiyet değiştirip XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl başlarındaki büyük Celâlî karışıklıklarına zemin hazırladı. Suhteler "baş ve buğ" olarak tayin ettikleri reisleri etrafında teşkilâtlanmışlardı. Osmanlı-İran savaşlarında suhte hareketi Anadolu'nun her tarafına yayıldı. Ardın-

dan başlayan Osmanlı-Avusturya savaşları isyanların daha da artmasına sebep oldu. Her türlü eşkıyalık hareketinden yılmış bulunan halk bu gruplara da Celâlî demeye başladı. Bu şekilde suhte ayaklanmaları Celâlîlik hareketlerine dönüştü. Bundan sonra Celâlîler eskiye göre daha güçlü reisler etrafında toplanmaya başladılar. Artık daha iyi teşkilatlanabiliyorlar ve devleti daha rahat tehdit edebiliyorlardı. Bu liderler genel olarak azledilmiş veya gadre uğramış hükümet mensupları ile reâyâ arasında itibar kazanmış şahıslardı. Uzun süren Osmanlı-Avusturya savaşları döneminde ilk büyük Celâlî isyanını başlatan Karayazıcı Abdülhalim de sekbanbaşılık ve subaşılık gibi görevlerde bulunduktan sonra Malatya taraflarında eşkıyalarla mücadele eden il erlerine yiğitbaşı olmuş, ardından çevresine topladığı levent ve sekbanlarla Urfa civarını yağmalamıştı. Cigalazâde Sinan Paşa'nın yoklaması sırasında (1596) Anadolu'ya kaçan zeâmet ve timar sahipleri ile kapıkulundan 30.000 kişi Karayazıcı'nın yanındaki âsilerin sayılarının artmasına yol açtı. Hükümete küskün mâzul beylerle alt bölük halkına mensup birçok elebaşı Karayazıcı'nın maiyetine girdiler. Âsiler kapıkulu teşkilâtına benzer bir askerî teşkilât da kurdular. Urfa'yı zapteden Karayazıcı rivayete göre hükümdarlığını ilân edip etrafa "Halim Şah muzaffer bâdâ" ibareli fermanlar göndermeye başladı. Üzerine gönderilen bir orduyu Kayseri civarında mağlûp ettiyse de Malatya yakınlarında Sokulluzâde Hasan Paşa'ya yenildi. Karayazıcı'nın maiyetinden artakalan Celâlî toplulukları ise yeni liderlerin emrinde eskisine göre daha teşkilâtli olarak faaliyetlerini sürdürdüler.

Karayazıcı'nın yerine geçen kardeşi Deli Hasan'ın emrinde Şahverdi, Yularkaptı ve Tavil gibi Celâlî liderleri de bulunuyordu. Avusturya savaşlarının bütün şiddetiyle sürmesi, Celâlîler'in daha serbest hareket etmelerine ve Anadolu'nun bunlara karşı müdafaasız kalmasına yol açtı. Fırsatı kaçırmayan Deli Hasan Kütahya'yı istilâ ederek Afyonkarahisar üzerine yürüdü. Bu zor durum karşısında mesele tatlılıkla halledilerek Deli Hasan Bosna beylerbeyiliğine tayin edildi (1603). Avusturya ve İran seferleri yüzünden Celâlîler'e karşı bir varlık gösterilemiyordu. Bu sırada Kapıkulu sipahileri III. Mehmed'den ayak divanı talep ederek padişaha Anadolu'da reâyânın Celâlî elinde çektiği eziyeti arzettiler. Bundan kapı

ağası Gazanfer ile kızlar ağası Osman mesul tutuldular (Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 185-186). Bu tarihten 1608 yılına kadar Anadolu'da "büyük kaçgunluk" devri yaşandı. Halk perişan bir vaziyette yerini yurdunu terkederek daha emniyetli gördüğü mahallere, bilhassa müstahkem şehir ve kasabalara kaçtı. Anadolu âdeti bir harabe haline geldi (Akdağ, *TAD*, II/2-3, s. 1-50).

Diğer büyük bir âsi lideri olan Tavil Ahmed de sekbanlıktan yetişmeydi. Üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp ederek büyük güç kazanması üzerine (1605) Deli Hasan örneğinde olduğu gibi ona da Şehrizor beylerbeyiliği teklif edildi. Ancak Tavil isyana devam ederek Harput Kalesi'ni kuşattığı gibi oğullarından biri de sahte fermanla Bağdat valiliğini ele geçirdi. Daha sonra bunların kuvvetleri zorlukla da olsa dağıtılabildi.

Celâlî isyanlarındaki benzer özellikler Canbulatoğlu isyanında daha açık şekilde görülmektedir. Canbulatoğlu Hüseyin Paşa İran seferine katılmakta gecikince Cigalazâde Sinan Paşa tarafından idam edildi (1604). Bunun üzerine yeğeni Ali, Kilis ve civarında isyan edip etrafa hâkim oldu. Kendisine Halep eyaleti valiliği verilerek isyanın büyümesi önlenmek istendi. Bir müddet sonra Şam ve Halep'e de hâkim olan Canbulatoğlu Ali, Osmanlı ordusundaki gibi piyade ve atlı teşkilâtı kurarak adına hutbe okutup sikke kestirdi ve bağımsızlığını ilân ederek Avrupa devletleriyle de temasa geçti. Çok tehlikeli bir hale gelen bu isyan ancak 1607 yılında Kuyucu Murad Paşa tarafından bastırılabilirdi.

Celâlî Kalenderoğlu da diğerleri gibi devlet hizmetinde bulunmuş, beylerbeyi kethüdâsı ve mütesellim olmuş, hatta Kuyucu Murad Paşa Canbulatoğlu isyanını bastırmaya giderken ona Ankara sancak beyliğini vermişti. Fakat Kalenderoğlu Ankara'ya bilfiil sahip olamayınca yeniden isyan etmiş. Manisa ve çevresini nüfuzu altına almıştı (1607). Kara Said, Meymun ve Ağaçtan Pîrî gibi meşhur Celâlî reisleri de kendisine katıldı. Üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp eden, şehirleri yakıp yıkan Kalenderoğlu daha sonra Kuyucu Murad Paşa karşısında tutunamayıp İran'a kaçtı.

Anadolu halkı üzerindeki Celâlî baskısı bilhassa Kuyucu Murad Paşa'nın sert ve kanlı tedbirleri sonucu tesirini kaybetti. Binlerce Celâlî'nin ortadan kaldırılmasıyla sükûnet sağlanmış, isyana meyilli olanlar da çap korkusuyla sinmişti.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Bu temizlik harekâtı ile sağlanan sükûnet bir müddet daha devam etti. Ancak II. Osman'ın kanını dava ederek Erzurum'da isyan eden Abaza Mehmed Paşa bu sükûneti bozdu. Abaza'nın Anadolu'da kolayca taraftar bulmasının bir sebebi de Kuyucu Murad Paşa tarafından sindirilmiş olan Celâlî kalıntılarının kendisine katılmasıdır. Bu isyanın bastırılmasından sonra Anadolu'da devleti meşgul edecek büyük çapta Celâlîlik hareketi bir müddet için meydana gelmedi. IV. Murad'ın 1632'de devlet işlerini bizzat ele almasıyla Anadolu'da daha huzurlu bir dönem yaşandı. Sultan İbrâhim devri de (1640-1648) IV. Murad zamanında (1623-1640) sağlanan disiplin sayesinde kısmen sakin geçti. Sivas Valisi Varvar Ali Paşa'nın isyanına ise Sultan İbrâhim'in yersiz talepleri sebep olmuştur. Ali Paşa'nın etrafına topladığı levent ve sekbanlar tıpkı Celâlîler gibi hareket ettiler. Kara Haydar da Isparta ve Uluborlu civarında yol kesip kervan soyan tipik bir Celâlî reisiydi.

IV. Mehmed'in saltanatının Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığına kadar olan ilk sekiz yıllık devresinde Anadolu yine karışıklıklar içine düşerek birçok yerde mahallî âsiler türedi, bunların arasında en azılısı Haydaroğlu idi. Bu Celâlî lideri Kara Haydar'ın oğluydu ve babasının intikamını almak maksadıyla isyan etmişti. Âsi Katircioğlu ile birlikte hareket eden Haydaroğlu üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp etti. Afyonkarahisar'ı basıp Isparta'yı haraca bağladıysa da Abaza Hasan Ağa tarafından yakalanıp cezalandırıldı. "Celâlî oğlu Celâlî" olan Haydaroğlu'nu diğer liderlerden ayıran taraf daha önce devlet hizmetinde bulunmamış olmasıdır. Ardından Katircioğlu bir müddet etrafı yağma ve talan ettiyse de sonra vazgeçip affını istedi. Bundan sonra Karaman beylerbeyi olarak Celâlîler üzerine sefere gidecek kadar devlete sadakat gösterdi, hatta Fâzıl Ahmed Paşa'nın Girit seferine dahi katıldı.

Bu devredeki diğer bir âsi, Gürcü Abdünnebî adlı kapıkulu süvarisiydi. Kapıcılar kethüdâlığına kadar yükselip Niğde ve Bor taraflarında çiftlikler elde ederek nüfuzunu arttıran ve Safed voyvodalığını elde eden Abdünnebî, saltanat değişikliğinden dolayı İstanbul'a gönderdiği paranın hükümet tarafından yeniden talep edilmesi üzerine mağdur duruma düşmüştü. Ayrıca İstanbul'da Sultan Ahmed Vak'ası'nda öldürülen sipahilerin kanlarını da dava ediyordu. İs-

tanbul üzerine yürüyen Abdünnebî Üsküdar'da Bulurlu civarında yenilgiye uğratıldı; daha sonra, "Anadolu bizim, Kütahya'da otururuz, Rumeli sizin olsun" diyerek çekildiyse de Kırşehir mutasarrıfı İshak Paşa tarafından Karapınar'da yakalanıp idam edildi. En büyük Celâlî isyanını başlatan Abaza Hasan Paşa da bir mansıb mağduru idi. İktidara hâkim olan ocak ağaları tarafından mansıbı elinden alınmış, âdeta isyana itilmişti. Bu yüzden Abaza hükümet merkezine karşı büyük bir düşmanlık besliyordu. Hatta kendisini İran şahından daha güçlü bir düşman olarak tanıtıyor ve, "Rumeli onların, Anadolu bizim olsun" diye İstanbul'a haberler gönderiyordu. Ancak o da halka diğer âsiler gibi davrandı. Etrafı yağmalayıp tahribatta bulundu. Köprülü Mehmed Paşa'nın gayretleriyle bu isyan da güçlkle bastırılabilirdi. Bundan sonra Anadolu'da yer yer mahallî isyan hareketlerine rastlanmakla beraber büyük bir isyan çıkmadı. Bu döneme ait kaynaklarda Celâlî kelimesine tesadüf edilmekle birlikte daha çok "eşkıya" veya "türedi eşkıyası" tabirleri kullanılmıştır.

Bir mezhep mücadelesi şeklinde ve dış tahriklerle başlayan Celâlîlik daha sonra hükümete karşı olan zümreleri de içine alarak genişlemiş, mezhep mücadeleleri geri planda kalarak XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren tamamen idareye karşı bir hareket mahiyetini kazanmıştır. Bu dönemin Celâlî liderleri idarî teşkilâtın içinden geliyorlardı. Hemen hemen hepsi devlet teşkilâtında görevli iken haklı veya haksız azledilmişlerdi. Bazı hallerde idareye hâkim olan ocak ağalarının müdahaleleri de buna sebep oluyordu. İsyancılarını bir hak arama davası şeklinde gösteren Celâlî liderlerinin etrafında bulunan ikinci sınıf reisler, genellikle beylerin maiyetindeki gayri memnun görevlilerden oluşuyordu. Mansıb mağduru olup can korkusuyla bir liderin etrafında toplananlar, çok defa verilen görevi yerine getirmemek veya görev mahalline gitmemekle itham edilenler, sefere katılmakta gecikmiş veya hiç katılmamış timar sahipleri Celâlî gruplarını teşkil ediyorlardı. Bundan başka alınan yenilgilerin sorumlusu olarak gösterilen veya cepheden kaçmış ve takibata uğramış timar sahiplerinin de çareyi Celâlîler'e katılmakta buldukları bilinmektedir.

Fâtih'in imparatorlukta yerleştirmeye çalıştığı merkezîyetçi idare, gittikçe genişleyen topraklarda hâkimiyetin devamını zorlaştırmış, bilhassa Kanûnî devrinde peşpeşe gelen seferler dolayısıyla bütün imkânlar bu yöne tahsis edilmişti. Devlet idaresi askerî ve siyasî gayelerle Rumeli'de daha tedbirli ve dikkatli davranırken Anadolu'ya karşı ilgisiz kaldı. Bu da Anadolu'da halkın bazı keyfî uygulamaları karşı karşıya bırakılmasına ve dolayısıyla infialine zemin hazırlamıştı. Buna göre XVI. yüzyılda Celâlîliği, merkezîyetçi idareye adem-i merkezîyetçi Türkmen topluluklarının karşı koyması şeklinde düşünmek mümkündür. Bu devirde Türkmenler daha serbest ve büyük topluluklar halindeydiler. Onları merkezîyetçi idarenin gereği olarak kontrol altında tutma çabaları ve idarecilerin hatalı davranışları eşkıyalığa yol açan sebeplerden birini teşkil etmişti. Diğer taraftan Kanûnî'den sonra tedricî bir otorite boşluğunun meydana gelmesi, timar rejiminin iyi işlememesi ve kapıkulu ocaklarının eski gücünü kaybetmesi Celâlîliğin yayılmasına sebep oldu. Devlet otoritesinin zedelendiği bir devir de IV. Murad'ın ölümünden Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretine kadar geçen on yedi yıla yakın zamandır. Ocak ağalarının bir müddet devlet idaresine hâkim olmaları ve Kösem Sultan ile Turhan Sultan'ın nüfuz mücadeleleri otorite boşluğu meydana getirdi. Sadârete gelenlerin makamlarında fazla kalamamaları da devlet teşkilâtındaki düzeni bozdu. Köprülü Mehmed Paşa'nın pazarlıkla sadârete getirildiği 1656 yılı, devlet otoritesinin tekrar yerleştirilmeye başlandığı tarih kabul edilir.

Celâlîlik faaliyetleri bozuk ortam dolayısıyla her zaman pek çok taraftar buluyor, bölgenin eşkıyası ile âsi ruhlu işsiz güçsüz taifesi ve çift bozan reâyâ bu kalabalığa katılıyordu. Devleti tehdit eden, katliam yapan, geçtiği yerleri yağma ve tahrip eden bu korkutucu kalabalık şehirleri ve kaleleri de işgal edebiliyordu. Nitekim kaynaklarda "katl-i nefis, gâret-i emvâl" ifadelerine sık sık rastlanmaktadır. Bu sırada perişan olan köylüler şehirlere kaçtıkları gibi zenginler de İstanbul'a, hatta Rumeli'ye göç ediyordu. Celâlî tehdidi altında bulunan şehir ve kasaba halkı ise kendilerini korumak için ya bunlara para, yiyecek ve giyecek veriyor ya da şehir etrafını surla çevirip mu-

kavemet ediyordu. Ancak Celâlî takibi için devlet tarafından gönderilen kuvvetlerin de halka çeşitli zulümler yaptığı oluyordu. Bu maksatla gönderilen bir liderin âsilere katıldığı veya bizzat Celâlî reisi olduğu da vâki idi.

Celâlîlik hareketlerini kolaylaştıran ve âsilere cesaret veren bir diğer önemli husus, bir ateşli silâh olarak tüfeğin her yerde bol miktarda bulunmasıydı. Kanûnî'nin oğlu Bayezid Anadolu'da "yevmlü" adıyla asker kaydederken bunların içinde tüfekli gruplar da yer almıştı. Bayezid bunlardan Tüfengciyân adı altında bir sınıf teşkil etmişti. Anadolu'da âsiler arasında tüfeğin yayılması bu tarihten itibaren başlamış ve süratle artmıştır. Kaynaklarda "tüfeng bâis-i fesâd", "tüfeng Celâlî zuhûruna bâis ve bâdî olmağın", "tüfeng eşkıyâ eline düşüp Celâlî zuhûruna ve memleket ihtilâline bâis olduğu" ifadelerine de sık sık rastlanmaktadır. Celâlî baskınlarından zarar gören halk da kendilerini müdafaa etmek durumunda kalınca silâhlanmayı tercih ediyordu. Müellifi meçhul *Ahvâl-i Celâliyân* adlı eserde halkın çiftini çubuğunu dağıtıp, öküzünü satın at aldığı, sapan demiri yerine tüfek kullanmaya başladığı ifade edilir (vr. 5^b). Diğer taraftan şehir ve kasabaları işgal eden Celâlî toplulukları kalelerde bulunan toplara el koyarak bunları da kullanmışlardır.

Ancak devlet eşkıyalığa sebep olarak gördüğü tüfeğin halk arasında yayılmasını hoş karşılamıyordu. Bu yüzden XVI. yüzyılın başından itibaren halkın elinde tüfek bulunması yasaklanmıştı. Zaman zaman da Anadolu'ya müfettişler gönderilip teftiş yaptırılıyordu. Yüzyılın ikinci yarısında bu teftişler artırılmış ve eşkıya takibini de içine alacak şekilde daha planlı hale getirilmişti. Teftişler genellikle isyanlar bastırıldıktan sonra Celâlî bakiyelerini temizlemek için yapılıyordu. Sancak beyleri ve subaşılar bu işle vazifelendirildiği gibi bazan da İstanbul'dan özel olarak görevliler gönderiliyordu. Bazı geniş çaplı Celâlî teftişlerinde binlerce kişinin Celâlî töhmetiyle katledildiği de oluyordu. Vezîriâzam Kuyucu Murad Paşa'nın yaptığı teftişle Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın Müfettiş İsmail Paşa'ya yaptırdığı teftişlerde binlerce insan Celâlî oldukları gerekçeyle katledilmişti. Bu arada Celâlî bakiyeleriyle reâyânın elinden alınan tüfek sayısı ise büyük miktarlara ulaşmıştı.

Celâli isyanlarının kesif bir hal aldığı devirlerde Anadolu âdeti bir savaş alanı halini almıştı. Devlet isyanı bastırmakta çaresizliğe düşünce çeşitli yollara başvurmaya zorunda kalıyordu. Bu durumda ilk akla gelen şey Celâli liderlerini affetmekti. Affedilen liderlere genellikle Rumeli'de serhad bölgelerinde görev veriliyordu. Ancak çok defa devlet bunları affedip tuğ ve sancak teslim etmekte gönülsüz davranmıştır. Çünkü bunların çok azı itaatkâr davranıyor, birçoğu eski âdetlerini tayin edildikleri bölgelerde sürdürüyordu. Ayrıca devlet eski Celâli liderlerinin emrindeki şahısları kanuna aykırı olarak kapıkuluna kaydediyor, bu da müessesenin bozulmasına sebep oluyordu. Ancak yine de bu af ve istihdam siyaseti sayesinde bazı Anadolu şehirleri Celâli kuşatmasından kurtulduğu gibi sınır boylarında yapılacak askerî harekâtları ve faaliyetleri daha hızlı, rahat ve kesif bir şekilde sürdürme fırsatı veriyor, endişelerin dağılmasını sağlıyordu. Zira Celâli karışıklıkları yüzünden yeterli kuvvet ve malzeme tahsis edilemediğinden istenilen harekât gerçekleştirilemiyor, zaman zaman düşman karşısında bu sebeple yenilgilere dahi uğranılıyordu. Öte yandan Celâli karışıklıkları sırasında yerini yurdunu terk etmiş insanları eski yurtlarına döndürmek için de çok gayret sarfedilmiştir. Bunlara birkaç yıl vergi muafiyeti tanımak, bulundukları yerleri şenlendirmek yine devlete düşüyordu.

Celâliiler üzerine gönderilen askerlere şevk vermek, bunları menfi propagandanın uzak tutmak ve halkın da desteğini sağlamak için bu isyanların şer'i yönünden izahı önem kazanıyordu. Fetva makamı Celâliiliği "hurûc ale's-sultân" ve "sa'y bi'l-fesâd" şeklinde değerlendiriyor ve âsilerin devlet başkanının emriyle katledilebileceğine cevaz veriyordu. Bu bakımdan **nefir-i âm*** ilân edilerek halkın desteği sağlanıyordu. Halkın desteği, mukavemet gücünün sağlamlığı veya zayıflığı Celâliiler için hayati önem taşıyordu.

Birkaç istisna dışında Celâli reislerinde Anadolu'yu Osmanlı hâkimiyetinden çıkarma hevesi olmadığı gibi esasen bu güçte bir lider de bulunmuyordu. Diğer taraftan Celâlilik hareketleri yalnızca insafsızca yağma ve katliam esasına dayanmıyordu. Büyük ve kalabalık grupların meskûn yerlere taarruzları çok defa iâşe temini içindi. Ancak Celâli grupları disiplinden mahrum olduğundan yol-

ları üzerindeki köy, kasaba ve şehirleri yağmalıyor, direnmeler olursa buraları ateşe veriyordu. Irza tecavüz ve kadınların dağa kaldırılması olağan hadiselerdendi. Küçük gruplar süratle büyüyerek halk üzerinde dehşet ve korku meydana getiriyordu. Celâliiler'in yağmadan ve soygundan başka tek düşünceleri bir lider etrafında teşkilatlanmaktı. Ancak bunu gerçekleştirmek şuursuz kalabalıklar için kolay olmuyordu. Çok defa bir lider etrafında kolayca toplanabilmişler, fakat birliği uzun süre devam ettirememişlerdir. Binlerce insanın iâşesini temin etmek ve kışın barınak bulmak en önemli sıkıntı idi. Bu yüzden şehir ve kasabalarla köyler konak yeri olurdu. Celâli bölükleri çeşitli yerlerde yerleştirilir ve halk zulüm ve yokluktan inlerdi. Celâliiler eğer mağlûp edilirse ağır şekilde cezalandırılmaları mukadderdi. Kaçabilenler genellikle İran'a sığınmayı tercih ediyorlardı. Fakat burada teşkilatlanıp Anadolu'ya dönebilen olmamıştır. Ancak İran bu sayede Anadolu'nun durumunu daima takip etmiş ve uygun bir fırsat kollamıştır. Nitekim Şah Abbas'ın 1603'teki âni taaruzu Anadolu'daki karışıklıktan istifade etmek içindi.

Celâliiler arasında "yalancı kapıkulları" adı verilen bölükler de bulunuyordu. Bunlar kanuna aykırı olarak alınıp daha sonra ocaktan uzaklaştırılan leventler veya ümerâ kapılarındaki devriye bölükleri mensuplarıydı. Bu yüzden eski leventler kapıkulu tarzında altı bölüğe ait sarı, kırmızı ve yeşil bayrak açıyorlardı. Celâliiler kendilerine göre kabaca bir bölük düzeni de kurmuşlardı. Her bölüğün bir zorbabaşısı bulunuyor, bunlar da birer bayrak taşıyorlardı. Her bayrakta celî hattıyla zorbabaşının adı yazılı idi. Celâli gruplarının bayraklarının kesin sayılarını tayin etmek şimdilik mümkün değildir. Bazı kaynaklarda 70.000'e varan Celâli gruplarından söz edilmekteyse de bunlar mübalağalı rakamlar olmalıdır. Celâli zorbabaşıları reâyâ arasında garip isimlerle şöhrat bulmuşlardı. Bunlardan bazıları Ağaçtan Pîrî, Tanrıbilmez, İnciryemez, Kabresîğmaz, Kâfir Murad, Şeklaz Ahmed, Deli İlâhî, Domuzoğlu, İsaoglan, Günuğrusu, Dağlardelisi, Rum Mehmed, Yularkıstı, Kilindirugrusu gibi adlar taşıyorlardı.

Sosyal bir buhran sonucu ortaya çıkan Celâli isyanları, devlet teşkilâtında bozulma ve otoritenin zayıflaması ile giderek büyümüşü. Bazı kaynakların Celâli isyanlarını Cigalazâde Sinan Paşa'nın

nın Haçova firarilerini cezalandırmasına bağlaması doğru değildir. Binlerce insanın âsi olmasının sebeplerini başı boş leventlerde, mağdur timarlı sipahilerde, işsiz suhtelerde ve sahipsiz reâyâda aramak gerekir. Bu derin yarayı tedavi etmek için yapılan teşebbüsler ise başarılı olamamış, I. Ahmed'in yenilik getiren fermanlarından bir sonuç alınamamıştır. Reform mahiyetindeki yeniliklerde kapıkulunun gücünün azaltılması ve bu şekilde reâyânın himayesi esas alınmıştır. Fakat yapılacak yenilikler ancak eyalet askerleri sayesinde uygulanabilirdi. Nitekim II. Osman'ın bu yoldaki ilk teşebbüsü yanında Erzurum Valisi Abaza Mehmed Paşa'nın yeniçeri düşmanlığı ile sekbanlara dayanması bu gerçeği ortaya koymakla birlikte meselenin halli ancak iki üç asır sonra gerçekleşecektir.

BİBLİYOGRAFYA :

Telhisler (1597-1607) (haz. Cengiz Orhonlu), İstanbul 1970, s. 5, 16, 86-87, 120; Hoca Sâdeddin, *Tacû't-tevârîh*, II, 382-383; Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 215-216; II, 581, 816-817, 827-828; Mustafa Sâfi, *Zübdetü't-tevârîh*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 80^b; *Ahvâl-i Celâliyyân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2236, vr. 5^a-15^a, 18^a-22^b, 23^a-25^a; Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, s. 478-480, 609-610; Mehmed b. Mehmed, *Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr*, İstanbul 1276, s. 60-62, 207-208, 210-213, 234-236; Polonyalı Simeon'un *Seyahat-nâmesi 1608-1619* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 4, 17, 45, 87, 88, 93, 106, 158, 159; Hasan Beyzâde, *Târih* (haz. Nezihî Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak., Nezihi Seminer Kitaplığı, nr. 3277, s. 240-243; Topçular Kâtibi Abdülkâdir Efendi, *Târih* (haz. Ziya Yılmaz, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. TE, 80, s. 259-264, 392-414, 415-417, 419-420, 422-439; Peçuyulu İbrâhim, *Târih*, I, 311, 341; II, 154, 204-205, 252, 335; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, I, 185-186, 270, 289-290, 310-311; II, 339, 343-344, 348, 372; a.mlf., *Düstûrü'l-amel li-islâhi'l-halel*, İstanbul 1280, s. 127; Solakzâde, *Târih*, s. 662-664; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Zeyl-i Ravzatü'l-eberrâr* (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, TE, nr. 81, s. 132-133, 200, 293; *Kitâb-ı Müstetâb* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. VII-XII, 5, 9, 17-23, 26, 36-41; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 383-456, 474; III, 74-84; IV, 264-268; V, 235-254; Behcetî, *Târih-i Sülâle-i Köprülü*, Köprülü Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, nr. 212, vr. 38^b; Vecdî Hüseyin, *Târih*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 917, vr. 29^b-33^b, 38^b-41^a, 59^b-62^a, 63^a-64^a; Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme*, TSMK, Koşuşlar, nr. 915, vr. 4^b, 5^b, 10^b, 12^b, 34^a; Naîmâ, *Târih*, I, 165, 223-225, 236-238, 281-284; II, 1-22, 26-39, 238, 245, 296, 303-316, 325, 418; III, 187, 213-220; IV, 328, 367-369, 405-407; V, 83-87, 91, 96-97, 158-162, 276-277; VI, 50, 72, 100, 115-120, 261-263; Silâhdar, *Târih*, I, 19, 47, 67, 132-139, 144-157; Hammer (Atâ Bey), VIII, 14-16, 85-87, 104; X, 199, 202-203, 235; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-vukûât* (nşr. Seyyid

Mustafa Efendi), İstanbul 1294-96, I, 15-31; *Amasya Tarihi*, III, 253-267, 328-338, 350; Pertev Nalili Boratav, *Köroğlu Destanı*, İstanbul 1931, s. 99, 120; Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan*, s. 140-146; a.mlf., *XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan*, s. 43, 50, 63-68; a.mlf., "Celâlîler", *TA*, X, 117-120; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 110-113, 149-168, 386-399; Danişmend, *Kronoloji*, II, 49-50, 121-125, 251; III, 204, 208, 212, 216-217, 245-246, 250-253, 255-256; Şerafettin Turan, *Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası*, Ankara 1961, s. 37-41, 159-173, 175-179; Mustafa Akdağ, *Büyük Celâlî Karışıklıklarının Başlaması*, Erzurum 1963; a.mlf., *Celâlî İsyanları, 1550-1603*, Ankara 1963; a.mlf., "Türkiye Tarihinde İctimai Buhranlar Serisinden Medreseli İsyanları", *İFM*, II/14 (1950), s. 361-378; a.mlf., "Celâlî İsyanlarında Büyük Kaçgunluk 1603-1606: I", *TAD*, II/2-3 (1964), s. 1-50; Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul 1965, s. 78-142, 196-215; M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia (1450-1600)*, Cambridge 1972, s. 33, 37; Bernard Lewis, *Ottoman Observers of Ottoman Decline, Islam in History Ideas, Men and Events*, London 1973, s. 199-213; Mücteba İlgürel, *Abaza Hasan Paşa İsyanı* (doçentlik tezi, 1976), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. TE, 34; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Ateşli Silahların Yayılışı", *TD*, sy. 32 (1979), s. 301-308; a.mlf., "Abaza Hasan", *DİA*, I, 10-11; a.mlf., "Abaza Paşa", a.e., I, 11-12; H. D. Andreasyan, "Celâlîlerden Kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1979, s. 45-53; a.mlf., "Bir Ermeni Kaynağına Göre Celâlî İsyanları", *TD*, sy. 17-18 (1963), s. 27-42; William J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin 1983; a.mlf., "Djalâlî", *El² Suppl.* (İng.), s. 238-239; Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989, I, 273; Feridun M. Emeçen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara 1989, s. 121, 154, 158, 213; Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfizilik ve Bektâşilik (1558-1591)", *DEFM*, sy. 2 (1932), s. 21-59; Ömer Lütfi Barkan, "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *TM*, X (1953), s. 1-27; a.mlf., "Timar", *İA*, XII/1, s. 286-333; Halil İnalıcık, "Adaletnâmeler", *TTK Belgeler*, II/3-4 (1967), s. 49-145; a.mlf., "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire", *CHIs*, I/A, s. 324-353; Şahabettin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *BTİD*, I/3 (1967), s. 34-39; I/4 (1968), s. 54-59; M. Münir Aktepe, "İpsir Mustafa Paşa ve Kendisiyle İlgili Bazı Belgeler", *TD*, sy. 24 (1970), s. 45-58; Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantrilizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", *TTK Belleten*, XXXVIII/152 (1974), s. 657-708; Suraiya Faroqi, "Rural Society in Anatolia and the Balkans During the Sixteenth Century", *Turcica*, IX/1, Paris 1977, s. 163, 190-191; Mehmet İpsirli, "Hasan Kâfi el-Akhisari ve Devlet Düzenine Ait Eseri Usûlü'l-Hikem fi Nizâmî'l-Âlem", *TED*, X-XI (1981), s. 239-278; Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Notes et documents sur la révolte de Şâh Velî b. Şeyh Celâl", *Ar. Ott.*, VII (1982), s. 5-69; a.mlf., "1527 Anadolu İsyanı Hakkında Yayınlanmamış Bir Rapor", *TTK Belleten*, LI/199 (1987), s. 107-117.



MÜCTEBA İLGÜREL

CELÂLİ TAKVİMİ

Büyük Selçuklu Sultanı
Melikşah tarafından hazırlatılan
güneş takvimine verilen ad.

Sultan Melikşah'ın lakabı olan Celâlüd-devle'den dolayı bu adı alan takvim ayrıca Melikî olarak da adlandırılır. Başlangıç günü 9 Ramazan 471 Cuma'dır (15 Mart 1079, Greenwich zamanına göre 21 Mart).

Selçuklu idaresinde yer alan bugünkü İran'da kullanılan Yezdicerd takvimi, eski Mısır takviminden alınma, her biri otuzar gün çektilen on iki ay, artı beş gün eklemeli, toplam 365 tam günlük bir takvimdi. Başlangıcı, III. Yezdicerd'in tahta çıkış yılının yıl başı olan 16 Haziran 632 (yaz gün dönümü günü) idi. Bu takvim, 365 1/4 günlük İskender (Jülyen) takvimine göre yılda 1/4 gün hesabıyla dört yılda bir gün gerilemekteydi. Böylece yılbaşı olan 1 Ferverdin, 636 yılında 15 Haziran'a, 640'ta 14 Haziran'a, 644'te 13 Haziran'a... 1064'te 29 Şubat'a, 1065'te 28 Şubat'a, 1069'da 27 Şubat'a, 1073'te 26 Şubat'a ve 1077'de 25 Şubat'a düşmüştü. Yine bu yıllarda ilkbahar ılınımı günü olan 15 Mart, Ferverdin'in 15, 16, 17, 18 ve 19. günlerine gelir olmuştü. Jülyen takviminin adı değiştirilmiş bir şekli olan İskender takvimi de bu ölçüde olmamakla birlikte yanlışlığı idi; meselâ ilkbahar ılınımı 632'de 18 Mart'a gelirken 134 (veya 128) yılda bir gün gerileyerek 17, 16 ve Melikşah döneminde de 15 Mart'a düşmüştü. Buna karşılık yılbaşının her yıl mevsimler yılının belli bir gününe denk düşmesi ve bin-yıllar boyunca da değişmeksizin böyle kalması, gökbilimcilerin en çok istedikleri bir şeydi. Geçmişte bilginlerin bu isteği gerçekleştirmeye yönelik çalışmaları hep başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu defa Selçuklu Sultanı Celâleddin Melikşah'ın takvimin düzeltilmesi yolundaki emri üzerine Ömer Hayyâm'ın başkanlığında Ebül-Muzaffer İsfizârî, Meymûn b. Necîb el-Vâsîrî, Abdurrahman Hâris ve Muhammed Hâzin'den teşekkül eden bir kurul oluşturuldu. Kurul Yezdicerd ve İskender takvimlerini inceledikten sonra bunları düzeltmek yerine yeni bir takvim tertibine karar verdi ve sonuç olarak Celâlî takvimi ortaya çıktı.

Celâlî takvimi konusunda en eski kaynaklardan biri olan *Zîc-i Uluğ Bey*'den (düzenleniş 1436'dan sonra) edinilen bilgilere göre (I. konu, bölüm 5), bu takvi-

min başlangıcı hicrî 9 Ramazan 471 Cuma (15 Mart 1079), yıl başı güneşin Koç burcuna giriş günü, yani ilkbahar ılınımı günüdür. Ayları bazı bilginlere göre güneşin on iki burca girişi günlerinde başlar; bazılarına göre ise -eski Mısır takviminde olduğu gibi- her biri otuzar günlük on iki ay, artı beş ya da altı eklemeli günüdür. Ay adları eski Fars takvimindeki gibidir; ancak sonlarına "kadîm" yerine "celâlî" kelimesi getirilmektedir. Bu takvimde yılbaşı gününün ilkbahar ılınımı gününde tutmak için dört yılda bir gün artıklama getirilir, ancak altı yedi defa dört yılda bir artıklamanın ardından bir defa 5. yıl artıklanır. Güneş Koç burcu başlangıcına geldiği zaman yeni yıl girer ve dolayısıyla Celâlî yılı ilkbahar ılınımı noktasında (milâdî 21 Mart) başlar. Takvim yılının ilk günü veya yeni yılın ilk günü, öğle vakti güneşin Koç burcu noktasına geldiği zamandır.

Zîc-i Uluğ Bey'de mevsimler yılı ortalama süresi 365, 242, 534, 876, 543, 209, 876... gün olup 365,25 olan İskender yılının söz konusu yıl süresine göre yanlışlığı payı, 134 yılda bir gün olarak verilmektedir. Celâlî takvimi için başlangıç olan 1079 yılı ilkbahar ılınımı ölçümünün karşılaştırma için hangi ölçüme dayandırıldığı adı geçen zîcde belirtilmemiştir. Ancak bunun için 1079'dan 134'er yıl gerilere gidilirse $7 \times 134 = 938$ yılda 141 yılına varılır ki bu yıl (139/140 yılı), İlkçağ'ın ünlü gökbilimci-matematikçisi Batlamyus'un ılınımlar ve gün dönümü ölçümleri yılına çıkmaktadır.

Osmanlı döneminde devletin resmî takvimi demek olan "müneccimbaşı takvimleri" Celâlî takvimi düzeninde hazırlanırdı. Bunlarda her bir sayfa otuz günlük Celâlî aylarına ayrılmış, on iki aydan artakalan beş ya da altı eklemeli gün de en sonda ayrı bir sayfaya alınmıştır. Yılbaşı, ilkbahar ılınımı günü olan "nevrûz-i sultânî" idi. Meselâ 374 Celâlî (1452 rûmî) yılı takvimi, 1 Ferverdin mâh-ı Celâlî = 19 Safer 856 hicrî = 11 Mart 1764 İskender / 1452 Jülyen = 19 Tîr mâh-ı kadîm 821 eski Fars - Yezdicerd = 20 Aram ay (= birinci ay) maymun yılı, Türk günüyle başlamaktadır. Celâlî yıllarının rûmî / milâdîye çevrilebilmesi için söz konusu olan yıla 1078 rakamının eklenmesi gerekmektedir. Meselâ 374 Celâlî yılı = 1452 rûmî yılına denk gelmektedir. Rûmî / milâdî yılından Celâlî'ye geçmek için de verilecek yıldan 1078 çıkarılmalıdır.

Celâlî takviminde yılbaşı, müneccimbaşı takvimlerinde olduğu gibi ya her

yıl yeniden ölçülünerek veya Ömer Hayyâm bilim kurulunun ortaya koymuş olduğu artıklama yöntemine göre belirlenmekteydi. Kurulun bu konuda nasıl bir uygulama yaptığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu hususta değişik görüş ve yorumlar yapılmıştır. Meselâ *Zîc-i Uluğ Bey*'de kaydedildiği gibi, altı yedi kere 4. yıl ile ardından gelen 5. yılın artıklanması kuralı uygulanırsa altmış iki yıllık bir dönüşüm içerisindeki 4 8 12 16 20 24 (29) 33 37 41 45 49 53 57 (62). yılların artıklanacağı (366 gün çektilerileceği) görülür. Böylece İskender takvimindeki altmış yılda on beş yıl yerine burada altmış iki yılda on beş yıl artıklanmaktadır. Bu durumda takvim yılı süresi $365 \frac{15}{62} = 365,241935...$ gün olacaktır.

Kutbüddîn-i Şîrâzî'ye göre artıklanacak yıllar, yedi sekiz kere 4. yıl ile bunları takip eden 5. yıldır. Burada 4 8 12 16 20 24 28 (33) 37 41 45 49 53 57 61 65 (70). yıllar artıklanacaktır. Böylece İskender'deki altmış sekiz yıllık bir dönüşüm yerine yetmiş yıllık bir dönüşüm içerisinde on yedi yıl artıklanmış olacaktır.

Ahmed Cevdet Paşa ise 130 yılda otuz iki yerine otuz bir defa artıklama yapılmasını, Gazi Ahmed Muhtar Paşa da ardarda yedi kere 4. yılların ve ardından 5. yılın ve dolayısıyla 4 8 12 16 20 24 28 (33). yılların artıklanması gerektiğini

belirtmektedir. Aynı düşüncenin Ahmed Şâkir Paşa tarafından da benimsendiği görülür. Bunların dışında kalan diğer bazı ilim adamları tarafından bir sıra altı, üç sıra yedi kere 4. yıllar ile bunları takip eden 5. yıl kuralı ortaya atılmıştır. Buna göre 4 8 12 16 20 24 (29) 33 37 41 45 49 53 57 (62) 66 70 74 78 82 86 90 (95) 99 103 107 111 115 119 123 (128) yılları artıklanmalıdır. Bu şekilde Jülyen'deki 128 yılda otuz iki yıl yerine 128 yılda otuz bir yıl artıklanmış olacaktır. Bu Gregoryen takviminin artıklama usulüne de uygun düşmektedir. Çünkü Gregoryen'de 400 yıllık dönüşüm içerisinde her dört yılda bir artıklama yapılmakta, ancak 100, 200 ve 300 yılları artıklanmaksızın bırakılmaktadır. Böylece burada sekiz yıllık boşluklar oluşuyor. Celâlî takvimi artıklamasında ise artıklanacak yılların dağılımı boşluksuz gerçekleştirilmektedir. Bu durum Celâlî takvimini daha iyi bir konuma çıkarmaktadır.

Takvimlerdeki yanlışlığı payına gelince:

Jülyen yılı süresi olan 365,25'ten gerçek yıl süresi 365,2422 çıkarılacak olursa yanlışlığı payı 0,0078, yani 1000 yılda yedi sekiz gün veya 128 yılda bir gündür. Gregoryen takviminde ise 128 yılda bir gün yerine 400 yılda üç gün kuralı uygulanmaktadır. Dolayısıyla yanlışlığı payı, 365,2425 olan Gregoryen yılından gerçek yıl süresi olan 365,2422 çı-

karılacak olursa 0,0003 gün / yıl, yani 10.000 yılda üç gün veya 3333 yılda bir gündür.

Celâlî takvimlerinin 62, 70, 130, 33 ve 128 yıl dönüşümlü çeşitlemelerinde yanlışlığı payı şöyledir:

15/62	Celâlî'de	10.000	yılda	2,65	gün
17/70	»	10.000	»	6,57	»
31/130	»	1000	»	3,74	»
8/33	»	10.000	»	2,24	»
31/128	»	100.000	»	1,25	»

Ahmed Cevdet, Gazi Ahmed Muhtar ve Ahmed Şâkir paşalar tarafından övgüyle söz edilen Celâlî takvimi, Gregoryen'den yaklaşık 500 yıl önce tertip edilen ve mevsimlere tam olarak uyan, dolayısıyla doğru tarihlerle veren, yanlışsız takvimlerin ilk uygulamasıdır. Gregoryen takvimi Celâlî takvimi örnek alınarak tertip edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Zîc-i Uluğ Bey (trc. Abdurrahman b. Osman), İÜ Ktp., TY, nr. 6551; Ali Kuşçu, *Mirkâtü's-sema* (trc. Abdullah b. Perviz), TSMK, nr. H. 473, H. 456; *Müneccimbaşı Takvimleri*, Süleymaniye Ktp., nr. 551; TSMK, nr. R. 1711; Ahmed Cevdet Paşa, *Takvîmü'l-edvâr*, İstanbul 1287, s. 41-43; Ahmed Şâkir Paşa, *Takvîm-i Nücûmî*, İstanbul 1306, s. 59; a.mlf., *Sene-i Mâliye Hakkında Mütâlaât*, İstanbul 1308, s. 19; Ahmed Muhtar Paşa, *İslâhu't-takvîm*, Kahire 1307, s. 22, 39-40; F. K. Ginzel, *Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie*, Leipzig 1906, I, 300-305; Osman Turan, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, Ankara 1954, s. 53 vd.; S. H. Taqizadeh, "Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam", *BSOAS*, X (1939-42), s. 108-117; a.mlf., "Djalâlî", *El* (İng.), II, 397-399; Syed Hasan Barani, "The Jelâlî Calender", *IC*, XVII/2 (1943), s. 166-172; A. Necati Akgür, "Celâlî Takvimi", *TDA*, sy. 61 (1989), s. 169-183; H. Suter, "Celâlî", *IA*, III, 59-60; V. Minorsky, "Ömer Hayyâm", a.e., IX, 472.



A. NECATİ AKGÜR

CELÂLİYYE

(جلالیة)

Celâleddin Hüseyin el-Buhârî'ye

(ö. 785/1384)

nisbet edilen

gayri Sünnî bir Hint ve İran tarikatı.

Hindistan'da muhtemelen XVII. yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Mensuplarının tarikatın kurucusu olduğunu kabul ettikleri Celâlî Sâni'nin kimliği kesin olarak bilinmemekle birlikte onun 785'te (1384) vefat eden Sühreverdîyye tarikatının Buhârîyye kolu şeyhlerinden Celâleddin Hüseyin el-Buhârî olduğu tahmin edilmektedir. Ancak Celâleddin Hü-

Celâlî Takviminin Günümüzdeki Uygulaması (Ar = artık yıl)				
	CELÂLÎ	MİLÂDÎ		
Aylar	913-914 Ar. 915-916	1991	1992	1993-94
(1)	1 Ferverdîn mâh-ı Celâlî	21 Mart	20 Mart	21 Mart
(2)	1 Ürdibehîst mâh-ı Celâlî	20 Nisan	19 Nisan	20 Nisan
(3)	1 Hordâd mâh-ı Celâlî	20 Mayıs	19 Mayıs	20 Mayıs
(4)	1 Tîr mâh-ı Celâlî	19 Haziran	18 Haziran	19 Haziran
(5)	1 Mordâd mâh-ı Celâlî	19 Temmuz	18 Temmuz	19 Temmuz
(6)	1 Şehrîver mâh-ı Celâlî	18 Ağustos	17 Ağustos	18 Ağustos
(7)	1 Mihr mâh-ı Celâlî	17 Eylül	16 Eylül	17 Eylül
(8)	1 Âbân mâh-ı Celâlî	17 Ekim	16 Ekim	17 Ekim
(9)	1 Âzer mâh-ı Celâlî	16 Kasım	15 Kasım	16 Kasım
(10)	1 Dey mâh-ı Celâlî	16 Aralık 1992 Ar.	15 Aralık	16 Aralık 1994-95
	17 Dey mâh-ı Celâlî	1 Ocak	31 Aralık 1993	1 Ocak
	18 Dey mâh-ı Celâlî	2 Ocak	1 Ocak	2 Ocak
(11)	1 Behmen mâh-ı Celâlî	15 Ocak	14 Ocak	15 Ocak
(12)	1 İsfendarmâz mâh-ı Celâlî	14 Şubat	13 Şubat	14 Şubat
	15 İsfendarmâz mâh-ı Celâlî	28 Şubat	27 Şubat	28 Şubat
	16 İsfendarmâz mâh-ı Celâlî	29 Şubat	28 Şubat	1 Mart
	17 İsfendarmâz mâh-ı Celâlî	1 Mart	1 Mart	2 Mart
	1 Ekleme	15 Mart	15 Mart	16 Mart
	5 Ekleme	19 Mart	19 Mart	20 Mart
	6 Ekleme	—	20 Mart	—

(Burada 20 Mart günü ile başlayan yıl sıralamasındaki Celâlî yılın altı ekleme günlü artık yıl olduğu görülmektedir.)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

seyin'in yaşadığı dönemle ona mensup olduğunu iddia edenler arasında büyük bir zaman boşluğu vardır ve dolayısıyla Celâliyye'nin tarihi oldukça karanlıktır.

Aslında Cemâleddîn-i Sâvî'nin (ö. 630/1232-33) **çârdarb*** âdâbını benimseyenlerin arta kalanlarından bir zümre olan Celâliyye tarikatı mensupları, Cevlakiler gibi Allah'a yöneliş için nefislerini öldürmeyi sağlamak amacıyla toplumun gelenek ve göreneklerine aykırı tutum ve davranışlarda bulunurlar, gerek bu davranış gerekse kılık ve kıyafetlerine karşı toplumun gösterdiği tepkiden etkilenmedikleri zaman nefislerini öldürdüklerine inanırlardı. *Bustânü's-seyâha* müellifi Zeynelâbidîn-i Şîrvânî (ö. 1253/1838) Celâlîler'in kendilerini Şîî saydıklarını, ilk üç halife ile Emevîler'e küfredtiklerini söyler. Şîrvânî'ye göre Celâlîler namaz, oruç gibi ibadetle ilgili hususları bilmedikleri gibi sûfilere has riyâzet, mücahede, zikir, evrâd ve murakabeden de habersizdirler. Başta esrar ve afyon olmak üzere her türlü uyuşturucu madde ve içki kullanırlar, bazıları yılan ve akrep gibi canlıları yer, yılda bir defa kapı kapı dolaşıp dilenmeyi gerekli sayarlardı. Mal biriktirmeyen ve evlenmeyen, "Kadın haram, lokma helâl, dem Seyyid Celâl'in demidir" diyen Celâlîler, şeyhlerinin sabah abdest alıp kibleye dönerek tarikatlarının büyüklüklerini anmasını ibadet sayarlardı. Celâlîler'in bir pîrleri, bir de mürşidleri vardı. Pîrin görevi irşad ve telkinde bulunmaktı. Seyyid Celâl'in torunlarından olan mürşid Uç'ta oturur, Celâlî dervişleri yılda bir defa onun yanına giderek kendisinden niyazda bulunurlardı. Aynı müellif, Seyyid Celâleddin Hüseyin el-Buhârî'nin yaşadığı ve öldüğü Uç şehri sakinlerinin Celâlî dervişlerinden ibaret olduğunu kaydederek. Kalenderîler'in bir kolu özellikle Hindistan'da Celâliyye diye tanınmışlardır. Muhtemelen Zend hânedanının (1750-1794) son dönemlerinde yaşayan Celâlî şeyhlerinden Gulâm Ali Şâh-ı Celâlî müntesiplerinden bir kol Kaçarlar döneminde (1779-1924) Dervîşân-i Devregerd-i Celâlî adını almıştır. Gulâm Ali Şâh-ı Celâlî tarikata Şîlîği hâkim kılmış, Haydariyye ve Ehl-i Hakk'ın etkisi altına sokmak suretiyle de onu eski hüviyetinden uzaklaştırmıştır.

Ma'sûm Ali Şâh Celâlîler'in çârdarb olup dünyayı gezdiklerini, bazılarının ne bulurlarsa pîrlere götürdüklerini, hıdayet için pîrlarının huzuruna gittiklerinde para ve eşya olarak neleri varsa

orada bıraktıklarını, ondan sonra kendilerine bir külâh verildiğini, bu külâhı başlarına koyup şecerelerini de boyunlarına astıklarını, Azrâil can almaya geldiğinde çok çirkin olan yüzünü görmemek için külâhı gözlerine kadar indirdiklerini, pîrlerin müridlerinin hanım ve kızlarından gayri meşrû bir şekilde faydalandıklarını, müridlerin de bunu hoş karşıladıklarını bildirir (*Tarâ'îk*, II, 525). Ni'metullâhiyye tarikatına mensup olan Ma'sûm Ali Şâh'ın ifadesine göre, Zendler döneminin sonlarına doğru İsfahan'da bulunan bir Dervîşân-i Devregerd-i Celâlî grubunun uygunsuz davranışları yüzünden diğer dervişler ve özellikle Ni'metullâhiyye mensupları da Zend hânedanının gazabına uğramıştır. Cemâleddîn-i Sâvî'nin izinden gidenler gibi Celâlîler de baş, kaş, sakal ve bıyıklarını tıraş etmeyi tarikatlarının ilkeleri arasında sayarlardı. *Tırâşnâme* adlı mesnevi ile bazı risâlelerde çârdarbın nelere delâlet ettiği anlatılmaktadır. Bir yoruma göre çârdarb, tâlibin dünya sevgisini kendi varlığından kovduğunu, yürürlükte olan âdetlere değer vermediğini gösterir.

Celâliyye tarikatı Hâksâriyye, Düde-i Acem, Ehl-i Hak, Gulâm Ali Şâh Celâlîleri gibi büyük ölçüde inanç ve uygulama farklılıkları taşıyan birçok kola ayrılmıştır.

Genellikle cahil olan tarikat mensupları inanç, âdâb ve meslekleriyle ilgili konuları sır olarak kabul ettikleri için tarikat hakkında bizzat kendileri tarafından yazılı bilgi intikal ettirilmemiştir. Dolayısıyla bu konudaki bilgiler kendileri dışındaki yazarların anlattıklarıyla sınırlı kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Zeynelâbidîn-i Şîrvânî, *Bustânü's-seyâha* (nşr. Seyyid Saîd-i Tabâtabâi), İsfahan 1342 hş., s. 152 vd.; Seyyid Muhammed Ali Hâceddin, *Keşkal-i Hâksârî*, Tebriz 1360 hş., tür.yer.; Ma'sûm Ali Şâh, *Tarâ'îk*, II, 525.



ZEHRÂ TÂHİRÎ HAKÎKÎ

CELÂLÜDDEVLE

(جلال الدولة)

Ebû Tâhir Celâlûddeve b. Bahâiddevle (ö. 435/1044)

Irak Büveyhî hükümdarı (1025-1044).

383'te (994) doğdu. Babaları Bahâüddevle'nin 403'te (1012) vefatı üzerine ağabeyi Emîrül-Ümerâ Sultânüddevle Celâlûddeve'yi Basra valiliğine tayin et-

ti. Celâlûddeve, Sultânüddevle'nin 415'te (1024) ölümüne kadar burada kaldı. Onun ölümü üzerine Celâlûddeve emîrül-Ümerâ ilân edildi. Ancak bazı devlet adamları Sultânüddevle'nin oğlu Ebû Kâlicâr'ın emîrül-Ümerâ olmasını istiyorlardı. Bu tereddüt devresinde hutbelerde adının ve unvanlarının zikredilmediğini öğrenen Celâlûddeve Bağdat üzerine yürüdü. Ancak Abbâsî halifesine bağlı kuvvetlerce durdurulunca Basra'ya çekildi. Daha sonra halifenin ordusundaki Türk emîrlerin daveti üzerine Bağdat'a girdi (418/1027). Sultânüddevle'nin oğlu Ebû Kâlicâr bazı emîrlerin teşvikiyle Celâlûddeve'ye karşı hasmâne tavırlar takındı. İkisi arasındaki şiddetli müca-deleye halifenin ordusunda görevli olan Türkler de katıldılar. Sonunda Celâlûddeve Bağdat'a hâkim oldu.

Daha sonraki yıllarda hilâfet ordusunun nüfuzlu emîrlerinden Bars Togan Celâlûddeve'yi Bağdat'tan uzaklaştırarak Ebû Kâlicâr'ı davet etti. Ancak Celâlûddeve Dübeyş b. Ali ile anlaşarak Bars Togan'ı mağlûp etti ve esir alarak öldürttü. Bu gelişmeler üzerine Ebû Kâlicâr Celâlûddeve ile anlaşmaya mecbur kaldı; bu arada Celâlûddeve'nin kızı Ebû Kâlicâr'ın oğlu ile evlendirildi. Bu durum Celâlûddeve'nin iktidarını güçlendirdi ve yıllardan beri özlemini duyduğu "şehinşah" unvanına kavuştu.

Tuğrul Bey Celâlûddeve'ye bir elçi göndererek Irak'a gelmek niyetinde olduğunu bildirdi. Ayrıca Tuğrul Bey Celâlûddeve'den halife Kâim-Biemrillâh ve Bağdat halkına âdil davranmasını istiyordu. Kâim-Biemrillâh — Tuğrul Bey yakınlaşmasının kendisi için doğuracağı tehlikeyi sezen Celâlûddeve, halifeye karşı daha mutedil bir siyaset takip etmeye mecbur kaldı. Celâlûddeve yakalandığı verem hastalığından kurtulamayarak 5 Şâban 435 (8 Mart 1044) tarihinde vefat etti (İbnü'l-Cevzî, VIII, 118; İbn Kesîr, XII, 52; İbnü'l-Esir'e göre [IX, 516] 6 Şâban 435'te ölmüştür) ve Adudûddeve ile Bahâüddevle'nin Bağdat'tan Nəcəf'e nakledilmeden önce defnedildikleri Dârülmemleke'deki evinde toprağa verildi.

Korkak ve âciz bir hükümdar olan Celâlûddeve, kendisini Bağdat'a davet eden Türk askerleri üzerinde hiçbir zaman otorite kuramadı. Emîrül-Ümerâlık dönemi hemen her yıl çıkan askerî isyanlar ve ayyâr'ların çapulculuklarıyla geçti. 423-431 (1032-1040) yılları arasında en az beş defa sarayını terketmek zo-

runda kalan Celâlüddeve bunların iki-
sinde Kerh'teki Alevîler'in nakibine sı-
ğınmış, üç defa da vassâl emirlerden ve
diğer hükümdarlardan yardım istemiş-
tir. 423'teki (1032) isyan sırasında vezi-
ri Amîdüddeve askerler tarafından ya-
kalanıp sokaklarda sürüklendiği gibi
kendisi de benzeri veya daha kötü du-
rumlarla karşılaşmıştır. Ayyârlar ve be-
devîler halkın malını yağmalayarak ve
yol keserek ülkede huzur bırakmamış-
lardır. Hatta ayyârlar, reisleri Burcumî
adına hutbe okunmasını isteyecek ka-
dar ileri gitmişlerdir. Öldüğünde nüfuz
ve hâkimiyeti sadece Bağdat ve çevre-
sine münhasır kalmıştı. Vâsıt, oğlu el-
Melikü'l-Azîz'in elindeydi. Basra ve Hû-
zistan Ebû Kâlicâr tarafından toprakla-
rına katılmıştı.

Celâlüddeve oyun ve avcılığa, özellikle
çevgâna düşküdü. İyi bir hattat ve sa-
mimi bir Şîî idi. Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in
türbelerini ziyarete giderken onlara say-
gısından dolayı en az 1 fersahlık (6-8 km.)
mesafeyi yürüyerek katederdi. Meşhur
edip Nasr b. Ya'kûb ed-Dîneverî ile Şâfiî
fakihi Mahmûd b. Hasan el-Kazvîni onun
yakın dostlarıydı.

BİBLİYOGRAFYA :

Azîmî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538) (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 6-7; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 35, 57, 64, 72-73, 78-79, 82-83, 89, 91, 104-105, 116-118; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 361-362, 366, 374, 408, 430-431, 446, 453, 455, 459, 471, 489, 514, 516; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, II, 166; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXVI, 250 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, XII, 52; Mafizulâh Kabîr, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta 1964, s. 102-109; H. Busse, *Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beirut 1969, s. 91, 96, 102, 103, 139, 187, 211, 232, 324, 336, 370, 398, ayrıca bk. İndeks; M. Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, İstanbul 1976, s. 36-37; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 119 vd.; Abdülmecid Ebû'l-Fütûh Bedevî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî*, Cidde 1403/1983, s. 178, 198; K. V. Zetterstéen, "Celâlüddeve", *IA*, III, 60-61; a.mlf., "Djalâl al-Dawla", *EI*² (İng.), II, 391; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Büveyh", *DMBİ*, I, 632.



AYDIN TANERİ

CELÂLZÂDE MUHYİDDİN AMÂSİ

Fâtih Sultan Mehmed devrinde
şöhret bulan Osmanlı hattatı.

Amasyalı olup meşhur hattat Celâl
Amâsî'nin oğlu, Cemal Amâsî'nin kar-
deşi, Şeyh Hamdullah'ın halazadesidir. Ba-
masya'da valilik yapan Şehzade II. Ba-
yezid'in sanatkârları teşvik ve himaye

etmesi sonucu bir kültür ve sanat mer-
kezi haline gelen bu şehirde yetişmiş-
tir. **Aklâm-ı sitte***yi babasından öğre-
nerek icâzet aldı. İçinde bulunduğu çev-
renin hat sanatına olan rağbet ve des-
teğiyle kendini yetiştirerek Fâtih devri-
nin (1451-1481) ünlü hattatları arasına
girdi.

Hayatı hakkında çok az bilgi bulun-
makla beraber Celâlzâde'nin yaklaşık
100 yıl yaşadığı ve Kanûnî Sultan Süley-
man zamanında da hayatta olduğu bi-
linmektedir. *Gülzâr-ı Savâb*'da kayde-
dildiğine göre Kanûnî cülûsunun ilk ay-
larında, dedesinin dostu Şeyh Hamdul-
lah'ı saraya davet ederek kendisinden
bir Mushaf-ı Şerif yazmasını istedi. Ham-
dullah ihtiyarlığını ileri sürerek Celâlzâ-
de'yi tavsiye etti. Bunun üzerine Celâlzâ-
de Amasya'dan davet edilerek bir mus-
haf yazmakla görevlendirildi. Mushafın
yazılması bittikten sonra kendisine 1000
filori câize verildi. Ayrıca İstanbul'da kal-
ması için yapılan teklifi kabul etmeyip
memleketine döndü ve orada vefat etti.

Anadolu'nun yedi büyük hat üstadın-
dan biri kabul edilen Celâlzâde Muhyid-
din'in yazısının bilinen tek örneği, Ekrem
Hakkı Ayverdi koleksiyonunda bulunan
nesih hatla yazılmış "Kaşîdetü'l-bür'e"-
dir. XV. yüzyıl Osmanlı hattının karakte-
rini taşıyan bu eser, onun Yâkût el-Müs-
ta'simî yolundan farklı, daha sevimli ve
yuvarlak harfleriyle yeni bir üslûbun sa-
hibi olduğunu göstermektedir. *Menâ-
kub-ı Hünerverân*'da, "Celâloğlu ki hat-
tât-ı cihândır / Nazîri gelmemiş nesh ü
celîde" beytiyle onun nesih ve celîde üs-
tat olduğu ifade edilmektedir.



Celâlzâde
Muhyiddin
Amâsî'nin
nesih hatla
istinsah
ettiği
Kaşîdetü'l-
Bürde'nin
ilk sayfası
(Ayverdi,
Fâtih
Devri
Hattatları,
rs. 27)

BİBLİYOGRAFYA :

Âli, *Menâkib-ı Hünerverân*, s. 30; *Gülzâr-ı Savâb*, s. 19; Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 116; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 515; Mustafa Hilmi Efendi, *Mizânü'l-hat*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 812, s. 142-143; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1306, s. 82, 83; Fevzi Olcay, *Amasya Meşâhiri*, İÜ Ktp., TY, nr. 9382, s. 150; *Amasya Târîhi*, I, 222; Ayverdi, *Fâtih Devri Hattatları*, s. 47, 48; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 515.



MUHİTTİN SERİN

CELÂLZÂDE MUSTAFA ÇELEBİ

(ö. 975/1567)

Osmanlı tarihçisi, nişancı.

"Koca Nişancı" lakabı ile şöhret bul-
muştur. Meslek hayatı Rumeli'nin çeşit-
li kazalarında geçen Tosyalı Kadı Celâ-
leddin'in (ö. 935/1528) üç oğlunun en
büyüğüdür. Doğum tarihi kesin olarak
bilinmemekle beraber kendisi *Selîmnâ-
me* adlı eserinde, 964'te (1557) nişancı-
lıktan emekli olduğunda yaşının yetmi-
şe yaklaştığını belirttiğine göre 895-896
(1490-1491) yıllarında doğduğu kabul
edilebilir. Medrese tahsilini Sahn-ı Se-
mân dânişmendliğine kadar sürdüren
Celâlzâde Mustafa, 922'de (1516) Vezir
Pîrî Mehmed Paşa ile nişancı Seydi Bey'in
himayesiyle Dîvân-ı Hümâyûn kâtipliği-
ne tayin edilerek devlet hizmetine girdi.
Yavuz Sultan Selim'in vezirlerden gizli
tutmak istediği işlere ait yazıları kale-
me aldırdığı Mustafa Çelebi, padişahın
bizzat yazdırdığı fermanlarda usule ay-
kırı gördüğü ifadelerin düzeltilmesini ar-
zetmekten çekinmezdi. Aynı zamanda Pî-
rî Paşa'nın altı yıl süreyle tezkirecililiğini
de yaptı. Pîrî Paşa'nın 1523'te emekliye
ayrılmasıyla vezîriâzamlığa devlet işle-
rinde hiç tecrübesi olmaksızın doğrudan
doğruya saraydan terfi ettirilen İbrâhim
Paşa, Celâlzâde'yi geniş bilgi ve becerisi
sebebiyle aynı hizmette kullandı. 1524'-
te İbrâhim Paşa, Hâin Ahmed Paşa'nın
isyanından sonra incelemeler ve yeni dü-
zenlemeler yapmak üzere Mısır'a gön-
derildiğinde Celâlzâde Mustafa'yı da be-
raberinde götürdü. Bu çalışmaların so-
nucunda çıkarılan yeni Mısır kanunnâ-
mesinin düzenlenmesinde Mustafa Çe-
lebi önemli bir rol oynamış olmalıdır.

Celâlzâde Mısır'dan döndükten hemen
sonra reisülküttâb oldu (931/1525) ve
on yıl bu görevi sürdürdü. Reisülküttâb
olarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın İra-
keyn Seferi'ne katılan Celâlzâde Musta-
fa Çelebi, Bağdat'a girildikten üç gün

sonra toplanan divanın kararıyla, yolda ölmüş olan Seydi Bey'in yerine nişancılığa tayin edildi (Aralık 1534).

XVI. yüzyılda bir nişancıda aranan başlıca iki özellik, resmî yazışmaların "inşâ"-sında ustalık ve devlet kanunlarında uzmanlıktı. Yirmi üç yıl aralıksız olarak nişancılık hizmetinde bulunan Mustafa Çelebi bu niteliklerin ikisine de tam olarak sahipti. Ferman, menşur, nâme gibi padişah adına çıkarılan yazılarda Celâl-zâde'nin kullandığı hitaplar ve ifade biçimleri, en az XVII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Osmanlı bürokrasisinde örnek tutulmuştur. Kendisinden sonra düzenlenen birçok kanunnâmede kanunların geçerliliği için Celâl-zâde'nin yetkili merci olarak anıldığı görülmektedir. Sağlam bir medrese öğrenimi görmüş olan Celâl-zâde, Osmanlı örfî hukukunu oluşturmuş kanunların yalnız birbiriyle değil aynı zamanda şeriatla bağdaşmaları yolunda çok emek vererek bu hususta Şeyhülislâm Ebüssüüd Efendi ile iş birliği yapmıştır. Osmanlı kanunlarının tutarlı ve kullanışlı bir hukuk sistemi olarak geliştirilmesinde, nişancıya "müftî-i kânûn" denilecek kadar bu hukukun itibarının artmasında, hatta Sultan Süleyman'a "Kanûnî" lakabının verilmesinde Celâl-zâde Mustafa'nın büyük payı olduğu şüphesizdir. Hizmetleri padişah tarafından takdir edilerek *has**'ları o zamana kadar hiçbir nişancıya nasip olmayan 300.000 akçeye çıkarıldı. 1557'de emekli olduğunda Kanûnî onu iki yönden mükâfatlandırdı. Seleflerinden hiçbirine gösterilmemiş bir lutuf olarak nişancılık haslarının tamamını üstünde bıraktığı gibi törenler ve seferlerde padişahın maiyetinde bulunma şerefine bahşeden müteferrikalık rütbesine de kavuşturdu. Nev'îzâde Atâî ve Peçüylü İbrâhim Celâl-zâde'nin müteferrikabaşı ol-

masından bahsediyorlarsa da yetmiş yaşlarında bulunan ve askerî tecrübesi olmayan bir kişinin ocağın kumandanlığına getirilmiş olabileceği şüphelidir.

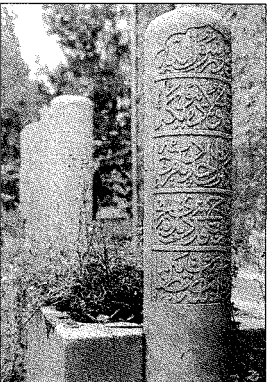
Celâl-zâde'yi yakından tanıyan ve onun hayranı olan Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'da anlattığına göre nişancılıktan çekilmesine Veziriazam Rüstem Paşa'nın bir oyunu sebep olmuştur (bk. Uzunçarşılı, *Belleten*, sy. 87, s. 398). Rüstem Paşa Celâl-zâde'yi sevmediği için kendisine, nişancılıktan çekildiği takdirde yerine o sırada divan kâtibi bulunan oğlu Mahmud'un tayin edileceğine dair söz vermiş, bunun üzerine Mustafa Çelebi istifa etmiştir. Ancak yerine oğlu getirilmeyip reisülküttâblık ve defterdarlık hizmetlerinde bulunmuş olan Eğri Abdizâde Mehmed Bey tayin edilmiştir. Celâl-zâde ise emekli olduktan sonra kaleme aldığı eserlerde kendi özgeçmişinden bahsederken bu hususu sükûtle geçiştirerek nişancılıktan sırf yaşlılık sebebiyle çekildiği intibamı vermektedir. Müteferrika olarak katıldığı Sigetvar seferi esnasında Eğri Abdizâde Mehmed'in âni ölümü üzerine yeniden nişancılığa getirilen (1566) Celâl-zâde Mustafa'nın bu tayini Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümünün gizli tutulduğu günlere rastlamaktadır. On üç ay kadar süren bu ikinci nişancılığı ölümüyle sona ermiştir.

Kaynakların hepsi Celâl-zâde Mustafa'nın cömertliğinden ve şefkatinden bahsetmektedir. Eyüp'te kendisine atfen Nişancı (bir zamanlar Nişancılar) adını alan semtte yaptırdığı bahçeli konak, âlim ve ediplerin sürekli uğradıkları bir yer olmuştur. Bu kişilerle sohbetten çok hoşlanan Mustafa Çelebi şairlerin himayesini de üstlenerek onlara yüksek câzeler verirdi. Eyüp'te evinin yakınında bir cami, bir Halvetî tekkesi ve Mimar Sinan'ın eseri olan bir hamam yaptırmışsa da bunlardan yalnız cami (Nişancı Camii) bugün ayakta kalmış durumdadır. Celâl-zâde Mustafa'nın mezarı bu caminin bahçesinde, kendisinden önce ölen (1565) kardeşi Celâl-zâde Sâlih Çelebi'nin kabrinin yanındadır.

Eserleri. A) Tarihe Dair Eserleri. 1. *Tabakâtü'l-memâlik.** Tam adı *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik* olan eser, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin 1555 yılına kadarki olaylarını ihtiva eder. Bazı bölümlerine *Fetihnâme-i Rodos*, *Mohaçnâme* ve *Fetihnâme-i Karaboğdan* adlarıyla ayrı olarak da rast-

lanmaktadır. Birkaç aşamada yazıldığı ve ilk tertibinin 1534'e kadar tamamlandığı anlaşılan (bk. Kappert, *Geschichte*, s. 13-14) *Tabakâtü'l-memâlik* son şeklini Celâl-zâde'nin emekli oluşundan sonra ve en geç 968'de (1561) almıştır. Eserin tıpkıbasımı Petra Kappert tarafından yapılmıştır (Wiesbaden 1981). **2. *Meâsir-i Selim Hânî*.** Daha çok *Selimnâme* adıyla anılan ve *Tabakâtü'l-memâlik* tamamlandıktan sonra yazılan eser, Yavuz Sultan Selim'in şehzadeligi, kardeşleriyle olan taht mücadelesi ve saltanat döneminin olaylarını anlatır. Eserin önsözünde, Sultan Selim hakkında yazılmış kitapların hepsinin olayların iç yüzünden habersiz kişilerin duydukları yanlış rivayetlere ve uydurmalara dayandığını, kendisinin ise devlet idaresindeki mevkiinden dolayı gerçekleri bildiğini ileri süren Celâl-zâde, özellikle Selim'in babasına karşı ayaklanmış olduğu görüşünü yalanlamak çabasıdır. Müellif, padişahın askerî seferlerini menzil menzil anlatan "rûznâme" niteliğindeki özlü bölümlerin dışında genellikle süslü bir üslûp kullanmaktadır. Sanatkârane inşâsıyla ve aralara soktuğu manzum yorumlarıyla Celâl-zâde Mustafa, olayların objektif ayrıntılarını kaydetmekten çok olup bitenleri belli bir görüş açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Osmanlı Devleti'ni idealleştirmek, gerek dış düşmanlarını gerekse iç düzenini tehdit eder görünen kişileri kötölemek eğilimlerini taşıyan bu görüş gereğince Sultan Selim, padişahlığı ve zaferleri doğuştan takdir edilmiş bir şehzade olarak gösterildiği gibi başlıca rakibi Şehzade Ahmed ve onun tarafını tutan vezirler Allah'ın iradesini anlamamakla, sefahate düşkünlük ve sorumsuzlukla suçlanmaktadır. *Meâsir-i Selim Hânî*'nin Selim'in cülûsuna kadarki kısmının tenkitli metni ve İngilizce çevirisi Oxford Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmıştır (bk. bibl.). Bütün metni ise aslı diliyle transkripsiyonlu ve ayrıca günümüz Türkçesine daha yakın bir dile aktarılması olarak Kültür Bakanlığı yayınları arasında çıkmıştır (Ankara 1990). İlmî bir iddiası olmayan ve yer yer yanlışlar ihtiva eden bu yayın Celâl-zâde'nin *Selimnâme*'si hakkında genel bir fikir verebilir.

B) Din ve Ahlâkla İlgili Eserleri. 1. *Mevâhibü'l-hallâk fî merâtibi'l-ahlâk*. Emeklilik döneminde yazılan eser, elli altı bab halinde ahlâkı ilgilendiren çeşitli konu-



Celâl-zâde Mustafa Çelebi'nin Nişancı Camii haziresindeki mezarı - Eyüp / İstanbul

ları ele almaktadır. 2. *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî** ve *Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî*. 1552-1557 yılları arasında kaleme alınmış görünen bu eser, Molla Miskîn diye tanınan Horasanlı Muînüddin Muhammed b. Abdullah el-Ferâhî'nin (ö. 954/1547) Me'âricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve adlı Farsça siyer kitabının Türkçe çevirisidir. 3. *Hediyetü'l-mü'minîn*. Çeşitli dinî konulara dair küçük bir risâledir. 4. *Cevâhirü'l-ahbâr fî hasâilü'l-ahyâr*. Ebû Hafs Sirâcuddin Ömer b. İbrâhim el-Ensârî'nin Kur'an'daki Kissa-i Yûsuf'a dair *Zehrü'l-kimâm* adlı Arapça eserinin Türkçe tercümesi olup 972'de (1565) yazılmıştır (din ve ahlâkla ilgili eserleri ve bunların yazma nüshaları hakkında daha geniş bilgi için bk. Uzunçarşılı, *Belleten*, sy. 87, s. 411-415).

Eserlerinin çoğunda kendi manzume-leri bulunan, bazı kaside ve gazelleri olduğu da bilinen Celâlzâde Mustafa'nın divanı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Celâlzâde, *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik* (faksimile nşr. P. Kappert : *Geschichte Sultan Süleymân Kânûn's von 1520 bis 1557, oder Tabakât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik von Celâlzâde Muştafâ genannt Koca Nişancı*), Wiesbaden 1981; a.mlf., *Selîmnâme* (nşr. Ahmet Uğur — Mustafa Çuhadar), Ankara 1990; Celia J. Kerslake, *A Critical Edition and Translation of the Introductory Sections and the first Thirteen Chapters of the "Selîmnâme" of Celâl-zâde Muştafâ Çelebi* (doktora tezi, 1975), Oxford University; a.mlf., "The Selîm-nâme of Celâl-zâde Muştafâ Çelebi as a Historical Source", *Turcica*, IX/2-X, Paris 1978, s. 39-51; Sehi, *Tezkire*, s. 33-34; Aşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 134^a. 135^a; Latîfî, *Tezkire*, s. 335-337; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 113-114; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, s. 43; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 215, 220, 225-226; a.mlf., "Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Tosyalı Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler", *TTK Belleten*, XXII/87 (1958), s. 391-441; U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (nşr. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 23-26; Josef Matuz, *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymâns des Prachtigen*, Wiesbaden 1974, s. 30-32, ayrıca bk. İndeks; Petra Kappert, "Muştafâ b. Celâls "Tabakât el-memâlik" als Quelle für die osmanische Geschichte des 16. Jahrhunderts", *Studi Preottomani e Ottomani: Atti del Convegno di Napoli* 1974, Napoli 1976, s. 135-141; Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton 1986, bk. İndeks; Ağâh Sirri Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten*, sy. 234 (1963), s. 98; M. Tayyib Gökbilgin, "Celâl-zâde", *İA*, III, 61-63; V. L. Ménage, "Djalâl-zâde Muştafâ Çelebi", *EI²* (İng.), II, 400.

CELIA J. KERSLAKE

CELÂLZÂDE SÂLİH ÇELEBİ

(ö. 973/1565)

Kanûnî Sultan Süleyman devrinin tanınmış âlimi.

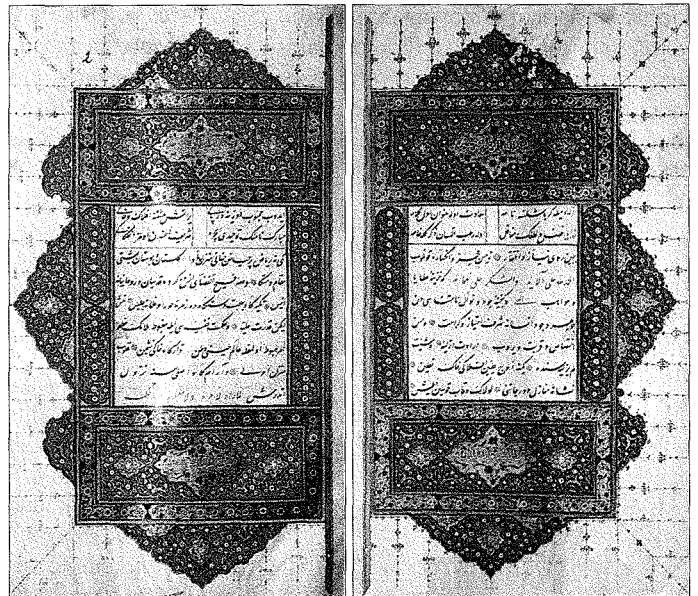
Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin kardeşidir. Babasının kadılığı sırasında 900 (1494-95) yılı civarında Vulçitrin'de doğdu. Tahsilini tamamladıktan sonra Kemalpaşazâde'ye intisap ederek derslerine devam etti. Ayrıca Hattat Şeyh Hamdullah'tan hat dersleri aldı; Kemalpaşazâde'nin tarihe ve fıkha dair bazı eserlerini temize çekti.

1520'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta çıkışı münasebetiyle, âdet üzere bütün ulemâya dânişmend*lerinden ileri gelenlerini mülâzım verme hakkı tanındığında, Kanûnî'nin hocası Hayreddin Efendi'nin yeterli sayıda talebesi olmadığından Sâlih Çelebi Kemalpaşazâde'den ayrılarak Hayreddin Efendi'nin talebeleri arasında mülâzım oldu. Ancak bu hareketi vefasızlık sayılarak tenkit edildi (Kınalızâde, I, 548). Böylece 25 akçe yevmiye ile Edirne'de Saraciye Medresesi müderrisliğine gönderildi. Bu görevi sırasında Kanûnî'nin Belgrad, Rodos ve Budin seferlerine dair eserini kaleme aldı. Ayrıca Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın faaliyetleri hakkında yazdığı ve muhtemelen ağabeyi Mustafa Çelebi vasisiyle paşaya sunduğu manzumeleri çok beğenildi ve görevi İstanbul Murad Paşa Medresesi'ne nakledildi. Burada uzun süre müderrislik yaptıktan sonra 1535'te 40 akçe ile Divanyolu'nda Atik Ali Paşa Medresesi'ne geçti. Vezîriâzam Ayas Paşa'ya yazdığı kasideleri beğeni-

lerek bir süre sonra Sahn-ı Semân müderrisliğine getirildi (1536). Bu sırada Kanûnî'nin isteği üzerine Firûz Şah hikâyelerini kısa zamanda Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ederek padişaha takdim etti. Ardından da 1542'de Edirne Beyazıt Medresesi müderrisi oldu.

Sâlih Çelebi, ilme ve talebe yetiştirmeye olan hevesi sebebiyle daima müderrisliği tercih etmişse de meslek hayatında bazı önemli kadılıklarda da bulunmuştur. 1544'te Halep kadılığına tayin edilince buraya gitmek zorunda kalmış, iki ay sonra Mısır Beylerbeyi Hadım Dâvud Paşa hakkındaki ithamları araştırmak ve Mısır evkafını teftiş etmekle görevlendirilmiş, bu zor işi de kısa zamanda tamamlayarak İstanbul'a dönmüştür. Bu sırada Halep kadılığı yeniden kendisine verilmek istendiye de kabul etmediğinden İstanbul Beyazıt Medresesi müderrisliğine tayin edildi (1546). Ancak bu görevi kısa sürdü, tekrar kadılık mesleğine geçerek önce Şam, ardından Mısır kadılığına getirildi. Üç yıl kadar kaldığı bu görevden 1550'de 80 akçe yevmiye ile emekli oldu, ücreti daha sonra 100 akçeye yükseltildi.

Hayatının bundan sonraki yıllarını Eyüp Nişancası'nda ağabeyi Mustafa Çelebi'nin camii yakınındaki evinde geçiren Sâlih Çelebi, zamanını ilmi araştırma ve eser telifiyle geçirdi. Bu sırada Şehzade Bayezid'in isteği üzerine Cemâleddin Muhammed Avfî'nin tarih ve ahlâka dair Farsça eserini Türkçe'ye çevirdi. Şehzade de 100 akçelik emekli maaşına denk bir ücretle isteği üzerine Eyüp Medresesi müderrisliğinin kendisine verilme-



Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3296)



Celâlzâde
Sâlih
Çelebi'nin
Nişancı
Camii
haziresindeki
mezar taşı -
Eyüp /
İstanbul

sini sağladı (1558). Üç yıl sonra gözleri-ne perde inince müderrislikten ayrılmak zorunda kaldı. Vefatında Eyüp'te ağa-beyinin yaptırdığı Nişancı Camii hazire-sine defnedildi. Manzum mezar taşı ki-tâbesi Mustafa Çelebi'ye aittir.

Sâlih Çelebi'nin hak ve adalet kavram-larına bağlı olduğu, özellikle Mısır, Şam ve Halep'te kadılık yaptığı dönemlerde zorbalığı önlediği ve mazlumlara himaye ettiği kaynaklarda belirtilir. Kadı iken merkeze sunduğu tayin tekliflerinde çok titiz ve dürüst davrandığı, o bölgelerin Arap tarihçileri tarafından da kaydedilir.

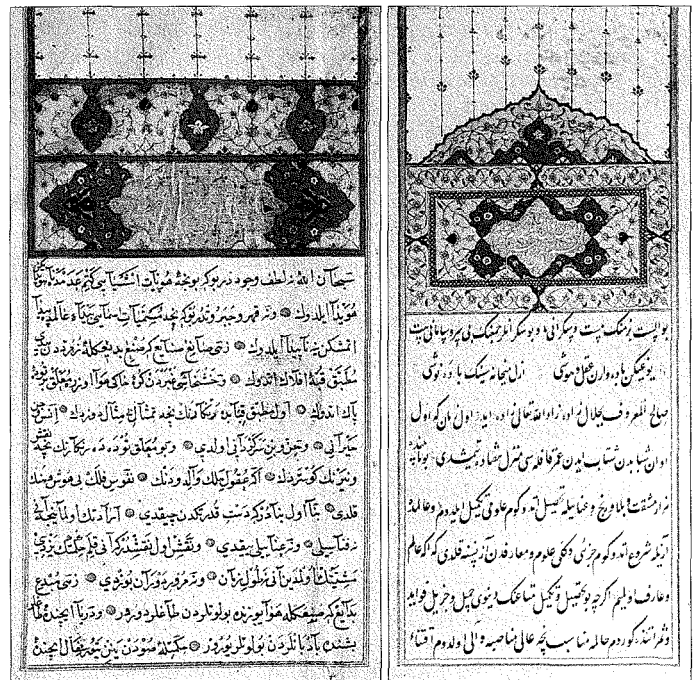
Eserleri. Sâlih Çelebi çok yönlü bir mü-ellif olup başta tarih olmak üzere ede-biyat, gramer ve fıkıh alanlarında çeşitli eserler kaleme almıştır.

A) Tarihe Dair Eserleri. 1. *Târih-i Sul-tân Süleymân*. Bilinen tek nüshası Leip-zig Stadtbibliothek'te bulunan (H. O. Fleischer — F. Delitzsch, s. 522, nr. 288) eser, Kanûnî Sultan Süleyman'ın cülûsun-dan itibaren 935 (1528) yılına kadar ce-reyan eden olayları içine alır. F. Tauer, eserde mukaddimeden sonra 7^b-194^a va-rakları arasında Kanûnî'nin cülûsu, Can-birdi Gazâlî isyanı, Belgrad Seferi, Rodos Seferi, Mısır'da cereyan eden olaylar, Mohaç Muharebesi ve Anadolu'daki is-yanların konu edildiğini, 197. varağa ka-dar da padişahın Vize taraflarına ava gi-dişi anlatılarak eserin bitirildiğini yazar. Sâlih Çelebi'nin tarihe dair eserleri üze-rinde bir inceleme yapmış olan Hüseyin G. Yurdaydın ise bu eserin bazı kısım-larının müstakil yazma nüshalar halinde çeşitli kütüphanelerde bulunduğunu, Âşık Çelebi ve Kinalızâde Hasan Çelebi tar-fından Celâlzâde Sâlih'in Belgrad, Ro-dos ve Mohaç seferlerinin tarihlerini yaz-dığının belirtildiğini, aslında bunların ese-rin çeşitli kısımlarının muhtelif istinsah-ları olduğunu kaydeder. Bu nüshalardan bazılarının müstakil eser özelliği taşıd-ığını da belirten Yurdaydın, Mohaç Sefe-ri'ne ait kısmın Topkapı Sarayı Müzesi

Kütüphanesi'nde (Revan, nr. 1280) yer alan ve 1530 Ağustosunda tamamlanan *Târih-i Budin* (*Târth-i Feth-i Budin*) adıyla kayıtlı müellif nüshasını buna örnek olarak gösterir. Bunun *Târih-i Üngü-rus* adıyla kayıtlı ikinci bir nüshası Top-kapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 3096), *Mohaçnâme* adıyla ka-yıtlı diğer bir nüshası ise İstanbul Üniver-sitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 1285). Rodos Seferi'ne ait kısmın (*Rodos Kal'ası Fetihnâmesi*) müstakil bir nüshası, Viya-na'da (Nationalbibliothek, H. O., nr. 159) bulunan bir yazmanın 19^a-39^a varakla-rı arasında yer almakta ve içindeki bir kayıta bunun Celâlzâde Sâlih'in "mu-sannif nüshasından" istinsah edildiği be-lirtilmektedir. Agâh Sırrı Levend, Sâlih Çelebi'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı mes-nevisi ve *Münşedâ'tı* ile birlikte *Belgrad Fetihnâmesi*'nin bir nüshasının kendi-sinde bulunduğunu yazar (*Gazavatnâme-ler*, s. 379). 2. *Târih-i Mısır*. Müellif, Sü-yûtî, İbn Makrîzî ve Melik İsmâil gibi Arap müelliflerin eserlerinden faydalanarak kaleme aldığı bu eserine Mısır evkafını teftişle görevlendirildiği 1544 yılında başlamış, görevini tamamlayıp 1547'de İstanbul'a döndüğü zaman bitirmiştir. Eserde kâinatın yaratılışından itibaren 953'e (1546) kadar bütünyle Mısır tari-hi, Mısır'da cereyan eden belli başlı olay-lar, imar faaliyetleri ve özellikle Mem-lûkler ve Osmanlılar zamanında Mısır'ın tarih ve coğrafyası yer yer menkıbeler de eklenerek anlatılmıştır. *Târih-i Mı-sır*'ın İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 778,

1524, 2588, 4134, 4404), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 1405) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2176; Damad İbrâhim Paşa, nr. 920; Hâlet Efendi, İlâve, nr. 190) kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mev-cuttur. Eser ayrıca İspanyolca'ya da ter-cüme edilmiştir (Babinger, s. 112).

B) Diğer Eserleri. 1. *Kıssa-i Behmen Şâh b. Firûz Şâh* (*Kıssa-i Firûz Şâh Ter-cümesi*). 1536'da Sahn-ı Semân müder-risi olduktan sonra Kanûnî Sultan Süley-man'ın isteği üzerine Farsça'dan tercü-mesine başladığı bu eser sekiz cilttir. Sâlih Çelebi, her cildin sonunda o cildi hangi tarihte ve ne kadar zamanda ta-mamladığını belirtmiştir. Eserin İstan-bul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bazı-larının baş tarafı eksik beş cildi ile İst-anbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda yine baş tarafı eksik üç cildi mevcuttur (Uzunçarşılı, s. 429-430). Ayrıca IV. cildi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'n-de bulunmaktadır (Revan, nr. 1485). Bu tercümenin zamanında çok beğenildi-ği kaynaklarda belirtilmektedir. 2. *Ter-cüme-i Cevâmîu'l-hikâyât ve levâ-miu'r-rivâyât*. Cemâleddin Muhammed Avfî'nin aslı Farsça olan eserini Kanû-nî'nin oğlu Şehzade Bayezid'in isteği üze-rine tercüme etmiştir. Tarih ve ahlâka dair olan eserde yer yer konulara uygun hikâyeler de anlatılmıştır. Üç büyük cilt-ten meydana gelen tercümenin Süley-maniye (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 603), Top-kapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 1086), Nu-ruosmaniye ve Millet kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur (Uzunçarşılı, s. 436-



Celâlzâde
Sâlih
Çelebi'nin
Târih-i Mısır
adlı eserinin
ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Esad Efendi,
nr. 2176) ile
*Leylâ vü
Mecnûn*
adlı eserinin
ilk sayfası
(Nuruosmaniye Ktp.,
nr. 3846)

437). 3. *Divan*. "Sâlih" ve "Salâhî" mahlaslarıyla Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazan Sâlih Çelebi'nin divanı, hayatının sonlarına doğru gözlerine perde indikten sonra hatırında kalan manzumelerini dikte ettirmek suretiyle meydana gelmiştir. Divanın tezhipli ve ta'lik hatla yazılmış güzel bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 3846). bulunmaktadır. Divanın sonunda "Dürer-i Nesâ-yih" adlı seksen beyitlik nasihatnâme şeklinde bir manzume ile küçük yaşta kaybettiği oğlunun acısıyla kaleme aldığı "Leylâ vü Mecnun" adlı diğer bir manzume yer almaktadır.

Sâlih Çelebi'nin bunlardan başka *Miftâhu'l-ʿulûm*, *el-Mevâkıf*, *el-Vikâye* şerhlerine ve *İşlâhu'l-İzâh*'a hâsiyeleri bulunmaktadır (Uzunçarşılı, s. 437-438). Ayrıca gözlerine perde inmesi sebebiyle temize çekemediği müsvedde halinde kalmış başka çalışmalarının da olduğu gerek kendisi gerekse Atâi tarafından ifade edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Aşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 214^b-216^a; Latîfî, *Tezkire*, s. 218; Kınalızade, *Tezkire*, I, 548-551; Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, s. 47-49; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 229; Hammer (Atâ Bey), VI, 151; *Sicill-i Osmânî*, III, 300; H. O. Fleischer — F. Delitzche, *Catalogus Librorum Manuscriptorum Qui in Bibliotheca Senatoria Civitatis Lipsiensis Asservantur, Codices Orientalium Linguarum*, Grimde 1838, s. 522, nr. 288; Osmanlı Müellifleri, II, 278; Levend, *Gazavatnâmeler*, s. 38, 40-42, 47, 379; a.mlf., *Leylâ ve Mecnun Hikayesi*, Ankara 1959, s. 278 vd.; Babinger (Üçok), s. 111-113; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Süleyman the Magnificent", *The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent*, İstanbul 1988, II, 185-187; F. Tauer, "Addition à mon ouvrage, Histoire de la Campagne du Sultan Süleyman I er contre Belgrade en 1521, tirée de l'histoire de Süleyman I er par Djelâlzâde Sâlih Efendi", *Ar.O*, VII/1-2 (1935), s. 191-196; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Topyalı Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler", *TTK Belleten*, XXII/87 (1958), s. 422-441; Hüseyin G. Yurdaydın, "Celâl-zâde Salih'in Süleymannâmesi", *AÇİFD*, XIV (1967), s. 1-12; Tayyib Gökbilgin, "Celâl-zâde", *İA*, III, 63-64; J. R. Walsh, "Djälälzâde Sâlih Çelebi", *ET²* (İng.), II, 400-401.



DİA

CELÂYİRLİLER

1340-1431 yılları arasında
İran'ın batısı ile Kuzey Irak'ta
hüküm süren Moğol hânedanı.

Hânedana adını veren Celâyir büyük bir Moğol kabilesidir. Bu kabile Moğolistan'ın doğusunda Onon ırmağı kıyılarında ve Moğolistan'ın merkezi Karaku-

rum civarında göçebe olarak yaşıyordu. X. yüzyılda Hıtaılar'ın saldırılarına uğrayan Celâyirliiler zayıfladılar. Ancak bir müddet sonra toparlanarak Cengiz Han'ın kabilesi olan Kıyâtlar'a saldırıp kayıp verdirmelerine rağmen Cengiz Han'ın atalarından Kaydu'nun şiddetle karşılık vermesinden sonra onlarla anlaşmışlar ve daima dost ve müttefik kalmışlardır.

Celâyirliiler, Cengiz Han'ın seferlerine yardımcı kuvvet olarak katılıp onun cephelelerde galip gelmesine yardımcı olmuşlardır. Meselâ Cengiz'in Çin seferinde ordunun sol kanat kumandanı olup Çin'in kuzey kısımlarının ele geçirilmesinde büyük yararlık gösteren, Cengiz'in gelişen olaylar sebebiyle Çin'den ayrılarak Türkistan ve Mâverâünnehir seferlerine çıktığı sırada kendisine Çin'de vekâlet edip ordusunu idare eden Moğol kumandanı Mukalı Noyan, Celâyirliiler'in Cat kabilesi reislerindendi. Bunun oğulları da sonraları yine devlet hizmetinde önemli mevkiilerde bulunmuşlardır.

Cengiz Han Moğol, Türk, Tibetli vb. kavimlerin boylarını dağıtarak kendi asil kuvvetleriyle karıştırıp meydana getirdiği yeni ordu birliklerine Celâyirliiler'i de dahil etmişti. Bu sebeple Celâyirliiler Moğolistan, Çin, Türkistan, Mâverâünnehir ve Kıpçak bölgesine kadar çeşitli sahalara dağılmışlar, bir kısmı da İlhanlılar'ın maiyetinde İran ve Irak'a kadar yayılmışlardır.

İçinde yaşadıkları kavimlere göre nüfus bakımından daha az olmaları, coğrafi yerleşmeye göre Moğol kalmalarını da zorlaştırmıştır. Moğolistan'da kalanların dışında Çin'dekiler Çinileşiyor, Türkistan, Kıpçak, İran ve Irak'takilerin büyük bir bölümü dinin de tesiriyle Türkler'in içerisinde benliklerini kaybediyorlardı. Çağatay ve Timur'un kumandanlarıyla İlhanlılar'ın devlet idaresinde önemli mevkilerde bulunan Celâyirliiler'in sayısı bir hayli kabarıktır. İlhanlı Devleti'ne hizmet eden Celâyirliiler'in en meşhurları ise Hülâgû ile Bağdat'a giren ve Suriye seferine katılan İlkân Noyan ile Geyhatu zamanında beylerbeyilik yapan oğlu Ak Boğa ve bunun Gazan Han ve Olcaytu zamanında valilik yapan oğlu Emir Hüseyin'dir.

İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd Bahadır Han'ın ölümüyle başlayan taht kavgaları sırasında bağımsız bir devlet kurmak için fırsat bekleyen Emir Hüseyin'in oğlu Hasan, önce şehzadelerden Muhammed'i destekleyerek onun ilhan olmasını sağladı; ancak şehzadeler arasındaki kanlı mücadeleleri kıskırtmaktan da ge-

ri durmadı. Bu karışıklıklardan faydalanan büyük dedesi İlkân'a nisbetle İlkânlılar, kabilesine nisbetle de Celâyirliiler adıyla anılan bağımsız bir devlet kurdu (1340). Emir Çoban'ın torunu Şeyh Hasan'la karıştırılmaması için kendisi daha ziyade Hasan-ı Büzürg diye anılmıştır.

Hasan'ın ölümünden sonra yerine oğlu Şeyh Üveys geçti (1356). Üveys 1358'de Azerbaycan ile Tebriz'i, 1364'te Musul ve Diyarbakir'i ele geçirerek devletin sınırlarını genişletti. Üveys'in oğlu Şeyh Hüseyin, İran'ın doğu bölgesinde bulunan Muzafferîler ve Karakoyunlular ile mücadeleye girdi (1374). Hüseyin'in 1382'de ölümüyle devlet zayıflamaya başladı ve onun iki kardeşi Ahmed ile Bayezid arasında paylaşıldı.

Sultan Ahmed Celâyir'e Azerbaycan ve Irak, Bayezid'e ise geri kalan bölgelerle Irak-ı Acem verildi. İki kardeş arasındaki mücadele 1384'te Ahmed'in Bayezid'i esir alması ile sonuçlandı. Timur'un bu tarihten başlayarak Kuzey İran ile Ermenistan'ı ve daha sonra 1393'ten itibaren de Bağdat, Diyarbakir ve el-Cezire bölgelerini ele geçirmesi, Ahmed Celâyir'i Memlük sultanına sığınmaya mecbur etti. Ancak Ahmed, Timur Semerkant'a dönünce Memlük Sultanı Berkuk'un yardımı ile Bağdat'ı geri aldı. Daha sonra Karakoyunlu Kara Yüsf ile birlikte Timur'a karşı giriştikleri mücadeleyi kaybedince tekrar Mısır'a kaçtılar (1400). Fakat Timur'dan korkan Mısır hükümdarı onları kabul etmeyince Osmanlı Hükümdarı Yıldırım Bayezid'in yanına gittiler. Timur'un Yıldırım Bayezid'den bunları kendisine teslim etmesini istemesi ve bu isteğin Yıldırım Bayezid tarafından reddedilmesi, Ankara Savaşı'na (1402) sebebiyet veren olaylardan biridir. Sultan Ahmed Celâyir, Timur-Yıldırım mücadelesini fırsat bilerek Bağdat'ı ele geçirdiyse de daha sonra burayı Karakoyunlu Kara Yüsf'a bırakmak zorunda kaldı ve ancak Timur'un 1405'te ölümünden sonra tekrar Bağdat'a hâkim olabildi. Bir müddet sonra Karakoyunlular'la arası açılan Sultan Ahmed onlarla yaptığı mücadeleyi kaybedince kaçmaya çalışırken yakalanıp çocuklarıyla birlikte öldürüldü (813/1410).

Ahmed'in ölümünden sonra Celâyirliiler'in başına henüz küçük yaşta bulunan Şah Veled, ardından Şah Mahmud, Üveys ve Muhammed tahta geçmişlerdir. Sultan Ahmed Celâyir'in torunu olan Hüseyin son hükümdar olarak tahta geçip bazı yerleri ele geçirdiyse de Karako-

yunlu Şah Muhammed b. Kara Yûsuf'un saldırısına mâruz kalınca Hille Kalesi'ne kaçtı. Uzun bir kuşatmadan sonra Karakoyunlular kaleyi ele geçirip Hüseyin'i öldürdüler (1431). Bu şekilde Celâyirîliler hânedanı son bulmuş oldu.

Celâyirîliler teşkilât bakımından İlhanlı Devleti ile tam bir benzerlik içindedir. Esasen devletin kurucuları ve ilk yıllarda idarî kadroya tayin edilenler daha önce İlhanlılar'ın hizmetinde çalışmış kimselerdi. İdarî teşkilât şu divanlardan oluşuyordu: Dîvân-ı saltanat, dîvân-ı vezâret, dîvân-ı istîfâ, dîvân-ı işrâf, dîvân-ı uluğ bitikçi, dîvân-ı nazar, dîvân-ı kazâ ve dîvân-ı inşâ. Celâyirîliler zamanında çok sayıda Türk Irak'a yerleşmiş ve Türkçe Arapça'dan sonra ikinci önemli dil haline gelmiştir. Yine bu dönemde Bağdat ve çevresi imar edilmiş, ilim ve sanat erbabı hânedan mensupları tarafından korunmuştur.

CELÂYİRLİ HÜKÜMDARLARI

Hasan-ı Büzûrg	740/1340
I. Üveys	757/1356
I. Hüseyin	776/1374
Ahmed	784/1382
Şah Veled	813/1410
Şah Mahmud	814/1411 (birinci defa)
II. Üveys	818/1415
Muhammed	824/1421
Şah Mahmud	825/1422 (ikinci defa)
II. Hüseyin	827-835 (1424-1431).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Arabşah, *Acâ'ibü'l-makdûr*, Kahire 1285, s. 24, 40, 43, 45, 47, 75-76, 80-81, 118-119; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, Kahire 1956, I, 232-240; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 244-245; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, I, 42-43; S. Lane-Poole, *The Coins of the Mongols in the British Museum*, London 1890-91, VI, 206-226; X, 128, 131; *Düvel-i İslâmiyye*, s. 391-393; Zambaur, *Manuel*, s. 253; Şîrin Beyânî, *Târîh-i Âl-i Celâyir*, Tahrân 1345; W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Ankara 1975, s. 297-298; A. Y. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü* (trc. Hasan Eren), Ankara 1976, s. 191; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 203-204; Şa'bân Rebî' Turtûr, *eż-Zevâhirü'l-hâdîyye li'd-devleti'l-Celâ'iriyye*, Kahire 1983; Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, Ankara 1984, s. 43-44; a.mlf., "Ahmed Celâyir", *DİA*, II, 53-54; Spuler, *İran Moğolları*, s. 330, 383; Nûri Abdülhamîd el-Ânî, *el-İrâk fi'l-'ahdi'l-Celâyir* 738-814 h./1337-1411 m., *Dirâse fi evdâ'ihî'l-idâriyye ve'l-iktisâdiyye*, Bağdad 1986; İbrâhîm Halîl, "Evqâ'u'l-'Irâk's-siyâsiyye fi 'ahdi's-Sultân el-Celâ'iri 1382-1410", *Âdâbü'r-râfidîn*, VIII, Musul 1977, s. 127-159; Mükrimin Halil Yınanç, "Celâyir", *İA*, III, 64-65; "Hasan Büzûrg", a.e., V/1, s. 316; "Âl-i Celâyir", *DMF*, I, 255; J. M. Smith, "Djalâyir", *EI*² (Fr.), II, 401-402; a.mlf., "Ali b. Oways", *EI*, I, 853-854.



MUZAFFER ÜREKLİ

CELİ

(جلی)

Hat sanatında her cins yazının iri yazılan şekline verilen ad.

Celî kelimesi bir yazı çeşidini değil karakterini ifade eder. Hemen bütün hat nevilerinde yazının, bir yazı cinsi meşkedilirken kullanılan meşk kaleminde daha geniş bir kalemle yazılan iri şekline celî denir. Emevîler'in son ve Abbâsîler'in ilk asrında (II/VIII) küfnin tâdil edilmesiyle ortaya çıkmaya başlayan aklâm-ı sitte'nin ve aynı tipteki değişik isimleri olan yazıların iri olanlarına celî yerine celîl adı verilmekteydi. Büyük boydaki kâğıtlarda kullanılması dolayısıyla tûmâr adı da verilen celî, diğer yazıların babası (ebû'l-aklâm) telakkî edildiği gibi kalem ağzının enini tesbit etmekte bir genişlik birimi olarak da kullanılıyordu. Kal-kaşendî (ö. 821/1418), tûmâr yazıda kalem ağzı eninin 24 beygir kuyruğu kılı (15 mm.) olduğunu bildirir, yani ona göre celîde asgari ölçünün bu olduğu anlaşılmaktadır. Yine onun ifadesine göre tûmârın üçte biri ölçüsünde olduğu kabul edilen sülûs yazı kaleminin ağız eni $24/3 = 8$ kl (5 mm.) idi. Ayrıca sülûs yazıda dikey bir harf olan elifin boyunu bulmak için sülûsün birim ölçüsü olan 8 rakamını kendiyile çarpmak gerekiyordu. Bu hesaba göre elifin ve dolayısıyla keşide verilmeyen ufki harf harfin boyu (meselâ B [ب] harfi) $8 \times 8 = 64$ kl (40 mm.) idi. Bu ölçüler bugün hattatların benimsediği ölçülerden pek farklı değildir. Eskiden beri ve bugün, meselâ sülûs ve nesta'lik yazılarında kalem ucunun genişliği 2,5-3 mm., nesihte ise 1 mm. kadardır. Bu yazılardan biri bu ölçülerin üstünde bir kalınlıkta yazılırsa o yazı celîleşiyor demektir. Hattatlar genellikle meşk kaleminin üç misli genişliğinde yazılan bir yazıyı celî olarak kabul ederler. Yalnız celî-divanî bir istisna olarak bu ölçülere uymaz, yani divanî geniş bir kalemle yazılmakla celî-divanî adını almaz.

Celî yazılar, yazılacak yerin yüksekliğine ve mekânın ölçüsüne göre hazırlanır. Harflerin incelik ve kalınlıkları, harf aralıkları, bün-yeleri mesafe ve mekâna göre hesaplanır. Celî hatların yazılması çok zor olduğundan önce kalıpları yapılır. Sonra iğnelenip kömür tozuyla silkilerek yazı bunun üstünden zemine aktarılır, bu kalıp üzerinden yazılır veya meremere hakkedilir.

İbnü'n-Nedîm, Velîd b. Abdülmelik devrinde (705-715) Mescid-i Nebevî'nin kible duvarına celî-küfî hatla Şems süresi-ni yazan Hattat Sa'd'ın ilk "celî-nüvis" olduğunu kaydeder. Ancak bu tarz küfnin ayrı bir adı olup olmadığı bilinmemektedir. Bundan sonraki devirde küfî dışındaki kullanılan ve herhangi bir örneği zamanımıza intikal etmeyen celî yazılara da "kalemü'l-celî" denilmekteydi.

Aklâm-ı sitte adı verilen muhakkak, reyhanî, sülûs, nesih, tevki' ve rikâ' yazılarından her birinin celî olarak yazılabileceği aklı gelirse de yalnız muhakkak, sülûs ve pek az olarak da nesih yazılarının celî şeklinde yazıldığı görülür. İlk ikisine "celîlül-muhakkak" ve "celîlül-sülûs" adı verilmektedir. Reyhanî muhakkakın küçüğüdür. Bu sebeple yalnız muhakkakın celîsi mümkündür. Tevki' ile rikâ' kullanıldıkları yerler itibarıyla kabul edilmiş ölçülerin dışına çıkmadıkları için bunların da celî şekilleri düşünülemez, ancak rikâ' celî yazılmış olsa tevki' gibi olur. Celî yazılması mümkün olan yazılardan muhakkak ile celîsi, herhalde fazla yer kapladığı ve istife uygun gelmediği için, bilhassa Osmanlı sanatkârlarının elinde gelişen sülûs ve celîsi sebebiyle bütün İslâm ülkelerinde XVI. yüzyıldan itibaren yerini sülûs ve celî-sülûse bıraktı. Reyhanînin yerini de nesih alınca celî olarak ortada yalnız sülûs ve nesih celîsi kaldı. Aklâm-ı sitte ile birlikte geliştiği ileri sürülen ve menşei Emevîler devrine kadar geriye götürülen, Anadolu Selçukluları devrinde kullanıldığı İbn Bibî'nin tarihinden öğrenilen siyâkat yazısının ise maliye kayıtlarına tutmaya yaradığı için celî şekli yoktur.

Aklâm-ı sitteden sonra XI-XII. yüzyıllarda tarih sahnesine çıkmaya başlayan ve İranlı sanatkârlar tarafından icat edilen ta'lik adlı yazı, XVI. yüzyıla kadar divanlarda ve yazışmalarda kullanılmıştır. Celî şekli yazılmayan bu yazıdan sonra yine İran'da XIV. yüzyılda icat edilen nesta'lik adlı yazı yaygınlaşınca sülûs celîsiyle birlikte celî-nesta'lik de bütün İslâm ülkelerinin ortak yazısı oldu.

Bu yazıları Türkler'in icat ettiği divanî, celî-divanî ve rikâ' yazıları takip etti. Bunlardan yalnız celî-divanî ile rikâ' celî tarzında yazılabildi. Divanînin ise kullanıldığı yer ve gördüğü vazife dolayısıyla celî şeklinde yazılması mümkündür değildir. Bu sebeple İslâm yazı çeşitlerinden yalnız küfî, celî-sülûs, celî-nesih, celî-nesta'lik, celî-divanî ve celî-rikâ' yazıları kullanılmaktadır.

Celî yazı yazan hattatlara celî-nüvis denir. Herhangi bir yazının celî şeklini yazmak zor olduğundan bu sahada kendini göstermiş hattatlar sayılıdır. En usta celî-nüvisler Türk sanatkarlar arasından çıkmış olup İran'da celîde güçlü sanatkarlar yetişmemiştir. Kendi anlayışlarına göre celî aklâm-ı sitteye istikamet verenlerin en önemlileri, Timur'un torunu Baysungur Mirza (ö. 1433) ile Ali Rızâ-yi Abbâsî'dir (XVII. yüzyıl). Diğer İslâm ülkelerinde ise kayda değer önemli sanatkarlar tanınmamaktadır.

Celî-Sülüs. Sülüs yazı 2,5-3 mm. genişliğindeki bir kalemle yazıldığına göre bu ölçünün üzerindeki bir kalınlıkla yazılan yazıya celî-sülüs denilir. Hattatlar ise daha ziyade bu ölçünün üç misli genişliğindeki yazıyı celî sayarlar. Türk hattatları arasında genellikle celî-sülüs yerine yalnızca celî sözü kullanılmaktadır. XVI. yüzyıldan itibaren celî-muhakkakın da yerini alan ve halen rağbet gören celî-sülüs, levha yazılmasında kullanılmakla beraber yaşama alanını daha ziyade mimari yapıların kitâbelerinde, duvarlarında ve kubbelerinin içinde bulmuştur.

Aklâm-ı sittede olduğu gibi celî de Türk ve İranlı hattatların elinde uzun zaman alan bir gelişme gösterdi. İranlılar, son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın saray hattatı Yâkût el-Müsta'sımî'nin (ö. 698/1299) sülüs yazılarından istifade ederek celî-sülüsü geliştirmeye gayret ettiler de bu sanatkarın üslûbu içinde kaldılar ve sülüste olduğu gibi celîsinde de dikkate değer bir gelişme gösteremediler. Anadolu Selçukluları devrinde de kayda değer bir gelişme tesbit edilememiştir. Devamlı bir arayış içinde

olan Osmanlı sanatkarları ise XVII. yüzyıla kadar istif hususunda az çok Selçuklular'ın etkisinde kalmış olmakla birlikte daha XIV. yüzyılda bir Osmanlı üslûbunun temellerini atmayı başardılar. Murad Hüdâvendigâr devrinde yapılan Edremiş-Tuzla'daki Hüdâvendigâr Camii (768/1366) ile İznik'teki Nilüfer Hatun İmareti'nin (791/1389) yazıları bunun ilk örnekleridir.

Osmanlı celî-sülüsünün ilk güzel örneğine Fâtih Sultan Mehmed devrinde (1451-1481) rastlandığı için gelişme tarihinin başlangıcını 1453 yılı olarak kabul etmek gerekir. Bu tarihten sonra olgunluk devri olan XIX. yüzyılın başlarına kadar tecdîfî bir gelişme safhası içinde yetişen büyük sanatkarlardan her biri celîye katkıda bulundu. Ali b. Yahyâ es-Sûfî (Fâtih devri) ve Hasan Çelebi'nin (ö. 1594) ardından Kâsım Gubârî (ö. 1625), Teknecizâde İbrâhim'den (ö. 1689) sonra Mehmed Bursevî (ö. 1740), Mustafa b. Süleyman (ö. 1744) ve Morali Beşir Ağa (ö. 1752) gibi ünlülerin elinde işlenen bu yazı, nihayet Mustafa Râkım'ın (ö. 1826) kaleminde en güzel şekline ulaştı. Bugün de hattatlar Râkım'ın kurduğu mektebin kurallarına bağlıdır. Hâşim Efendi (ö. 1845), Çarşambalı Ârif Bey (ö. 1892), Abdülfettah Efendi (ö. 1896), Sâmî Efendi (ö. 1912), Nazif Bey (ö. 1913), İsmâil Hakkı Altunbezer (ö. 1946), Macit Ayrıl (ö. 1961), Mustafa Halim Özyazıcı (ö. 1964) ve Hamit Aytaç (ö. 1982) bu mektebin en ünlü hattatlarıdır.

Türk hattatları uzun çalışmalar sonucunda XIX. yüzyıl başında bu yazıyı güzelliğinin doruğuna ulaştırdılar. Bu yüzyılda Mahmud Celâleddin (ö. 1829) adın-



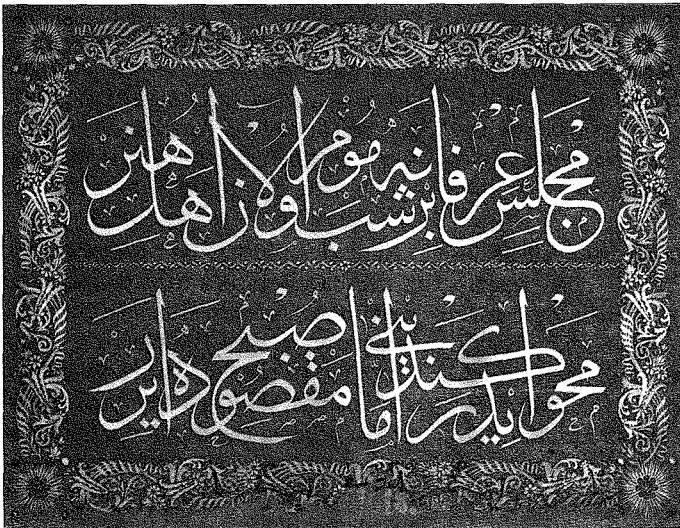
Çırcır Ali Efendi'nin celî-sülüs levhası
(İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 13)

daki bir hattat celîde kendi adıyla anılan bir ekol kurmuşsa da üslûbu sert bir görünüme sahip olduğu için Sultan Abdülmecid ile Mehmed Tâhir Efendi (ö. 1846) ve daha birkaç hattat dışında kimse tarafından takip edilmediğinden gelişme göstermemiştir.

Celî-sülüste Mustafa Râkım ile Mahmud Celâleddin arasında olmakla birlikte üslûbu daha ziyade birinci hattata yakın olan Kazasker Mustafa İzzet (ö. 1876) ve bu ekolün temsilcilerinden Abdullah Zühdi Efendi (ö. 1879) ile Mehmed Şefik Bey de (ö. 1880) değerli sanatkarlardır.

Celî-Nesta'lik. Nesta'liğin meşk kaleminin eni 2,5-3 mm. kadar olduğuna göre bu ölçüyü aşan nesta'liğin celî-nesta'lik olması gerekir. Hattatlar ise genellikle bu ölçünün üç misli genişliğindeki kalemle yazılan yazıyı celî-nesta'lik olarak kabul ederler. Celî-nesta'likle nesta'lik arasında ancak birkaç noktada fark vardır. Celîde elifler ve çanaklı harfler yarım nokta fazla uzun ve geniş yazılır.

Levha ve kitâbelerin yazılmasında bolca kullanılan bu yazı, IX. (XV.) yüzyılda kuralları Mîr Ali Tebrîzî tarafından tesbit edilen nesta'likle birlikte gelişmiştir. Fakat İranlılar ince nesta'likte gösterdikleri ustalığı celîsinde ortaya koyamadılar. Buna karşılık Türk hattatları büyük bir maharet göstererek bu yazıyı en güzel bir şekilde yazmayı başardılar. Afganistan, Hindistan ve Mâverâünnehir ülkeleri gibi Türkiye de XVIII. yüzyılın sonlarına kadar nesta'lik ve celî-nesta'likte İran ekolünün etkisinde kalmıştır. An-



Celî-sülüs
levha
(İÜ Ktp.,
İbnülemin,
nr. 757/248)



Necmettin Okyay'ın hattıyla celî - ta'lik bir levha (Mimar Sinan Üniversitesi Ktp.)

atmıştır) Divân-ı Hümâyun'dan çıkan divanî ve celî-divanî vesikaların kimler tarafından yazıldığını bilmek mümkün değildir. Divanîyi yazan bir hattat celî-divanîyi de kolaylıkla yazdığı için bu iki yazının hattatları müşterektir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. ve trc. Bayard Dodge), New York 1970, s. 6-15; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 52; İsmayıl Hakkı [Baltacıoğlu], *Sanat*, İstanbul 1934, s. 98; a.mlf., *Türklerde Yazı Sanatı*, Ankara 1958, s. 35-71; Mahmut Bedreddin Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, İstanbul 1942, s. 114; a.mlf., *Kalem Güzeli*, s. 78; Muhittin Serin, *Hat Sanatımız*, İstanbul 1982, s. 46; Ali Alparslan, "Mimarî Yapıların Yazı Sanatı Bakımından Önemi", *BÜD*, IV-V (1976), s. 1-13; a.mlf., "İslâm Yazı Çeşitleri: 3. Celî Sülûs", *Sanat Dünyamız*, XI/33, İstanbul 1985, s. 27-33; Uğur Derman, "Celî Yazılar", *İlgi*, XIV/29, İstanbul 1980, s. 30-34; a.mlf., "Hat", *TA*, XIX, 52; Nihad M. Çetin, "Aklâm-ı Sitte", *DİA*, II, 276, 279.  ALİ ALPARSLAN

CELİL (الجليل)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

"Azamet sahibi, büyük, yüce ve münez-zeh olmak; uzun ömürlü olmak" mânalarına gelen **celâl** (veya celâle) kökünden türemiş bir sıfattır. Allah'a nisbet edildiğinde "hiçbir kayıt ve kıyas kabul etmeksizin azamet sahibi, kadrü kıymeti ve mertebesi en yüce olan" gibi anlamlar taşır. Kur'an-ı Kerim'de aynı muhtevada olmak üzere **zü'l-celâl** terkibiyle iki âyette yer almıştır (er-Rahmân 55/27, 78). Hadislerde ise doksan dokuz isim içinde sayılmakta (İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82), ayrıca Allah için tâzim ifade eden "azze ve celle" (daima galip ve azamet sahibi olan) cümlesinde ve

cak bu devirde yetişen Yesârî Mehmed Esad'ın (ö. 1798) yazılarında millî bir karakter ve zevkin izleri görülmeye başladı. Oğlu Yesârizâde Mustafa İzzet (ö. 1849) bu üslûbu işleyerek XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Türk nesta'lik ve celî-nesta'lik ekolünü kurmuştur. Sultan II. Mahmud devrinde yapılmış olan tarihî binalardaki kitâbelerin çoğu onun tarafından yazılmıştır. Bunlar arasında Nusretiye Camii Sebili, II. Mahmud Türbesi'nin ve Bâbü'lî'nin kitâbeleri kendisinin en güzel yazılarından. Yesârizâde Mustafa İzzet ekolünün ilk temsilcilerinden olan Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı (ö. 1862), Ali Haydar Bey (ö. 1870), Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Çarşambalı Ârif Bey ve Abdülfettah Efendi'den sonra yetişen ve Yesârizâde ekolünün bir kolunu kuran kadar usta bir hattat olan Sâmî Efendi, Yesârizâde'den sonra bu vadiye ikinci büyük sanatkârdır. Talebeleri arasında en tanınmışları Nazif Bey, Ömer Vasfi (ö. 1928), Aziz Efendi (ö. 1934), Mehmet Hulûsi Yazgan (ö. 1940) ve Necmettin Okyay'dır (ö. 1976). Ayrıca Mustafa Halim Özyazıcı, Kemal Batanay (ö. 1981) ve Hamit Aytaç da bu eski kuşağın son büyük temsilcileridir.

Celî-Divanî. Türk hattatları tarafından icat edilen bu yazı çeşidi, divanînin celîsi yani irisi mânasına geliyorsa da ikisi arasında oldukça fark vardır. Ne zaman ve kimin tarafından icat edildiği bilinmeyen bu yazının gelişmesinde, divanîye istikamet verdiği bildirilen Tâceddin'in (XVI. yüzyıl) rolü olduğu muhakkaktır. XVI. yüzyılın celî-divanî yazılarında harfler henüz cılız bir görünüme sahip olmakla birlikte bu tarzın daha önceki bir tarihte meydana çıktığı anlaşılmaktadır. Bu devirde bilhassa (س، ش، ص، ض، ف، ق، ي) gibi harflerin "çanak" denilen alt kısımları fazla geniş olduğu gibi istif de (kompozisyon) çok zayıftır.

Celî-divanî, kusurlarından yavaş yavaş kurtularak en güzel şekline XIX. yüzyılda Divân-ı Hümâyun'da ulaşmıştır. İstif bakımından giriftlik arzetmesine karşılık (رو، د، ر، و) harfleri kendinden sonraki harfle birleşmediği için bu yazının

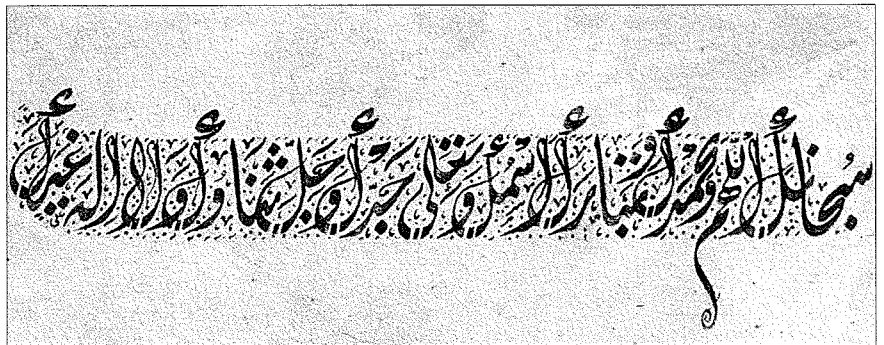
okunuşu bir dereceye kadar divanîden daha kolay görünmektedir. Mehmed Şefik Bey celî-divanînin azametli görünüşünden istifade ederek bazı tipik levhalar vücuda getirmiştir.

Celî-divanî divanîye nisbetle daha geniş bir kalemle yazılır. Harfleri daha süslüdür. İstifli yazılır. Harfler sülûsteki gibi birbirini keser. Kompozisyon icabı satırda boşluk bırakılmamasına dikkat edilir. Anatomisi daha girifttir. Aklâm-ı sittede kullanılan hareke çeşitleri bu yazıda da kullanılır. Harfler ve kelimeler arasında kalan boşluklar süs işaretleri ve küçük noktalarla doldurulur.

Bu yazı temliknâmelerde, fermanlarda, menşurlarda ve antlaşmalarda kullanılmıştır. Biri altın, biri siyah mürekkeple (bazan kırmızı, siyah, hatta yeşil mürekkeple) yazılan satırların sonu divanîde olduğu gibi yukarı doğru yükselir. Başta süslü bir tuğrayı da ihtiva eden böyle resmî bir yazı, geniş ebadı ve uzun boyu ile muhteşem bir görünüş arzeder. Gerek divanî gerekse celî-divanî, yazılışları kadar okunuşlarıyla da büyük melege istedikleri, ayrıca satıra bir harf veya kelime ilâvesi yahut çıkarılması hemen hissedileceği için devletin resmî yazışmalarına tahsis edilerek ciddiyet temin edilmiştir.

Resmî evraka imza atma âdeti olmadığı için (XIX. yüzyıldan itibaren bazan vesikaların arkasına onu yazank hattat imza

Ali Alparslan hattıyla celî - divanî levha



daha başka kelime kalıplarıyla Allah'ı niteleyen bir kavram olarak geçmektedir (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "cII" md.).

Celâl kelimesinin if'âl babından gelen iclâl masdarının taşıdığı sözlük mânalarından hareketle celîl isminin muhtevasını belirlemek de mümkündür. 1. Celîl, Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etmenin (ta'tîl) mümkün olmadığını ifade ettiği gibi zâtına izâfe edilecek sıfatların yaratılmışlık özellikleri (teşbih) taşımadığını da ifade eder. Ayrıca O, varlığına delil teşkil edecek hârikulâde mükemmel nesneleri yaratması, duyularla idrak edilmekten ve mahiyetinin akıl yoluyla kavranılmasından münezze bulunması açısından da celîl yani yüce ve aşkındır. 2. "Faîl" kalıbındaki bir sıfatın "mef'ûl" mânasına da kullanılabildiği göz önüne alınarak celîlin "kendisine tâzim edilen, ulûhiyeti ve aşkınlığı benimsenen" anlamını ifade edebileceği düşünülmüştür. 3. Celâlin taşıdığı "uzun ömürlü oluş" şeklindeki sözlük anlamı, zamandan münezze bulunan Allah'a nisbet edildiğinde "varlığının başlangıcı olma" (kıdem) anlamına dönüşür. Bu açıdan celîl "kadim" mânasına gelir. Celîl bu üç anlamıyla Allah'ın zâtî isimleri ve tenzihî sıfatları grubuna girer. 4. Celâl kökü iclâl (yüceltmek) masdarı ile eş anlamlı kabul edilirse celîl "müminleri yü-

celten, onların amellerini kabul edip mü-kâfatlarını arttıran" mânasına gelir. 5. İclâlin bir anlamı da "vermek" (i'tâ) olduğundan celîl "bol bol veren, lufufta bulunan" anlamını da taşır. Bu sonuncu kullanışlar bakımından celîl, Allah'ın kâinat ve insanla ilgili isimleri ve fiilî sıfatları grubuna girer.

Esmâ-i hüsnâ içinde yer alan **kebîr**, **celîl** ve **azîm** isimleri yakın anlamlı kelimeler olmakla birlikte kebîr Allah'ın zâtının, celîl sıfatlarının, azîm ise hem zât hem de sıfatlarının kemalini ifade etmek için kullanılmıştır. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi (*el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 38) doksan dokuz isim içinde eş anlamlı bazı kelimelerin tekrar niteliğinde yer aldığı zannedilirse de gerçekte durum böyle değildir. Çünkü sözlük anlamları yakın veya aynı olsa bile kelimelerin çeşitli alanlarda kullanılmalarıyla kazandıkları mânalar, aralarında muhteva farklılıkları meydana getirmektedir.

Celîlin fi'l-i mâzisini oluşturan **celle** ile "daima galip ve üstün" anlamındaki **azîz** isminin mâzisini oluşturan **azze** fiilleri, "azze ve celle" şeklinde İslâmî metinlerde Allah'ı tâzim için en çok kullanılan cümlelerden biri olmuştur (bk. CELLE CELÂLUH; ayrıca bk. ZÜ'l-CELÂL ve'l-İKRAM).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cII" md.; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "cII" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "cII" md.; Wensinck, *Mu'cem*, "cII" md.; İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82; Hâlimî, *el-Minhâc*, I, 160, 192; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, vr. 86^{a-b}; Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ* (Fazlüh), s. 38, 126-127.



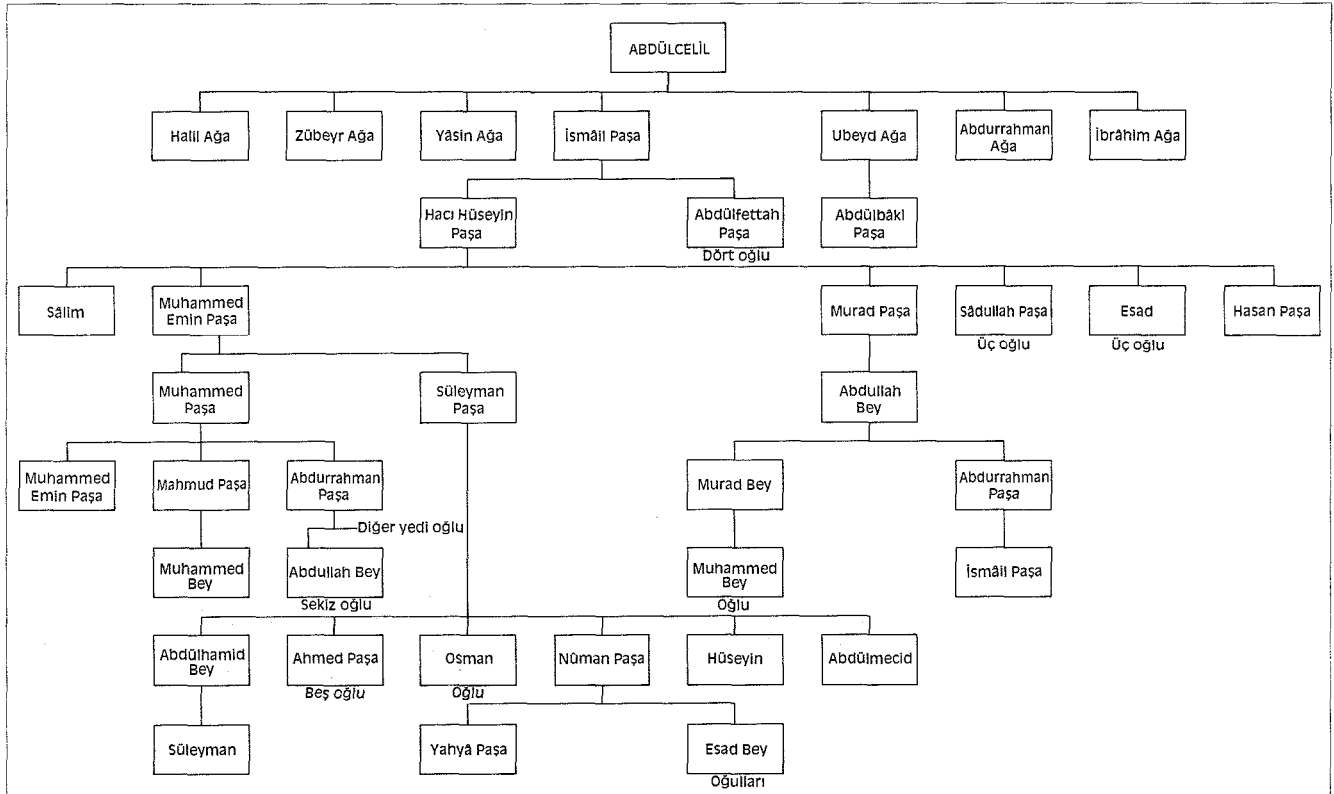
BEKİR TOPALOĞLU

CELİLİ

(جليلي)

1726-1834 yılları arasında
Musul eyaletinde birçok ferdi
valilik yapmış olan bir yerli aile.

Ailenin ilk ferdi olarak bilinen Abdülcelil'in hristiyan olduğu, Musul paşasının maiyetinde bulunduğu ve mezarının da bir kilise avlusunda olduğu hakkındaki bilgiler ancak bir rivayet olarak kalmıştır. Aile Abdülcelil'in oğlu İsmâil'den itibaren belirginlik kazanmaktadır. İyi bir tahsil görmüş olan İsmâil çeşitli devlet hizmetlerinde bulunduktan sonra Musul valisi olmuştur. İsmâil Paşa'nın oğulları Hacı Hüseyin ile Abdülfettah'ın da Musul valiliği yaptıkları bilinmektedir. Özellikle Hacı Hüseyin Paşa, sekiz defa Musul valiliği yapması ve İran'daki Kaçar hânedanının akınlarına karşı Mu-



sul'u başarı ile savunması sebebiyle ailenin en tanınmış ferdi olmuştur. 1730'dan vefatına kadar (1759) devlet hizmetinde çalışan Hüseyin Paşa Musul valiliği dışında Amasya, Bağdat, Basra, Erzurum, Sivas, Kars gibi yerlerde de muhtasarlıklar ve valilik yapmıştır (*Sicill-i Osmânî*, II, 209-210).

1733'te Şah Tahmasb'in kumandanlarından Nergis Han'ın idaresindeki bir ordu Musul'a bir baskında bulundu; ancak Hüseyin Paşa tarafından buna şiddetle karşı konularak baskında birçok elebaşı öldürüldü, diğerleri de geri çekilmek zorunda bırakıldı. 1743'te de Nâdir Şah büyük bir ordu ile Kerkük ve Erbil'den geçtikten sonra İran reisülulemâsı imzasıyla Musul müftüsüne gönderdiği mektubunda kan dökülmeden şehrin teslimini istemişti. Bu durum karşısında Hüseyin Paşa halkı Kızılcamî'ye toplayarak tehlikeyi anlatınca halk galeyana gelerek şehri İran saldırısına karşı korumaya karar verdi. Bu sırada Hacı Hüseyin Paşa, kardeşi Abdülfettah ve oğulları Murad ve Mehmed Emin beylerle Musul muhafızı Kazıkçı Hüseyin Paşa yoğun bir hazırlık içine girerek surları tamir ettirdiler ve hendekler kazdırdılar. Böylece Nâdir Şah'ın ordusu geri püskürtülmüş oldu. Bu başarılarından dolayı valiye ve Kazıkçı Hüseyin Paşa'ya I. Mahmud tarafından bir ferman gönderilmiş, ayrıca iki hil'at, iki kılıç ve 7500'er sikke-i hasene ile taltif edilmişlerdir (Subhî, s. 235-236).

Hüseyin Paşa'dan sonra oğlu, torunları ve yeğenlerinden birçok kimse Musul'da ve başka eyaletlerde idarecilik yaptı; böylece aile Musul'daki diğer aileler arasında üstünlüğünü kabul ettirdi.

II. Mahmud'un merkezî idareyi güçlendirme teşebbüsleri ve ayrıca Musul'da başka ailelerin zamanla güç ve itibar kazanmaları neticesinde Celîlî ailesi giderek nüfuzunu kaybetti. Celîlizâde-ler'den son olarak Yahyâ Paşa 1833'te güçlükle Musul valiliğini elde ettiyse de bir yıl sonra o da görevinden uzaklaştırıldı. Bundan sonra aile nüfuz ve iktidarını tamamen kaybetti.

BİBLİYOGRAFYA :

Subhî, *Tarih*, s. 235-236; Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, II, 51; Vâsîf, *Tarih* (İlgürel), s. 185-186; *Sicill-i Osmânî*, II, 51, 209-210; S. H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, s. 150, 158, 176-177, 210, 284, 347; a.m.f., "Djalili", *ET*² (İng.), II, 402; Besim Darkot, "Musul", *IA*, VIII, 742.



MEHMET İPŞİRLİ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CELİLİ, Hâmidizâde

(ö. 977/1569)

Daha çok hamsesiyle tanınan divan şairi.

893'te (1488) Bursa'da doğdu. Asıl adı Abdülcelil olup Hâmidî-i Acem veya Hâmidî-i İsfahânî olarak da tanınan, Farsça ve Türkçe şiirleri bulunan Mevlânâ Hâmidî'nin küçük oğludur (Ünver, s. 197-198). Türk edebiyatında Celîlî mahlasını taşıyan İznikli ve Edirneli iki şairin daha bulunduğu kaydedilmektedir. Bu sebeple bazı kaynaklar Hâmidizâde'yi yanlışlıkla İznikli olarak gösterirler.

İyi bir tahsil gören Celîlî bir ara İstanbul'a gitti. Kaynakların bildirdiğine göre bu sırada Âhî (Benli Hasan, ö. 1517) ile dostluk kurdu. Yavuz Sultan Selim'e methiyeler yazmasına rağmen padişahın herhangi bir iltifat göremedi. Bursa'ya dönüp Muradiye zevâid*inden aldığı 6 akçe ile geçimini sağlamaya mecbur kaldı. Daha sonra 3 akçeye inen bu ücretle çok sıkıntılı günler geçirdi. Yalnız yaşamayı seven, içine kapanık bir mizaca sahip olan Celîlî'nin son zamanlarında kimse ile konuşmak istemediği kaynaklarda zikredilmektedir. Gittikçe daha münzevi bir hayat sürmeye alışan Celîlî Bursa'da vefat etti.

Küçük yaşta yazmaya başladığı şiirlerinde genellikle sade, akıcı bir üslup görülür. Bazı tezkirelerde bilhassa mesnevi ve gazel yazmakta başarılı olduğu belirtilmektedir. Son araştırmalara göre Türk edebiyatında Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501), Hamdullah Hamdî (ö. 909/1503) ve Bihîştî Ahmed Sinan Çelebi'den (ö. 917/1511-12 [?]) sonra hamse yazan şairler arasında dördüncü sırada yer aldığı halde gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki devirlerde pek tanınmamıştır. Eserlerine Türkiye kütüphanelerinde rastlanmaması da bunu gösterir. Şairin eserleri üzerinde Hüseyin Ayan tarafından çeşitli araştırmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

Eserleri. 1. *Divan*. Tek nüshası Bibliothèque Nationale'deki (Les manus. Turc [Supplément], nr. 364) 130 varaklık külliyyatı içinde (5^a-89^b varakları arasında sayfa kenarında) yer alan mürettep divanında yirmi üçü Farsça 303 gazel, ikisi Farsça, ikisi Arapça, biri mülemma' altı kıta, üç Farsça rubâî, ikisi Farsça yedi matla', ikisi Farsça üç müfred, Farsça-Türkçe on iki tarih ve sekiz muammâ mevcut. 2. *Hamse*. Aynı yazmada yer alan

hamsesinde şu mesnevîler bulunmaktadır: a) *Hüsrev ü Şîrin* (vr. 3^b-64^a). Şair 1967 beyitlik bu mesnevisine 14 Ağustos 1512'de başlamış ve 10 Aralık'ta tamamlamıştır. Yavuz Sultan Selim'e takdim ettiği eserin 2019 beyitlik başka bir nüshası Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 44.923; geniş bilgi için bk. Levend, *TDAY Belleten* 1965, s. 103-127). b) *Leylâ vü Mecnûn* (vr. 64^b-128^b). Ocak 1514'te nazmedilen 2116 beyitlik bu mesnevi iki tevhid, bir münâcât, bir na't ve Yavuz Sultan Selim'e bir methiyeden sonra başlamaktadır (geniş bilgi için bk. Ayan, *TDA*, s. 67-93). c) *Gül-i Sadberk-i bî-Hâr*. Külliyyatın 3^b-86^b varakları arasında sayfa kenarında yer alan eser mesnevi ve gazellerden meydana gelmektedir. Bazı kaynaklarda sondaki gazellerden dolayı divançe zannedilerek "Gül-i Sadberk Divanı" şeklinde adlandırılmıştır. Tevhid, na't ve dîbâce denilebilecek altmış yedi beyitlik bir mesneviden sonra gazeller kısmı gelmektedir. Dîbâcede gül bahçesinde yapılan bir gezinti sırasında 100 yapraklı bir güle rastlandığı anlatılmakta, ayrıca bülbülün feryadı ve güllerin geçiciliği dile getirilmektedir. Bundan sonra gelen 100 gazel gül ile bülbülün birbiriyle münazarası mahiyetindedir (bk. Ayan, *TKA*, s. 22-23, 30-34). d) *Hecrnâme* (vr. 108^b-121^a). Aynı külliyyatta sayfa kenarında yer alan 483 beyitlik mesnevi, Celîlî'nin yirmi iki yaşında iken nazmettiği bir eserdir. 915'te (1509) kaleme alınan ve şairin aynı zamanda *Hazannâme* adını verdiği eser yirmi beyitlik bir besmele manzumesiyle başlamaktadır. Daha sonra tevhid, na't ve çaryâr-i güzîn methiyesinin yer aldığı, aşk konusunun işlendiği eserde olayların kahramanı doğrudan doğruya müellifin kendisidir. Şair genç yaşta başından geçen bir aşkın tesiriyle yazdığı bu orijinal mesnevide kendi iç dünyasına da ışık tutmaktadır (eserin metni için bk. Ayan, *EFAD*, s. 155-173). e) *Meheknâme* (vr. 89^b-92^a). Külliyyatın sayfa kenarında yer alan eser seksen yedi beyitlik küçük bir mesnevidir. Tevhid ve na'ttan sonra gelen sekiz beyitlik bir "pend'in ardından elli yedi beyit tutan asıl hikâyeye geçilir. Altın, gümüş ve mehek (mihen taşı) arasında geçen hikâyede şair malın, mülkün, güzelliğin geçiciliğini, bunların cazibesinin aldatıcı olduğunu belirtmektedir (eserin metni için bk. Ayan, *TDEAr*, II, 5-13).

Bunlardan başka bazı kaynaklar Celîlî'nin *Terceme-i Şehnâme* ile *Yûsûf u*

Züleyhâ adlı iki eseri daha olduğunu kaydediler. Âşık Çelebi, *Terceme-i Şeh-nâme*'nin yarısının yazılmış olduğunu bizzat müelliften nakletmektedir. A. Sırrı Levend ise bir fotokopisinin kendisinde bulunduğunu belirttiği Celîlî'nin küliyatı içinde *Yûsûf u Züleyhâ*'nın da mevcut olduğunu bildirmektedir (TDAY Belleten 1967, s. 99). Şairin ayrıca çeşitli şiir mecmualarında bazı gazellerine rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehî, *Tezkire*, s. 114; a.e. (Kut), vr. 103^{a-b}; Âşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 65^a-67^a; Latîfî, *Tezkire*, s. 119-120; Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 774, vr. 71^b-72^b; Kınalızâde, *Tezkire*, I, 257-259; *Keşfü'z-zunûn*, I, 724; II, 1571; Gibb, *HOP*, III, 159-160; *Sicill-i Osmânî*, II, 81-82; Ergun, *Türk Şairleri*, s. 955-960; *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu* (T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Kütüphaneler Kataloğları Yayınlarından, seri 4, nr. 1), İstanbul 1961, s. V; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 79, 111, 130, 142; a.mlf., "Celîlî'nin Husrev ü Şirin'i", TDAY Belleten 1965 (1966), s. 103-127; a.mlf., "Divan Edebiyatında Hikâye", TDAY Belleten 1967 (1968), s. 99, 100, 102; İsmail Ünver, "Hâmidî'nin Türkçe Şiirleri", TDe, VI/1 (1974), s. 197-233; Hüseyin Ayan, "Hâmidî-zâde Celîlî", TKA, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 15-45; a.mlf., "Hâmidî-zâde Celîlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u", TDA, sy. 27 (1983), s. 67-93; a.mlf., "Celîlî'nin Mehek-nâmesi", TDEAr, s. 5-13; a.mlf., "Celîlî'nin Hecc-nâmesi", EFAD, sy. 14 (1986), s. 155-173; "Celîlî, Hâmidîzâde", TA, X, 125; Mecdu Mansuroğlu, "Celîlî", İA, III, 66; Ziya Bakırcioğlu, "Celîlî Hamidîzâde", TDEA, II, 31-32.



HASAN AKSOY

CELLÂT

(جلال)

Arapça "kırbaclamak" mânasına gelen **celd** masdarından mübalağalı ismi-fâil olan cellât, "kırbacılayan, çeşitli eziyetler uygulayan" anlamına gelmekle birlikte daha çok ölüm cezalarını infaz edenler için kullanılmıştır. Cellâtlığın bir görev olarak ne zaman ortaya çıktığı tesbit edilememekte, ancak eski çağlardan beri var olduğu bilinmektedir. Eski Roma'da ölüm cezalarını önceleri halk yerine getirirken daha sonra bu iş için özel görevliler tayin edilmiştir. Avrupa ülkelerinde infaz görevinin değişik kişiler tarafından ifa edildiği, meselâ Ortaçağ'lar da Almanya ve Rusya'da idam kararlarını bazan hâkimlerin uyguladığı kaynaklarda belirtilmektedir. Fransa'da XIII. yüzyıldan itibaren "yüksek adaletin infazcısı" sıfatıyla merkezde ve eyaletlerde cellâtlar bulundurulur, her idam için bunlara belirli ücretler ödenirdi.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

İslâm dünyasında da ölüm cezalarının infazı için çeşitli kimseler görevlendirilmiştir. Asr-ı saâdet'te ölüme mahkûm olanların bizzat Hz. Peygamber'in emriyle boyunlarının vurulduğu bilinmektedir. Kettânî, Hz. Peygamber'in huzurunda sahâbeden Ali b. Ebû Tâlib, Zübeyr b. Awâm, Mikdâd b. Amr, Muhammed b. Mesleme, Dahhâk b. Süfyân ve Âsım b. Sâbit'in ölüm cezalarını yerine getirdiklerini, bunlardan bazılarının bu işi birçok defa yaptığını yazmaktadır (et-Terâtibü'l-idâriyye, II, 107-108).

Evliya Çelebi, "Esnâf-ı Cellâdân-ı Bîamân" başlığı altında bu zümreye ayırdığı bölümde, cellâtların pîrinin Hz. Peygamber'in huzurunda bir katilin başını gövdesinden ayıran Eyyûb-i Basrî olduğunu söylemektedir. Ayrıca Eyyûb-i Basrî'nin infazdan önce öldürülecek kişiyi yıkattığını, teselli ettiğini, kelime-i şehâdet getirttiğini, boynunu kibleye çevirdiğini, kılıcı iki eliyle kullandığını, infazdan sonra ise hazır bulunanlara ruhu için Fâtiha okuttuğunu ve bu olaydan ibret almalarını hatırlattığını yazarak çok yaşlı ölen Eyyûb-i Basrî için Muâviye'nin Şam'da Paşa Sarayı civarında bir türbe yaptırdığını ilâve etmektedir (Seyahatnâme, I, 518). İbn Ferhûn, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanlarında da idam cezalarını yerine getirdiğini belirtmektedir. Daha sonraki İslâm devletlerinde ise bu cezaları "şurtî"ler infaz ederdi (Atar, s. 216). Selçuklular'da bu görevin genellikle candar ve emîr-i hares tarafından yapıldığı bilinmektedir.

Osmanlı Devleti'nde cellâtlığın bir kuruluş olarak ne zaman ortaya çıktığı ve nereye bağlı olduğu bilinmemekle birlikte XV. yüzyıldan itibaren infaz için cellâtların kullanıldığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılda padişahın koruma hizmetinde bulunan dilsizlerin ileri gelen devlet adamları ve hânedan mensuplarının idamlarını infaz ettikleri ve bunların da cellât olarak adlandırıldıkları görülmektedir (Peçuylu İbrâhim, I, 441). Teşkilât-taki yerleri tam olarak belirlenemeyen cellâtların bostancibaşı ve çavuşbaşının emri altında çalıştıkları, esas teşkilât sarayda olmakla birlikte taşrada da cellâtların bulunduğu söylenebilir. Cellâtlar subaşı, asesbaşı ve İstanbul'da muhızr ağasının elemanı olarak da görev yaparlardı. Sarayda cellâtbaşının emrinde birçok cellât, bunların da yamak ve şâkirtleri bulunurdu. "Üstâdân-ı Divân-ı Hümâyûn", "meydân-ı siyâset ustaları", "cemâat-ı cellâdân" adlarıyla anılan cellâtlar Topkapı Sarayı'nda ayrı bir bölüm



Cellât ve cellâtbaşı (Ârif Mehmed Paşa, Mecmûa-i Tesâvir-i Osmâniyye, İstanbul 1279, levha XIV)

teşkil ederlerdi (BA, KK, Ruus, nr. 255, s. 56). Bunların sayısı XVII. yüzyılda beş iken XVIII. yüzyılda yetmişe çıkmıştır (Pakalın, II, 526-527).

Cellâtların idam hükmünü infazı, mahkûmun statüsü ve seviyesine göre farklı olurdu. Padişah, vâlide sultan ve şehzadeler hânedan mensubu olduklarından eski Türk geleneğine göre kanlarının yere akması uygun görülmez, yay veya kementle boğularak öldürülürlerdi. İdam hükmünün tebliği ve infazında bazan bir veya birkaç devlet erkânı da hazır bulunurdu. 1622'de II. Osman'ın öldürülmesi esnasında cellâtlık görevini yapan cebecibaşı ve yardımcılarının yanında bizzat Vezîriâzam Kara Dâvud Paşa (Naîmâ, II, 230), meşhur cellât Kara Ali'nin kementle boğduğu Sultan İbrâhim'in idamında ise Sadrazam Sofu Mehmed Paşa, Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi ve yeniçeri ağası hazır bulunmuşlardı.

Devlet erkânı ve siyasî mahkûmların cezası kendi evlerinde, hapsedildikleri yerde veya sarayda infaz edilirdi. İdam emrini alan bostancibaşı veya çavuş görevli cellâtlarla birlikte giderek emri hürmetle bildirir, mahkûmun abdest alıp namaz kılmasına, son arzusunun yerine getirilmesine müsaade ederdi. Bu seviyedeki mahkûmlar çok defa kararı metanetle karşılar, hatta cellâtlarla latife yaptıkları bile olurdu. 1683 Viyana bozgu-

nundan sorumlu tutularak Belgrad'da kementle boğulan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa infazdan önce namazını kılmış, vücudunun toprağa düşmesi için bulunduğu odanın kilimlerini toplatmış ve cellâda sanatını maharetle icra etmesini söylemişti (Silâhdar, II, 123-124). Aynı şekilde Budin Beylerbeyi Arslan Paşa cellât şâkirdi Tur Ali'den kabzayı sıkı tutup işi çabucak bitirmesini istemişti (Selânîkî, I, 26-27).

Saraydaki infazlar birinci avluda Bâbüsselâm yakınında sağdaki çeşme önünde veya Divan Meydanı'nda yapılırdı. "Cellât Çeşmesi" adıyla bilinen bu çeşmenin ve ibret taşının ürpertici bir şöhreti vardı. Boyunları vurulan suçluların başları ibret için bu taş üzerine konulur, cellâtlar kullandıkları aletlerin kanlarını bu çeşmede yıkarlardı. Divan Meydanı'nda yapılan infazları padişah Kasr-ı Adl'den seyredebilirdi. Nitekim 1600'de isyan eden Hüseyin Paşa'nın idamını III. Mehmed Kasr-ı Adl'den seyretmiş, bunu farkeden mahkûm padişahı affedilmesini istemiş, ancak hüküm infaz edilmişti. Sarayda cellâtlar tarafından yapılan infazlar hakkında duyduklarını anlatan bazı Batılılar bu arada yanlış bilgiler vermişlerdir (bk. Eremya Çelebi, s. 156).

İstanbul'da saray dışında idam hükümleri daha çok Yedikule Zindanı'nda infaz edilirdi. Suçlu görülen devlet adamları önce burada hapsedilir, daha sonra çavuşbaşı veya bostancının nezâretinde birkaç cellât tarafından idam hükmü yerine getirilirdi. Fâtih Sultan Mehmed devrinin (1451-1481) ünlü vezîriâzamı Mahmud Paşa 1474 yılında burada idam edilmiştir. Aynı şekilde 1595'te Sadrazam Ferhad Paşa Yedikule'de hapsedildiği odada boğularak öldürülmüştür (Selânîkî, I, 384).

İdam hükmünü İstanbul dışında vilâyet ve kazalara ulaştırırlar bazan beraberlerinde cellât götürür, çok defa da gittikleri yerlerde beylerbeyi veya kadıdan cellât isterlerdi. Taşrada idam edilen siyasi mahkûmların kesik başları İstanbul'a getirilir ve Bâb-ı Hümayun önünde teşhir edilirdi.

Âdi suçlardan mahkûm olanlar, sabıkalı hırsızlar şehrin belli yerlerinde ve özellikle suç işledikleri yerde, bazan soydukları ev veya dükkânın kapısı önünde asılırlardı. Suçluların infazdan önce veya sonra ibret için sokaklarda gezdirilmesi yahut belli bir yerde teşhir edilmesi âdeti. Askerî ocaklardan idama mahkûm olanların ölüm cezaları cellâtlar tarafın-

dan değil ocak içerisinde asesbaşının nezâretinde ifa edilirdi.

İdam edilen kimselerin mücevherleri dışındaki eşyaları genellikle cellâtlara ait olurdu. Bu tür eşya biriktirilerek yılda bir iki defa pazara götürülür, "cellât mezadı" adıyla topluca satışa çıkarılır, bedeli cellâtlar arasında paylaşılır. 1592 sipahi ayaklanmasında öldürülen yüzden fazla âsinin elbiseleri arabalarla bit pazarına götürülerek cellâtlar tarafından satılmıştı (Selânîkî, I, 384). Cellât mezadında bazan çok değerli şeyler bulunur, fakat uğursuzluk getireceği inancıyla alıcısı az olduğundan bunlar umumiyetle değerinin çok altında fiyatla satılırdı.

Cellâtlar idamın şekline göre farklı aletler kullanırlardı. Bunların başında kılıç, çeşitli kementler, kiriş, yay, balta vb. gelmektedir. Evliya Çelebi, cellât yardımcılarının yedişer parça alet taşıdıklarını, "hiçbirisinin yüzünde nur eseri görülme-yip çehrelerinden zehir aktığını" söylemektedir (Seyahatnâme, I, 518).

Osmanlı sarayında cellât bulundurulması âdeti Tanzimat dönemine kadar devam etmiş, Sultan Abdülmecid bu uygulamaya son vermiştir. Bundan sonra infazlar ücretle tutulan kimselere yaptırılmıştır.

Türk toplumunda cellâtlara ve yaptıkları işe daima menfi gözle bakılmıştır. Ölümlerinde cesetleri normal mezarlıklara defnedilmeyerek cellât mezarlığında toprağa verilmiştir. İstanbul Eyüp'te böyle bir mezarlık bulunmaktadır.

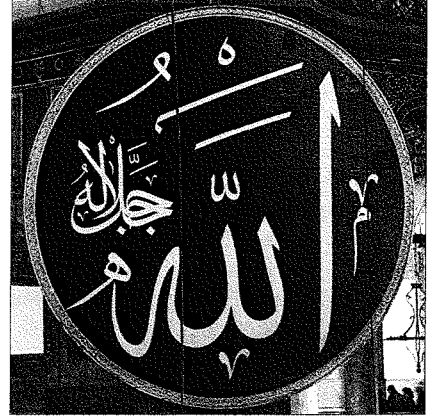
BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, Ruus, nr. 255, s. 56; İbn Ferhûn, *Tebşirâtü'l-hükkâm*, Kahire 1301, II, 195; İbn Haldûn, *el-İber*, I, 185; Hadîdî, *Tevârîh-i Âl-i Osman* (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 173, 270; Selânîkî, *Târih* (İpsirli), I, 26-27, 384; II, 439, 840, 846-847; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, I, 441; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 517-518; Naimâ, *Târih*, II, 230; Silâhdar, *Târih*, II, 123-124; Eremya Çelebi Kömürçyan, *İstanbul Tarih-i (XVII. Asırda İstanbul)* (trc. H. D. Andreas-yan), İstanbul 1988, s. 156; d'Ohsson, *Tableau général*, III, 241; VI, 256, 258; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, I, 900-901; Danişmend, *Kronoloji*, III, 311, 319-320, 413; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyâseten Katl*, Ankara 1963, s. 118, 122, 124, 141; R. Ekrem Koçu, *Osmanlı Tarihinin Panoraması*, İstanbul 1964, s. 279-281; a.m.f., "Cellad, Cellad Ocağı", *İst.A*, VI, 3426-3428; Uriel Heyd, *Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, s. 267, 269; Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Ankara 1979, s. 216-217; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâttübü'l-idâriyye* (Özel), II, 107-108; Pakalın, I, 273; II, 526-527; TA, X, 127-129; Abdülkadir Özcan, "Asesbaş", *DİA*, III, 464.



MEHMET İPŞİRLİ

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)



Celle celâluh lafzının "Allah" ismiyle birlikte yazılı olduğu bir levha - Ayasofya Camii / İstanbul

CELLE CELÂLUH

(جل جلاله)

Allah Teâlâ hakkında kullanılan
bir saygı ifadesi.

"Büyüklük, ululuk, yücelik" mânasındaki **celâl** ile aynı kökten türeyen ve "büyük ve yüce oldu" anlamına gelen **celle** fiilinden oluşmuş bir tabirdir. Allah lafzı ve Allah'ın isimlerinden biriyle zikredildiği yerde "azameti yüce ve ulu olan" anlamında bir saygı ifadesidir. Bunun yerine **celle şânuhû** (şâni yüce olan) veya **celle ve alâ** (azametli ve yüce olan) ifadeleri de kullanılmaktadır. Hat sanatında lafza-i celâlin yanında onun karakterine uygun bir istifle yazılmaktadır. Bilhassa cami ve mescidlerin kible duvarlarına konulması âdet olan celi-sülûs levhalarında çok güzel istiflerine rastlanmaktadır (bk. CELİL; ZÜ'l-CELÂL ve'l-İKRÂM).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Ârab, "cll" md.; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, "cll" md.; *Kâmûs-ı Türkî*, "celâl" md.; *Türk Lugatı*, "celâl" md.; Ahmed eş-Serbâsî, *Mevsû'atü lehü'l-esmâ'ü'l-hüsnâ*, Beyrut 1402/1981, I, 226-230, 402-409.



HULÛSİ KILIÇ

CELLE ŞÂNUH

(جل شانہ)

"Şanı yüce olsun" mânasında
Allah lafzının geçtiği yerde
zikredilen bir saygı ifadesi
(bk. CELLE CELÂLUH).

CELSE

(الجلسة)

Namazda iki secde arasındaki oturuş anlamında kullanılan terim.

Sözlükte "oturmak, oturuş şekli" anlamına gelir. Arapça'da ka'de* de oturma mânasında olmakla birlikte ka'de ayakta duran kimsenin, celse ise yatan veya secde yapan kimsenin oturuşunu anlatmak için kullanılır. Fıkıh terimi olarak celse namazda iki secde arasındaki oturuşu ifade eder.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre namaz kılan kimsenin birinci secde-den sonra oturması ve bu oturuşun acele etmeksizin tam olarak yapılması (ta'dil-i erkân) farzdır. Çünkü Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde onun iki secde arasında böyle oturduğu (Müslim, "Şalât", 240; İbn Mâce, "İkâme", 22), aksine davranan bir sahâbiye de namazını iade ederek secdeler arasında bu şekilde oturmasını emrettiği (Ebû Dâvûd, "Şalât", 148) bildirilmektedir. Hanefî mezhebinin meşhur olan görüşüne göre bu celse sünnettir. Son dönem Hanefî fakihlerden İbnü'l-Hümâm'ın tercih ettiği, İbn Âbidîn'in de delillere daha uygun bulduğu diğer görüşe göre ise vâciptir.

Oturmanın şekline gelince, Şâfiî ile Hanbelî mezheplerine, Hanefî imamlarından da Ebû Yûsuf'a göre sağ ayağı, parmak uçları kibleye gelecek şekilde dikme, sol ayağı da yere döşeyerek üzerine oturma (iftirâş), Mâlikî mezhebine göre ka'dede olduğu gibi ayakları sağ taraftan çıkarma ve sol oturak üzerine oturma (teverrük) tercih edilmiştir. Ellerin uyluklar üzerine konulmasında ise mezhepler arasında görüş birliği vardır. Celsede "رب اغفر لي" (Allahım, beni bağışla!) diyerek dua edilmesi sünnettir (İbn Mâce, "İkâme", 23).

İki secde arasındaki oturuştan başka bir de "istirahat celsesi" denilen ve ikinci secdeden hemen sonra ayağa kalkmadan yapılan bir oturuş daha vardır ki Hanefî ve Mâlikî mezhepleriyle bazı Şâfiî fakihlerine göre mekruh, Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüş ile Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ikinci bir rivayete göre ise sünnettir. Yapıldığı takdirde söz konusu celsenin kısa olması gerekir. Cemaatle kılınan namazlarda imam doğrudan ayağa kalksa bile cemaatin istirahat celsesi yapması câiz görülmüştür (Nevevî, III, 442). Bu konuda

ileri sürülen üçüncü bir görüş de yalnızca hasta, yaşlı veya zayıf olanların bu celseyi yapması, sağlıklı ve güçlü olanların ise doğrudan ayağa kalkması şeklindedir. Hz. Peygamber'in celse-i istirâhatını, hayatının son döneminde yaşlılıktan ötürü zaruri bir davranış olarak açıklayan bu telakkî önceki iki görüşü telif etmiş bulunmaktadır. Özellikle secde halindeki tesbihlerin uzun sürmesi durumunda birden ayağa kalkmaktan doğacak baş dönmesini önlemek amacıyla istirahat oturusunun yapılmasında bir sakınca yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, VI, 31, 194; Müslim, "Şalât", 240; İbn Mâce, "İkâme", 22, 23; Ebû Dâvûd, "Şalât", 148; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, II, 123-124; Şâfiî, el-Üm, I, 100-101; İbn Kudâme, el-Muğnî (Herrâs), I, 523, 529; Nevevî, el-Mecmû', III, 436-444; Şirbînî, Muğnî'l-muhtâc, I, 171-172; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1389/1969 — Beyrut 1404/1984, I, 518; el-Fetâvâ'l-Hindiyeye, I, 72, 75; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-İklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 49; Desûkî, el-Hâşiye 'ale's-Serhi'l-kebir, I, 249; Şevkânî, Neylû'l-evâtâr, II, 292-301; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 312, 321, 340; Zühaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, I, 664, 710-713; Mu.F. "Cülûs", XV, 262, 266-267.



SALİM ÖĞÜT

CELÜDİ

(الجلودى)

Ebû Ahmed Abdülazîz b. Yahyâ
b. Ahmed el-Celûdî
(ö. 332/944)

İmâmîyye Şîası'na mensup
Basralı âlim, edip ve tarihçi.

Basra'nın Celûd köyünden veya Ezd kabilesinin Celûd kolundan olduğu için Celûdî diye anılmaktadır. Kaynaklarda kendisinden, Basra'da Şîi-İmâmîyye'nin ileri gelenlerinden, fıkıh âlimi, güvenilir râvî ve tarihçilerinden biri olarak bahsedilen Celûdî'nin hayatı hakkında hemen hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Çeşitli konularda yazdığı ve ekseriyeti risâle şeklinde olan eserlerinin sayısı 185'tir. Sîretü emîrî'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Tâlib, Aḥbâru Ebî Bekr ve 'Ömer, Aḥbâru İbn 'Abbâs, Aḥbâru 'Akîl b. Ebî Tâlib, Aḥbâru Ḥamza b. 'Abdîl-muḥtalib, Aḥbâru Zeyd b. 'Alî, Aḥbâru Benî Mervân, Aḥbâru Ekşem b. Şayfî, Aḥbâru 'Ömer b. 'Abdîl'azîz gibi biyografik eserleri yanında Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü'l-Şiffin, Kitâbü'l-Hakemeyn, Kitâbü'l-Ḥavâric, Aḥbâru'l-'Arab ve'l-Fürs ve Aḥbâru'l-Tevvâbîn

gibi tarihî konularda yazılmış kitapları vardır. Fıkıhla ilgili olan eserleri Kitâbü'd-Derâhim ve'd-denânîr, Kitâbü'l-Müt'a ve mâ câ'e fi tahlîlîhâ, Kitâbü'l-Mürşid ve'l-müstersîd, Kitâbü Mâ ruviye fi's-şatrac'dan başka Kitâbü'n-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ, Kitâbü'l-Kırâ'ât, Mecmû'u kırâ'âtî 'Alî b. Ebî Tâlib adlı tefsir ve kıraate dair eserleri de vardır. Arap edebiyatıyla ilgili bazı eserleri ise şunlardır: Kitâbü'l-Temsîl bi's-şî'r, Kitâbü Ṭabaḳâtî'l-'Arab ve's-şu'arâ', Aḥbâru Ḥassân, Aḥbâru 'Abdirrahmân b. Ḥassân, Aḥbâru Ümeyye b. Ebî's-Şalt, Aḥbâru 'Amr b. Ma'dikerib, Aḥbâru'l-Ferezdak, Aḥbâru Ebî Nuvâs (eserlerinin geniş bir listesi için bk. Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 576-577; Seyyid Hasan es-Sadr, s. 244-247). Basra'da vefat eden Celûdî'nin eserleri zamanımıza intikal etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 128, 246; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 149; Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 576-577; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, V, 263; Sezgin, GAS, II, 91, 96, 100, 138, 266, ayrıca bk. İndeks; Seyyid Hasan es-Sadr, Te'sîsü's-Şî'a, Beyrut 1401/1981, s. 244-247; Nüveyhiz, Mu'cemü'l-müfessirîn, I, 290; Ziriklî, el-A'lam (Fethullah), IV, 29; Abbas el-Kummî, Seftnetü'l-bihâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), I, 165.



MUSTAFA ÖZ

CELÜLÂ SAVAŞI

(وقعة جلولاء)

Hız. Ömer devrinde
Irak'ta müslümanlarla
Sâsânîler arasında cereyan
eden meydan muharebesi.

Bağdat'ın bir nahiyesi olan Celülâ Dicle nehrinin doğu tarafında aynı adı taşıyan ırmağın kenarında, Sevâd ile İran arasında ve Horasan yolu üzerinde kurulmuştur. Hânikîn'den yaklaşık 40 km., Medâin'den de 180 km. uzaklıktadır.

Celülâ Hz. Ömer zamanında Sâsânîler'e karşı müslümanların kazandıkları büyük bir meydan muharebesi dolayısıyla meşhur olmuştur. Kâdisiye Savaşı'nda yenilen ve Medâin sehrini müslümanlara teslim etmek mecburiyetinde kalan Sâsânî kuvvetleri, Hulvân'a sığınan Kîsrâ Yezdicerd'in teşvikiyle Celülâ'da toplanmışlar, etrafına hendek ve siperler kazarak ve barikatlar kurarak şehri tahkim etmişlerdi. Kîsrâ, Hulvân ve Cibâl'den asker ve silâh göndermek suretiyle bu ordusuna destek sağlamaya çalışıyordu. Ordunun kumandanı, Kâdisiye Sa-

vaş'ında öldürülmüş olan başkumandan Rüstem'in kardeşi Hurrezâd idi.

Düşmanın hazırlıklarını öğrenen Irak cephesi başkumandanı Sa'd b. Ebû Vakkâs, nasıl hareket edeceğini bir mektupla Halife Hz. Ömer'e sordu. Halife verdiği cevapta kendisinin yerinde kalmasını ve onların üzerine bir ordu göndermesini emretti. Bunun üzerine Sa'd b. Ebû Vakkâs 12.000 kişilik bir orduyu, yeğeni Hâşim b. Utbe b. Ebû Vakkâs'ın (bazı kaynaklarda Amr b. Mâlik) kumandasında Celûlâ'ya sevketti.

Sağ kola Hucr b. Adî el-Kindî'yi, süvarilerin başına Amr b. Ma'dikerib'i, piyadelerin başına da Tuleyha b. Huveylid'i getiren Hâşim Celûlâ'yı kuşattı. Savaş için ciddi hazırlık yapmış olan Sâsânî askerleri siperlerinden çıkarak âni baskınlarla İslâm ordusuna saldırıyorlar, sonra da geri çekiliyorlardı. Çok şiddetli çarpışmalardan sonra müslümanlar büyük bir hamle ile Sâsânî ordusunu mağlûp ettiler ve birçok ganimet ele geçirdiler. Ordusunun Celûlâ'da bozguna uğradığını öğrenen Yezdicerd Hulvân'dan ayrılarak Rey'e gitmek mecburiyetinde kaldı. Hâşim b. Utbe askerlerinin bir kısmını düşmanı takibe gönderdi; kendisi de Hulvân'a girdi.

Seyf b. Ömer'in Taberî tarihindeki rivayetleri başta olmak üzere bazı tarihçiler Celûlâ Savaşı'nın 16 yılı Zilkade ayı başında (24 Kasım 637) meydana geldiğini kaydederken Halife b. Hayyât bu muharebeyi 17 yılı olayları arasında anlatır. Ayrıca Seyf'in 17 yılına ait bir rivayeti yanında 19 yılını zikreden bir başka haberini de nakleder.

Celûlâ Savaşı'yla müslümanlar bir taraftan bu şehri ve Hulvân'ı ele geçirirlerken diğer taraftan da Kâdisiye'den sonra Sâsânîler'e büyük bir darbe daha vurmak suretiyle Dicle Sevdâ'ndaki bölgelerin fethini tamamlama imkânını elde etmişlerdir.

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın (1072-1092), bugün Kızılırbât İstasyonu'nun bulunduğu yerde kervansaray olarak da kullanılmak üzere yaptırdığı ribât* (Ribât-ı Celûlâ) kervanların uğrak yeri olmuştur (Hamdullah Müstevfî, s. 165).

İfrîkiye'de (Tunus) Kayrevan'a yaklaşık 38 km. uzaklıkta Celûlâ adlı bir başka tarihî şehir daha vardır. Muâviye b. Hudeyc'in ordusunda bulunan Abdülmelek b. Mervân tarafından Muâviye b. Ebû Süfyan'ın hilâfeti sırasında fethedilen ve

bugün harabe halinde olan şehir Aynı-celûlâ diye bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Halife b. Hayyât, *Târîh* (Zekkâr), s. 127-129; İbn Abdülhakem, *Fûtûhu Mısr* (Torrey), s. 192-193; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 182, 451; Belâzürî, *Fûtûh* (Fayda), s. 377, 379, 383, 402, 432; Dineverî, *el-Ahbbârü't-tivâl*, Kahire 1330, s. 128-129; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 141; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 2457-2473, 2579; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 156; a.mlf., *el-Müşterik*, s. 106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 69-71; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XIX, 230-233; Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 165; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1966, s. 62, 80; Hudarî, *Muhâzarât* (Emeviyye), I, 215-216; Abdülazîz es-Seâlibî, *Târîhu Şimâli İfrîkiyye* (nşr. Ahmed b. Milâd — Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 39-40; M. Streck, "Celûlâ", *İA*, III, 66-67; a.mlf., "Djalulâ", *El²* (Fr.), II, 417.



MUSTAFA FAYDA

CELVET

(جلوة)

Sâlikin benliğinden arınmış ve ilâhî vasıflarla bezenmiş olarak halvetten çıkıp insanlara karışması anlamına gelen bir tasavvuf terimi.

Sâlikin belli bir süre için toplumu terk ederek inzivaya çekilmesi, bu süre içinde kötü huylarını bırakıp iyi huylar edinmeye çalışması **halvet**, bu işi başardıktan sonra toplum hayatına dönmesi **celvet** tir. Celvet halindeki kulda benlikten eser kalmadığı için fiilleri Hakk'a nisbet edilir ve bunun mümkün olduğuna, "Atığında sen atmadın, ancak Allah attı" (el-Enfâl 8/17) meâlindeki âyet delil gösterilir.

Halk ile iyi münasebet kurmaya (celvet) ihtiyaç duyan bir sûfî mutlakla Hak ile sağlam bir halvette sahip olmalıdır. Ancak bu sayede celveti halvetinin himayesinde olabilir. O zâhirde halk, bâtında ise Hak iledir. Celvette iken halvette, halvette iken celvettedir; celveti halvetine, halveti celvetine engel değildir. İlk sûfîlerin "kevn-bevn" dedikleri bu hal daha sonraları celvet-halvet deyiimiyle ifade edilmiştir. Nakşibendîler "halvet der-encümen" (halk içinde Hak ile olma) ifadesini aynı anlamda kullanmışlardır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre insan nerede olursa olsun görür ve görülür (şâhid ve meşhûd) bir halde bulunduğundan bir bakıma halvet mümkün değildir. Gerçek halvet kulun kendi vücudunun Allah'a ait olduğunu bilerek benliğinden sıyrılması ve âlemde zâhir olan her şeyin Allah olduğunu anlamasıdır. Bu id-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

rake ulaşan bir kimse her yerde ve her şeyde tecelli eden Allah'ı göreceğinden celvette iken bile halvettedir. Esasen bu mertebede celvetle halvet aynı şeydir. Bununla beraber İbnü'l-Arabî celvetin daha üstün bir hal olduğunu söyler. Sü-lûk ehli varlık âleminde görülen çoklukla (kesret) perdeli olduklarından halveti tercih ederler; birliğe (vahdet) ulaşan ârifler ise celvet-halvet ayırımı bahsetmez, halvette olmak için toplum hayatını terketmezler. Onlar celveti değil halveti terkederler.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "celvet" md.; *el-Mu'cemü's-sûfi*, "tehallî" md.; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 542; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 201, 638.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

CELVETİYYE

(الجلوتية)

Bayramiyye tarikatının Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) tarafından kurulan bir kolu.

Tasavvufta ilk dönemlerde bir meşrep ve makam adı olan **halvet*** ve **celvet***, daha sonra birer tarikat adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bir Celvetî şeyhi olan İsmâil Hakkî Bursevî (ö. 1137/1725), Celvetiyye'nin ilk defa İbrâhim Zâhid-i Geylânî'den (ö. 690/1291) zuhur ettiğini söyler. Ancak Celvetiyye tarikatı olarak Aziz Mahmud Hüdâyî zamanında teşekkül etmiştir. Bazı müellifler Celvetiyye'nin İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin devrinde "hilâl", Üftâde (ö. 988/1580) zamanında "ay", Hüdâyî döneminde "dolunay" durumunda bulunduğunu ifade ederler (Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, s. 63).

Esas itibarıyla Halvetiyye'nin bir kolu olan Celvetiyye'nin silsilesi, İbrâhim Zâhid-i Geylânî'de aynı tarikatın kollarından Zâhidiyye, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'de (ö. 735/1334) Safeviyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'de (ö. 833/1429-30) Bayramiyye ile birleşmektedir. Tarikatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Üftâde'nin Sünbül Sinan'a, kendisinin de Nüreddinzâde ve Kerîmüddin Halvetî gibi Halvetî ricâline mensup olmaları, Celvetiyye'nin Halvetiyye ile ilgisini ortaya koymaktadır. Nitekim Hüdâyî de, "Bizim tarikimiz hem Halvetî hem Celvetî'dir" diyerek tarikatının Halvetiyye ile iç içe olduğuna işaret eder. Öte yandan Celvetiyye'nin Bayramiyye ile doğrudan ilgisi vardır.

Celvetî şeyhlerinden Yâkub Afvî (ö. 1149/1736) Celvetiyye'nin Bayramiyye'den doğduğunu söyler (*Hediyyetü's-sâlikîn*, s. 4). Aziz Mahmud Hüdâyî'nin tarikat silsilesi Üftâde, Hızır Dede (ö. 918/1512), Akbiyık Sultan (ö. 860/1456) vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaştığından Celvetiyye Bayramiyye'nin bir şubesi sayılır. Öte yandan Bayramiyye silsilesinin Nakşibendiyye ile münasebeti dolayısıyla Celvetiyye bu tarikattan da bazı izler taşır. Meselâ Nakşibendiyye'deki "nazar ber-kadem", "halvet der-encümen" ve "hafî zikir" Celvetiyye'de de vardır.

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin İstanbul'da büyük sayıya ulaşan müridlerinin yanı sıra çeşitli bölgelere gönderdiği halifeleri sayesinde Anadolu ve Balkanlar'da yayılmaya başlayan Celvetiyye özellikle İstanbul, İzmir, Balıkesir, Orta Anadolu ve Balkanlar'da bir hayli yaygınlaşmıştı. Hüdâyî'den sonra İstanbul'da aynı kuvvetle temsil edilmemekle birlikte nüfuzunu devam ettirmiş ve İstanbul son dönemlere kadar tarikatın en yaygın bulunduğu yer olma hüviyetini sürdürmüştür. Gerek Hüdâyî devrinde gerekse daha sonraki devirlerde Balkanlar'da Filibeli İsmâil Efendi, Saçlı İbrâhim Efendi, Atpazarı Osman Fazlı Efendi gibi seçkin şeyhler tarafından temsil edilen Celvetiyye Balkanlar'ın en yaygın tarikatlarından biri olmuş, ikinci merkezi durumunda bulunan Bursa'da ise Üftâde ve torunlarıyla, İsmâil Hakkı Bursevî gibi şeyhler vasıtasıyla son dönemlere kadar itibarını devam ettirmiştir.

Celvetiyye, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin vefatından sonra Selâmiyye (kurucusu

Selâmi Ali Efendi [ö. 1104/1692]), Hakkıyye (kurucusu İsmâil Hakkı Bursevî), Fenâiyye (kurucusu Fenâî Ali Efendi [ö. 1158/1745]), Hâşimiyye (kurucusu Hâşim Baba [ö. 1197/1783]) adlı dört şubeye ayrılmıştır.

Hız. Ali kanalıyla geldiği için cehrî zikri esas alan bir tarikat olan Celvetiyye'nin sülûk âdâbının temelini, Hüdâyî'nin "tevhid zikri" adını verdiği (*Vâkıât Tercümesi*, vr. 9^a) kelime-i tevhid zikri teşkil eder. Sâlike intisabından itibaren tevhid zikri telkin edilir. Sâlik bu zikre kendi durumuna göre üç mertebede ve her birine ayrı ayrı niyet ederek devam eder. Mübtedî olan sâlik kelime-i tevhidi "lâ mâ'bûde illallah"ın (Allah'tan başka mâbud yoktur) mânasını düşünerek zikreder. Bu mertebe tevhidin ilk mertebesi olup bunun mânası şer'î ve zâhirî mânâdır. Mutavassıt olan sâlik ise kelime-i tevhidi "lâ matlûbe illallah" veya "lâ maksûde illallah" (Allah'tan başka maksadım yoktur) düşüncesiyle icra eder. Bu sırada kalpte bir Allah'ın dışında bir sevgi hissi duyulur ve o varlık peygamber veya velî sınıfından bir vasıta değilse o zaman "lâ mahbûbe illallah" (Allah'tan başka sevgili yoktur) diye düşünülerek zikredilir. Mün-tehî olan sâlik ise tevhidin "lâ mevcûde illallah" (Allah'tan başka varlık yoktur) mânasını düşünerek zikreder. Sâlik bu zikre, kâinatın itibarî varlığı nazarında zâil olup tevhidin nuru zâhir olana kadar devam eder. Hüdâyî tevhid zikrinin uygulama tarzını anlatırken (*Ecvibe-i Mutasavvifâne*, vr. 5^a) belli bir zaman tesbiti yapmakla beraber asıl amacın her an bu zikre devam etmek olduğunu söyler. Mübtedî sâlik tevhid zikrini cehrî, mertebesi yükseldikçe hafî olarak icra eder.

Celvetiyye tarikatında tevhid zikri esas olmakla beraber Halvetî sülûkünün esas olan esmâ-i seb'â (lâ ilâhe illallah, Allah, hü, hak, hay, kayyûm, kâhâr) zikrinin de büyük önemi vardır. Özellikle Hüdâyî'den sonraki dönemde Celvetî şeyhleri sâlike esmâ-i seb'â zikrini telkin etmişlerdir.

Tarikatın âdâbına göre Celvetiyye'ye intisap etmek isteyen mürid adayî istihsare, istihsare ve abdest gibi ön hazırlıkları yaptıktan sonra şeyhin huzuruna varıp elini dizine koyarak oturur ve şeyhi ile beraber üç defa, "Allah'tan ameli, fiili ve kavli bütün günahlarımın bağışlanmasını dilerim" (استغفر الله من كل ذنب قولاً وفعلاً وعملاً) dedikten sonra yine istiğfar ederek "âmentü"yü okur. Bundan sonra şeyh tâlibe her gün 100 defa istiğfar etmesini, 100 salavat, 700 defa kelime-i tevhid



Celvetî dervishi tasviri
(*Türkische Gewänder und Osmanische Gesellschaft*, İstanbul 1966, Levha 146)

okumasını, sabah namazından sonra te-fekkürle meşgul olmasını, sonra da dört veya altı rek'at işrak, kuşluk vaktinde iki, dört veya altı rek'at duhâ (kuşluk), akşam namazından sonra altı rek'at ev-vâbîn, gece de iki veya on iki rek'at te-heccüd namazı kılmasını, pazartesi, perşembe günleriyle zilhicce ve muharrem'in on gününde, receb ve şâbanın tamamında, şevvalin altı gününde oruç tutmasını, daima abdestli bulunmasını, abdest aldığı zaman iki rek'at şükür namazı kılmasını söyler. Müride ayrıca sabah namazından sonra Hüdâyî'nin ter-tip ettiği ve "hizb-i Hüdâyî" diye meşhur olan virdin okunması telkin edilir.

Celvetiyye'de sülûkün tabiat, nefis, ruh ve sır olmak üzere dört mertebesi vardır. Şeriatın mukabili olan ilk mertebede sâlik bedenî ihtiyaçlarını ibadetini engellemeyecek şekilde karşılar ve helâl olanlarla yetinirse nefis mertebesine yükselir. Bu mertebe, nefsi kötü huy ve fiillerden arındırma mertebesidir. Bu ise ancak sürekli mücadele ve riyâzetle gerçekleştirilebilir. Ruh ve sırrın ıslahı bu mücadele neticesinde mümkün olur. Bu mertebenin mukabili de tarikattır. Ruh mertebesi, sâlikin ruhu ile ilgi kurduğu ve mârifetullahı yöneldiği mertebedir. Bu mertebede ilm-i ledün esrarı da zâhir olmaya başladığından aynı zamanda keşf mertebesidir ve mârifet makamına tekabül eder. Mârifet ve ilâhî aşk makamına ulaşan sâlik son olarak sır mertebesine yükselir. Hakikatin mukabili olan bu mertebe mahv, fenâ, tecellî ve vuslat makamıdır. Sâlik bu mertebede kemale ermiş olarak mücâhedattan lezzet duymaya başlar (*Vâkıât Tercümesi*, vr. 13^a-17^b).

Bu dört makamın her birini ayrı ayrı sembolik renklerle yorumlayan Hüdâyî'ye göre tabiat mertebesinin rengi siyah-tır; siyah bedenın aslı olan toprağın sem-

Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî adına düzenlenen bir levha
(Aziz Mahmud Hüdâyî Türbesi - Üsküdar / İstanbul)



bolüdür. Nefis mertebesinin rengi olan kırmızı havanın sembolüdür. Ruh mertebesi sarı renk ile temsil edilir ve ateşe tekabül eder. Sır mertebesi ise saydam olup suyu temsil eder. Böylece dört makam ve meritebe "anâsır-ı erbaa" ile temsil edilmiş olur. Sâlik bu mertebeleri aşınca kendi vücudu ortadan kalkar, geriye vâcibü'l-vücûd olan Hakk'ın vücudu kalır. Celvetî dervîşi, bu usul üzere sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhi tarafından halife tayin edilerek kendisine irşad görevi verilir.

Celvetî tacı on üç terklı olup kubbesi siyaha yakın koyu yeşildir; ortasında aynı renk bir düğme vardır. Celvetî Âsitânesi'ne mensup dervişlerin giydikleri tacın destarının ucu tuğ gibi ön taraftan gösterilir ve bu cemalet alâmeti sayılır. Tacın on üç terkiden on ikisi kelime-i tevhidin harflerine, on iki imama ve esmâ-i seb'adan mazhar olunan isme delâlet eder (Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, vr. 51^{a-b}). Bir başka rivayete göre on üç terk on iki imam ile Hüdâyî'nin kutbiyetine işaret olup tacın tepesindeki düğme nübüvvet-i Muhammediyye'nin ifadesidir. Tacın ön kısmı mihrabî ve minberî, arka tarafı da kafesî biçimde sarılır ki bu şekil diğer tarikat taçlarının hiçbirinde yoktur. Celvetî Âsitânesi'ne devam eden muhiblere intisaplarından önce beyaz destarlı taç giydirilirdi. Tepesi siyah olmakla birlikte destarının sarılma şekli ilmiye sarığına benzediğinden bu tacı giyen muhiblere "Celvetî sofusu" denilmiştir. Tarikata intisap edip derviş olanlar yeşil destar sararlardı.

Diğer tarikatlarda kıyam, devran, semâ gibi isimler verilen âyine Celvetiyye'de "nisf-ı kıyâm" adı verilir. Diz üstüne kalkılarak icra edilen bu âyine "Hızır kıyâmı" da denir. Bu zikir tarzı ile ilgili iki rivayet vardır. Kuud tevhid esnasında Hüdâyî postunda otururken Hz. Peygamber'in ruhaniyetini müşahade etmiş, tâzim için ayağa kalkmak isteyince Hz. Peygamber işaret ederek ayağa kalkmamasını emretmiş, o da zikre dizi üzerinde devam etmiş, bu olaydan sonra Celvetiyye'de bu şekilde zikir yapmak gelenek halini almıştır. Bir başka rivayete göre Hüdâyî Hz. Peygamber'i değil Hızır'ı müşahade etmiştir. Bu sebeple nisf-ı kıyâm Hızır kıyâmı da denilir. Nisf-ı kıyâm, Celvetiyye'nin merkezi Hüdâyî Dergâhı'nda cuma namazından sonra icra edilirdi. Zâkirbaşı kelime-i tevhid zikrini başlatır, toplu olarak ağır ağır on iki kelime-i tevhid çekildikten sonra

zâkirbaşı "Yâ Allah hû" deyince diz üstü kalkılır. Bu sırada zâkirler Hüdâyî'nin ilâhilerinden birini okurlar. İlâhi bitip zâkirbaşı, "Yâ Allah hû" deyince kıyama kalkılırdı. Bir süre ism-i hû zikrine devam edildikten sonra zâkirbaşı ism-i Celâl (Allah) zikrine geçer, daha sonra üç defa "hû" der, zâkirler de uygun bir ilâhi okurlar, ilâhi bitmeden şeyh efendi yerini alır, ilâhinin sonunda okunan durak sessizce dinlenirdi. Daha sonra şeyh efendi, "Yâ Allah hû" deyince zikrin ikinci safhası başlamış olur. Giderek hızlanan "hû zikri" başlar, bir sağa, bir sola çevrilerek devam eder. Bu arada zâkirler usule göre ilâhi okurlar, yine bu sırada şeyh efendi ritmi değiştirerek üç ism-i Celâl okur. İlâhiler zikrin âhenk ve temposuna göre bir süre devam edip sona erdiğinde zâkirbaşı zâkirlerin birine işaret eder, o da bir başka ilâhiyi kendi başına okur, bitirince başkası devam ederdi. Şeyh efendinin gelişle birlikte başlayan zikrin bu bölümü yarım saat kadar devam ettikten sonra şeyh yüksek sesle söylediği uzun bir "hû" ile zikri keser. Zâkirler daha sonra ağır aksak usulünde cumhur ilâhisi okurlar, bu da bitince şeyh efendi kısa bir dua yapar ve böylece âyin tamamlanmış olur.

Celvetiyye'nin Üsküdar'daki merkez dergâhında Hüdâyî'nin vefatından tekke-lerin kapatılmasına kadar yirmi üç şeyh postnişin olmuştur (bunların isimleri için bk. Yılmaz, s. 258). Dergâhın son şeyhi Abdülgafir Âbid Efendi'dir (ö. 1946).

Tarikatın merkezi olan İstanbul'da Celvetî meşihatı vaz'olunduğu tesbit edilen otuz kadar tekkenin on altısı Üsküdar'dadır. Bu otuz tekkenin dokuzu (Hüdâyî Âsitânesi, Selâmsız, Acıbadem, Kısıklı Selâmi Ali Efendi tekkeleriyle Fenâî Ali, İskender Baba, Bandırmalı, Şeyh Camii, Sarmaşık tekkeleri) kuruluşlarından son dönemlerine kadar tarikat değiştirmeden Celvetî olarak kalmış, bazıları birkaç de-

fa (Küçükayasofya, Mehmed Paşa tekke-leri gibi), bir kısmı ise (Bezîrgân Tekkesi) bir defa Celvetîler'in eline geçmiştir.

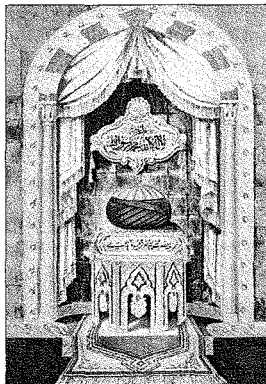
Mutasavvıf ve şair hüviyetinin yanı sıra bir müsiķişinas olan tarikatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî yazdığı ilâhileri bizzat besteleyerek tekkesinde okumuş, sonraki asırlarda yaşayan müsiķişinaslar onun manzumelerinden besteler yapmışlardır. Hüdâyî devrinde tekke- de, aynı zamanda halifeleri olan Hâfız Kumral ve Şaban Dede gibi meşhur müsiķişinasların zâkirbaşılık yapmaları ve Celvetî şeyhlerinin birçoğunun beste-kâr olması, bu tarikatla müsiķiye verilen önemi gösterir. Âsitâne şeyhlerinden Divitçizâde Mehmed Efendi (ö. 1090/1679), Tâlib mahlasıyla yazdığı ilâhiler-den bir kısmını bestelemişti. İstanbul'daki Celvetî meşâyihî ve mensuplarının yanı sıra Bursa Celvetîler'i de müsiķiyle yakından ilgilenmişlerdir. Meşhur Celvetî şeyhi İsmâil Hakkı Bursevî, Hüdâyî'nin bazı ilâhileriyle kendi yazdığı şiirleri çeşitli makamlarda bestelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Aziz Mahmud Hüdâyî, *Vakıât Tercümesi* (trc. Mehmed Muizzüddin), İ. Erünsal'daki yazma nüsha, vr. 9^a, 12^b, 13^a-17^b, 18^a, 23^{a-b}; a.mlf., *Hulâsatü'l-aḥbâr*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 258, vr. 156^b, 158^a, 160^{a-b}, 163^b, 164^a; a.mlf., *Ecvibe-i Mutasavvıfâne*, İ. Erünsal'daki yazma nüsha, vr. 5^a; a.mlf., *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî* (nşr. Mehmed Gülşen), İstanbul 1340, s. 19, 25, 33, 151, 163; a.mlf., *Tecelliyât Tercümesi*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 593/3, vr. 133^a; Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Aḥsenü'l-hadîs*, İstanbul 1314, s. 9; Hulvî, *Lemezât*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4536, vr. 115^b-117^b, 187^b; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 244, vr. 23^b-35^b, 50^a, 51^{a-b}; a.mlf., *Faṣlû'l-ḥitâb*, İstanbul 1256, s. 282; a.mlf., *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul 1291, s. 6, 63, 75, 94; Yâkub Afvî, *Hediyyetü's-sâlikîn*, İstanbul 1329, s. 4, 6, 7, 8, 9, 16, 17, 21; Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 611, vr. 169^b; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, 227^a-245^b; *Divân-ı Üftâde*, İstanbul 1328, s. 15; Mehmed Sâmî Sünbülî, *Esmâr-ı Esrâr*, İstanbul 1316, s. 40; Bandırmalizâde, *Mirâtü't-turuk*, İstanbul 1306, s. 38, 45; a.mlf., *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 5; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşî), s. 21, 72-74; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, I, 372-382; Cemâleddin Server Revnakoğlu, *İstanbul Tekkeleri Tarihi Notları*, Di-van Edebiyatı Müzesi Arşivi (İstanbul), Arşiv: A-B; Hasan Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1984; Mustafa Bahadıroğlu, *Üftâde: Tasavvuf Görüşleri ve Celvetiyye Tarikatı* (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülbâkî Gölpınarlı, "Dijlâtîyya", *El²* (İng.), II, 542-543; I. Beldiceanu-Steinherr, "Hüda'î", a.e., III, 538-539.



HASAN KÂMİL YILMAZ



Celvetî tacını ihtiva eden bir kompozisyon (Aziz Mahmud Hüdâyî Türbesi)

CEM'

(الجمع)

Belâgatın bedî' kısmına ait
bir edebî sanat.

Sözlükte "toplamak, bir araya getirmek" anlamına gelen cem', edebiyat terimi olarak birden fazla şeyi tek hüküm altında toplama yolu ile yapılan bir sanatı ifade eder. Arap edebiyatında belâgata dair eserlerde, "Mal ve çocuklar dünya hayatının süsüdür" (el-Kehf 18/46) meâlindeki âyet bu sanata örnek olarak gösterilmektedir. Âyetle Allah, mal ile çocuğu dünya hayatının süsü olmaları bakımından cemetmiştir. Aynı şekilde, "Güneş ve ayın hareketleri bir hesaba göredir. Bitkiler ve ağaçlar onun emrine boyun eğler" (er-Rahmân 55/5-6) meâlindeki âyetlerde de hesap için güneş ile ayı, boyun eğme için de nebat ile ağacı bir hükümde cemetmiştir. Nef'î'nin, "Hem kadeh hem bâde hem bir şüh sâkîdir gönül / Ehl-i aşkın hâsıl sâhib-mezâkıdır gönül" beytinde kadeh, bâde, sâkî ve ehl-i aşkın sâhib-mezâkı hükmen gönülde birleşmiştir.

Cem' sanatı kendi içinde bazı kısımlara ayrılır. Bunların sayısını altıya kadar çıkaran bölümlenmelere rastlınırsa da (meselâ bk. Ali Cemâleddin, s. 135-136) genel olarak üç şekli üzerinde durulmaktadır. Aslında bunlar da iki ayrı sanat olan **taksim*** ile **tefrîk***'in birleşmesinden meydana gelmiştir.

1. Cem' maa't-tefrîk. Cem'in tefrîk sanatı ile birlikte kullanılmasıdır ki bir hüküm altında toplanan iki veya daha fazla şeyin arasına farklılık koymaktır. "Gece ve gündüzü varlığımıza birer delil kıldık. Bir delil olan geceyi kaldırıp yine bir delil olan gündüzü aydınlık kıldık" (el-İsrâ 17/12) meâlindeki âyetle gece ve gündüz Allah'ın varlığına delil olma konusunda bir hüküm altında birleştirilmiş, sonra bunların delil olma yönleri arasına farklılık koymak suretiyle cem' maa't-tefrîk yapılmıştır. Nâbî'nin, "Binâ-yı intizâm-ı dîn ü dünyâyâ edip âlet / Zebâna nutk vermiş, gûşa vermiş kuvvet-i isgâ" beytinde dil ve kulak önce din ve dünyanın düzenini sağlayan birer alet olarak bir hüküm altında birleştirilmiş, sonra da bunları birbirinden ayıran farklı taraflar belirtilmiştir ki dilin farkı konuşma (nutk), kulağın farkı dinleme (isgâ) kuvvetidir. Burada dil ile kulağın din ve dünya düzenine alet olmaları cem'dir.

Fakat birinin söylemek, diğerinin dinlemek özelliğine sahip olması ayrılan yönleridir, tefrîktir.

2. Cem' maa't-taksim. Çeşitli şeyleri bir hüküm altında topladıktan sonra onları ayrı ayrı hükümlere bağlamaktır. "Ben ve sen ikimiz de meşgulüz. Ancak sen oyun ve eğlence ile ben ilim tahsiliyle" örneğinde birinci ve ikinci şahıslar meşgul olma bakımından cemedilmiş, sonra ikinci şahıs oyun ve eğlence ile, birinci şahıs ise ilim tahsiliyle meşgul gösterilerek ikiye taksim edilmiştir. Bâkî'nin, "Yayıldı bahs-i la'l-i hatt u hâlin bağ-ı rıdvâna / Suyun kevser, nebâtın ney-şeker, hâkin abir ettin" beytinde sevgilinin dudağı, yüzünün hat ve beni bahsi cennet bağına yayılmakta önce birleşiyor, ikinci mısradaki ise bunlar sırasıyla cennetteki kevser, nebat ve toprağa nisbet edilerek tekrar ayrılıyorlar. Bu sanatın, muhtelif şeyleri önce taksim edip sonra da bir hüküm altında bir araya getirme şekli de vardır.

3. Cem' maa't-tefrîk ve't-taksim. Bir hükümde toplanan iki veya daha çok şey arasına farklılık koyup sonra bunları ayrı ayrı vasıflandırmaktır. "O gün gelince Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşmaz. İçlerinde bedbaht olanlar da mesut olanlar da vardır. Bedbaht olanlar cehennemdedir. Onlar orada ah edip inlerler. Rabbinin dilemesi bir yana, gökler ve yer durdukça orada temelli kalacaklardır. Şüphesiz rabbın her istediğini yapar. Mesut olanlar ise cennettedir. Rabbinin dilemesi bir yana, sonsuz bir lutf olarak gökler ve yer durdukça orada temelli kalacaklardır" (Hûd 11/105-108) meâlindeki âyetlerde önce bütün varlıklar, "Hiç kimse konuşamaz" hükmünde toplanmış, sonra bazıları bedbaht, bazıları mesut şeklinde vasıflandırılıp gruplara ayrılarak tefrîk sanatı yapılmış, ardından da bedbahtların cehenneme, mesutların cennete gireceği ifade edilerek taksimde bulunulmuştur. Süleyman Paşa'nın *Mebânî'l-inşâ*'daki şu kıtası da bunun için bir örnektir: "Leb-i yâre akik-i nâb dedim / Mu'teriz oldular bütün yârân / Dediler seng-pâre-i Yemen o / Bu ise gerd-i çeşme-i hayvân". İlk mısradaki sevgilinin dudağı saf akike benzetilmiş, böylece cem' sanatı meydana gelmiştir. İkinci mısradaki dudak ile akikin bu şekilde cem'ine itiraz edilince tefrîk meydana gelmiştir. Üçüncü ve dördüncü mısralarda ise her birinin değişik bir vasfı verilerek taksim yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "cem" md.; Tâhîrülmevlî, *Edebiyât Lügatı*, İstanbul 1973, s. 29-30, 153-154; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh* (nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 505, 507-509; Tîbî, *et-Tibyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân* (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407/1987, s. 401-402, 404-410; Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, *et-Turâzü'l-mutâzammîn li-esrârî'l-belâğa*, Beyrut 1402/1982, III, 142-144; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Târîhu 'ulûmi'l-belâğa ve't-ta'rif bi-ricâlîhâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 308, 310-311; Mehmed İz-zet, *Def'u'l-mesâlib fî âdâbî's-sâir ve'l-kâtib*, İstanbul 1325, s. 87-90; Bedevî Tabâne, *Mu'cemû'l-belâgâtî'l-'Arabiyye*, Riyad 1402/1982, I, 155-156; Ahmed Matlûb, *Mu'cemû'l-muştalâhâtî'l-belâgîyye ve'tetavvuruha*, Bağdad 1406/1986, II, 406, 410-414; Mehmed Tâhîr, *Tercüme-i Mîzânü'l-edeb*, İstanbul 1257, s. 300-301; Süleyman Paşa, *Mebânî'l-inşâ*, İstanbul 1289, II, 73-77; Abdünnâfî İffet, *en-Nef'u'l-muavvel*, İstanbul 1290, II, 172-174; Ali Cemâleddin, *Arûz-i Türkî*, İstanbul 1291, s. 135-136; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 160; Diyarbekirli Said Paşa, *Mîzânü'l-edeb*, İstanbul 1305, s. 354-356; Mehmed Rifat, *Me-câmîu'l-edeb*, IV: *İlm-i Bedî*, İstanbul 1308, s. 347-351; Kaya Bilgegil, *Edebiyât Bilgi ve Teorileri I: Belâgat*, Ankara 1980, s. 283-289.



KÂZIM YETİŞ — HULÛSİ KILIÇ

CEM'

(الجمع)

Aralarında
yakın akrabalık bağı bulunan
iki kadınla aynı anda evli olma
anlamına gelen fıkıh terimi.

Sözlükte "toplamak, bir araya getirmek, birleştirmek" anlamına gelen cem', İslâm aile hukukunda bir erkeğin kendileriyle aynı anda evli olması haram sayılan kadınların durumuyla ilgili olarak geçmektedir.

İslâm hukukunda bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenmesine izin verilmiştir. Ancak bu kadınların birbirleriyle yakın akraba olmamaları gerekir. Yakın akrabalığın kan veya süt yoluyla oluşması hükmü değiştirmez. Bu konuda genel esas, iki kadından her birinin erkeğe, diğerinin kadın kabul edilmesi halinde aralarında evlenmeleri haram olacaktır. Buna karşılık kadınlardan biri erkek kabul edildiğinde evlenmeleri haram, diğeri erkek kabul edildiğinde evlenmeleri helâl ise cem' sebebiyle geçici bir evlenme engelinden söz edilemez. Bu son duruma örnek olarak bir erkeğin bir kadınla ve onun üvey annesiyle aynı anda evli olması hali gösterilebilir. Kadının erkek kabul edilmesi halinde üvey anne-

siyle aralarında evlenme engeli doğacak, ancak üvey anne erkek farzedildiğinde onun baba ile evlenmesi ve kızıyla aralarında sihrî hısımlığa dayalı bir evlilik engelini doğması söz konusu olmayacaktır. Böylece bu iki kadının aynı anda bir erkeğin eşi olmalarında sakınca yoktur. Öte yandan bir erkek, karısı hayatta olduğu ve nikâhı altında bulunduğu sürece onun kız kardeşi, halası, teyzesi veya kardeşinin kızıyla evlenemez. Bunların hangisi erkek kabul edilirse edilsin diğeriyle evlenmesi yasaktır. Kur'an-ı Kerim'de iki kız kardeşin bir nikâh altında birleştirilmesinin haram olduğu ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/23). Hz. Peygamber de bir kadının, halası veya teyzesiyle birlikte aynı erkeğin karısı olmasını yasaklamış (Buhârî, "Nikâh", 27), İbn Hibbân'ın rivayetine göre bunun sebebini de, "Böyle yaparsanız şüphesiz akrabalık ilişkilerini kesmiş olursunuz (kat'-ı rahim)" (eş-Şaḥîḥ, VI, 166) diyerek açıklamıştır. İslâm hukukçuları bundan hareketle, akrabalarla iyi ilişkiler içinde olmanın (sıla-i rahim) farz olduğunu belirtmişler ve bu derecede yakınlığı bulunan iki kadının aynı kişinin karısı pozisyonunda genellikle birbirleriyle iyi ilişkiler içinde olamayacağını, dolayısıyla sila-i rahim gibi bir farzın yerine getirilmesine engel teşkil edecek durumun aklen de haram olması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak buradaki evlenme engeli geçicidir. Erkeğin, karısı ile arasındaki nikâh bağının ölüm veya boşanma gibi bir sebeple sona ermesi halinde bu nikâhtan doğan evlenme engeli de ortadan kalkacağından karısının yukarıda sözü edilen akrabalarından herhangi biriyle evlenmesi mümkündür. Ric'î talâkla karısını boşayan bir erkek için evlenme engeli iddet bitinceye kadar devam eder. Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre bâin talâkta da durum aynıdır. Mâlikîler'le Şâfiîler ise kocanın, bâin talâk iddeti bekleyen karısının yakın akrabalarından biriyle evlenebileceğini kabul ederler. Şâ'î'dan Ca'feriyye'nin Ehl-i sünnet mezheplerinden ayrıldığı belli başlı konulardan biri de cem' olup bu mezhebe göre teyze ve halanın rızaları alınarak yeğenleriyle aynı nikâh altında birleştirilmesi, yani bir erkeğin birbiriyle teyze-yeğen veya hala-yeğen durumunda olan iki kadını aynı zamanda eş olarak alması câizdir.

Akrabalık bağından kaynaklanan bu durumdan başka dört kadınla evli olan erkeğin beşincisiyle evlenmesi de cem'in başka bir türüdür. Böyle bir kimse an-

cak hanımlarından birinin ayrılması veya ölmesi halinde başka bir kadınla evlenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Nikâh", 26, 27; Müslim, "Nikâh", 33-40; İbn Mâce, "Nikâh", 31; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 13; Tirmizî, "Nikâh", 31; Nesâî, "Nikâh", 45-48; İbn Hibbân, eş-Şaḥîḥ (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, VI, 166; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 35-36; İbn Kudâme, el-Muğnî, VIII, 436, 489-490; İbnü'l-Hümâm, Fethû'l-kadîr, III, 212-218; Şirbînî, Muğnî'l-muhtâc, III, 180-182; Buhûtî, Keşşâfû'l-kınâc, V, 74-82; Şevkânî, Neylû'l-eutâr, VI, 166-171.



HALİT ÜNAL

CEM'

(الجمع)

Öğle ile ikindi
ve akşam ile yatsı namazlarının
birlikte kılınmasını ifade eden
fıkıh terimi.

Beş vakit namazdan her birinin kendine ayrılan vakit içinde kılınması farz olmakla beraber bazı özel durumlarda öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının birleştirilerek (cem') kılınması câiz görülmüştür. Birleştirilen iki namazın, öncekinin vaktinde kılınmasına cem'-i takdîm, sonrakinin vaktinde kılınmasına da cem'-i te'hîr adı verilir. Önceki namazın kendisine ayrılan vaktin son kısmında, sonraki namazın vaktinin ilk kısmında kılınması halinde ise cem'-i sürî denilen sadece dış görünüşte bir cem' meydana gelmiş olur.

Hac ibadeti sırasında arefe günü Arafat'ta öğle ile ikindi namazı öğle vaktinde, akşam ile yatsı namazı ise Müzdelife'de yatsı vakti içinde cem' ile kılınır. Buradaki cem'in sünnet olduğunda ittî fak vardır. Bunun dışında cem' yapılması Hanefîler'e göre câiz değildir. Diğer üç mezhep ise bazı mazeretlerin bulunması halinde cem'i meşrû görürler (aş. bk.). Ebû Hanîfe, arefe günü Arafat'ta birleştirilerek kılınan öğle ile ikindi namazının cemaatle kılınmasını şart koştuğu halde diğer fıkıh âlimleri bu şartı aramaz. Cem' ile namaz kılınırken bir defa ezan okunur, ancak her namaz için ayrı ayrı kâmet getirilir. Öğle namazının farzı eda edildince arada sünnet kılınmadan ikindinin farzına geçilir. İkinci namazı öğle namazına tâbi olduğundan herhangi bir sebeple öğlenin sahih olmaması halinde ikindinin de iadesi gerekir. Müzdelife'de ise akşam ile yatsı namazı tek ezan ve tek kâmetle kılınır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Akşamın farzı ile yatsının farzı arasında sünnet kılınmaz ve ara verilmeden her iki namaz eda edilir. Bu şarta riayet edilmezse yatsı namazı için ayrıca kâmet getirilir.

Ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre yolculuk ve yağmur, son iki mezhebe göre ayrıca hastalık cem'i câiz kılan sebeplerdendir. Şâfiîler'le Hanbelîler, namazları cem' edebilmek için yolculuğun dört rek'atlı farzları iki rek'at kılmaya imkân verecek ölçüde olmasını (seferî hali) şart koşarken Mâlikîler bunu dahi gerekli görmezler. Yağmur, kar ve dolu yağması, hastalık vb. mazeretlerin bulunması durumunda, namazların birleştirilmesinde istismar ve lâubalilikten uzak bir değerlendirme ile müslümanın kendi zarureti belirlemesi ve ona göre hareket etmesi esastır.

Cem' konusunda mükellefin zaruret ve ihtiyaçlarına diğer mezheplere nisbetle daha fazla önem veren Hanbelî fakihlerine göre özür* sahibi olma, her namaz için abdest almaktan âciz bulunma vb. sebeplerle de namazları birleştirmek câizdir. İçlerinde İbn Şübrûme ile İbn Sîrîn'in de bulunduğu bazı İslâm hukukçuları, alışkanlık haline getirmek şartıyla, bu sebepler dışında da mutlak olarak cem'in câiz olduğunu söylemektedirler. Ancak Arafat ve Müzdelife dışında cem'i câiz görenlerin bunu bir ruh-sat* olarak aldıklarını, her namazı vaktinde kılmanın daha faziletli olduğunu ifade ettiklerini de belirtmek gerekir.

İslâm âlimleri içinde namazların birleştirilmesi konusunda en müsamahalı görüşe sahip olanlar Ca'ferî fakihleridir. Ca'ferî fakihleri, Arafat ve Müzdelife'deki cem'ler konusunda Sünnî mezheplerle aynı görüşü paylaştıktan başka herhangi bir mazeret olmaksızın öğle ile ikindi ve akşamla yatsı namazlarını birleştirmeyi de câiz görürler. Onlara göre zevelden güneşin batışına kadar olan süre öğle ve ikindi namazlarının ortak vaktidir. Ancak zevelden hemen sonra dört rek'at farz kılacak kadar süre sadece öğle namazının, güneş batımından önce dört rek'at farz kılacak kadar süre de sadece ikindi namazının vaktidir. Aynı şekilde güneşin batışından fecre kadar olan vakit akşam ile yatsı namazlarının ortak vakti olup bu vaktin başında üç rek'at namaz kılacak kadar süre sadece akşam namazının, sonunda dört rek'at kılacak kadar süre de sadece yatsı namazının vaktidir. Namazın esasta

beş vakit olarak farz kılındığını kabul eden Ca'ferî fakihleri, ayrıca her namaz için Sünnî mezheplerin beş vakitle ilgili olarak tesbit ettikleri sürelerle benzer şekilde fazilet ve kifayet (cevaz), olmak üzere iki vakit belirlemişlerdir. Ancak uygulamada öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazları hep cem'-i takdim ile kılınagelmış, bu da beş vakit namazın üç vakitte eda edilmesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Bu durum, namazı ayrı ayrı zamanlarda kılınmak üzere beş vakit olarak farz kılan şâriin maksadına ve teşri hikmetine ters düştüğü gibi Hz. Peygamber ve ashâbı ile daha sonraki müslüman nesillerin uygulamalarına da aykındır.

Namazların cem'i hususunda Hanefî âlimlerinin telakkisi ihtiyat açısından ve istismarın önlenmesi bakımından önem taşıırken diğer üç Sünnî mezhep fakihlerinin görüşleri, Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve kolaylık dini olan İslâm'ın genel prensiplerine daha uygun görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Takşîrû's-salât", 6, 13, 14, 15, 17, "Cihâd", 136, "Hac", 93, 96; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 42-48, 49, 51-54, 56; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 60, 65; Tirmizî, "Salât", 24, "Cum'a", 42, "Hac", 56; Nesâî, "Mevâkîit", 42-47, 49; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 110-126; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 374-384; Muhakkık el-Hillî, *Şerâ'î'u'l-İslâm fî mesâ'il-i-helâl ve'l-harâm* (nşr. Abdülhüseyn Muhammed Ali), Beyrut 1403/1983, I, 60-61, 255; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), III, 206, 226; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 48, 468-472, 478-479; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 271-275; Bahrânî, *el-Hadâ'îku'n-nâdir* (nşr. Muhammed Takî el-İrâvânî), Beyrut 1405/1985, VI, 87-200; XVI, 384, 422-423; Şevkânî, *Neylû'l-euṭâr*, III, 241-248; Muhammed Hasan en-Neceffî, *Cevâhirü'l-ke-lâm fî şerhi Şerâ'î'u'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî), VII, 71-170; XIX, 13, 16, 21, 23, 63; Mahmûd Muhammed Şeltût — Muhammed Ali es-Sâys, *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkḥ*, Kahire 1373/1953, s. 38-46; Cezîrî, *el-Fıkḥ 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, I, 483-488; Muhammed Cevâd Mağniyye, *Fıkḥü'l-İmâm Ca'fer eş-Şâdik*, Beyrut 1404/1984, I, 134-138; II, 229; *Mu.F.*, XV, 284-292.



HALİT ÜNAL

CEM'

(الجمع)

Sâlikin her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, hâlikı var görmesi hali anlamına gelen tasavvuf terimi.

Sözlükte "toplamak, bir araya getirmek; dikkat ve iradeyi bir noktaya tek-sif etmek" anlamına gelen cem' tasav-vufta bir hal olup fark veya tefrika* ile

birlikte kullanılır. Ruh ilâhî güzelliği seyre dalınca zât-ı ilâhî nurunun galebesi karşısında eşyayı birbirinden ayıran aklın nuru söner; böylece hakkın ortaya çıkması ve bâtılın kaybolması sebebiyle kadîm (Allah) ile hâdis (mahlûk) arasındaki fark ortadan kalkar ki bu hale cem' denir. Daha sonra zâtın yüzüne izzet perdesi çekilip ruhun zâttan uzaklaşarak halk âlemine dönmesi ve kadîm ile hâdis arasındaki ayrımın yeniden belirmesiyle tefrika hali meydana gelir. Hücûrî, cem' ve fark anlayışının temsilcisinin Ebû'l-Abbâs Kâsım es-Seyyârî (ö. 342/953) olduğunu ve bu görüşün taraftarlarına bundan dolayı Seyyâriyye (cem' ile fark arasında gidip gelenler) adının verildiğini söyler. Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Sehl et-Tüsterî cem' fikrini benimseyen ilk mutasavvıflardandır. Cüneyd-i Bağdâdî, Bûndâr b. Hüseyin ve Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî cem'i "vecd halinde Allah ile beraber olmak", farkı "beşeriyet sıfatı içinde Hak ile halkı birbirinden ayırmak, ayrı ayrı varlıklar olarak görmek" şeklinde tarif etmişlerdir.

Bazı mutasavvıflar insanın yaratılışı ile cem' hali arasında ilgi kurarlar. Onlara göre cem' yaratılış sırasında Hakk'ın konuşmasıdır. İnsanlar o zaman gaybet* halinde oldukları için konuşan da cevap veren de Hakk'ın kendisiydi. Hak insanlara peygamberler aracılığıyla hitap edince fark hali ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre cem' varlığın Hak'tan ibaret oluşu, fark ise varlıkların şehâdet* âleminde ayrı ayrı ortaya çıkışıdır. Varlıkların zuhur edip fark halinin doğmasından sonra Allah'ın, kulunu kendisiyle birleştirmesine de cem' adı verilir. Bu bağlamda kulun kendine bakması fark, rabbine bakması cem'dir. Nitekim Ebû Ali ed-Dekkâk, "Fark sana nisbet edilen, cem' ise sana nisbet edilmesi mümkün olmayan şeydir" der.

Cem', dağınık bir halde bulunan ilgi ve dikkati tek noktada toplamak olduğuna göre dikkat ve ilgisini Allah'ta yoğunlaştıran sûfî zikrederken yalnız "Allah" der, başka hiçbir şey söylemez ve görmez. İlgî ve dikkatini Hakk'ın dışındaki varlıklara yönelten ise yaratıklar-dan başka bir şey görmez.

Menâzilü's-sâ'irîn adlı eserinde tasavvufî makam ve halleri 100 "menzil"de toplayan Hâce Abdullah-ı Herevî, bunlardan doksan dokuzuncusunun cem', yüzüncüsünün de tevhid olduğunu be-

lirtmiş ve cem'i üç mertebede incelemiştir. 1. Cem'u'l-ilm. Sâlikin bütün dikkat ve bilgilerini tek noktada toplayarak le-dünnî bilgi içinde yok olmasıdır. Bu mertebede sâlik Hakk'ın varlığına delil aramaz hale gelir; çünkü bütün kaygısını teke indirmiştir. "Kaygılarını teke indirinin diğer kaygılarına Allah kefil olur" (İbn Mâce, "Muḥaddime", 23) meâlindeki hadis mutasavvıflara göre cem'u'l-ilme işaretidir. 2. Cem'u'l-vücûd. Sâlikin kendi maddî ve fânî varlığından sıyrılarak Hakk'ın varlığına ermesidir. 3. Cem'u'l-ayn (ayn'ül-cem'). Kulun Hakk'ın zâtında fânî olarak iki ayrı vücut görmekten kurtulmasıdır. Bu anlamıyla cem' sâlikin fenâsıdır. Çünkü sâlikin büsbütün vücut kaydından kurtulması mümkün değildir. Fenâ yoluyla vücut ortadan kalkmadan vuslat hâsıl olur ve cem' gerçekleşir. Sûfîlere göre gerçek tevhid budur. Onlar, Hz. Mûsâ'nın dağa tecelli eden Hakk'ın nurunu görmesini (bk. el-A'râf 7/143) cem'in bu çeşidine örnek verirler. Bazıları buna "enelhak makamı" da derler.

Cem' halini kavrayan tevhidin hakikatine erer. Çünkü fark ayırır, cem' birleştirir, tevhide götürür. Cem' huzur halinden gaybet haline geçme, kendini ilâhî tasarruf altında görmedir. Kulun Allah'a amellerle ulaşması fark, Allah'a yine Allah ile ulaşması cem'dir. Bir başka tarife göre cem' olağan üstü fiiller, fark da olağan fiillerdir. Buna göre mucize ve kerâmetler cem', yaratıkların normal fiilleri farktır. Yaratıkların fiillerini yaratana izâfe etmekle yaratanın fiillerini yaratıklara nisbet etmek arasında fark vardır. Biri Hakk'ı tâzim edip halkı ve kendini küçük görmektir, diğeri ise varlık ve büyüklük iddiasıdır. Bir kimseden insanların fiillerine benzemeyen olağan üstü bir fiil ve hal zuhur edince onun fa-ilî mutlaka Allah'tır. Ateşe atılan Hz. İbrâhîm'in yanmaması, kuyuya atılan Hz. Yûsuf'un kurtulması gibi. Nitekim Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber'in cem' halindeki fiillerini kendisine nisbet etmiş ve, "Attığın zaman sen atmadın, Allah attı" (el-Enfâl 8/17) buyurmuştur. Bir hadis-i kudsîde, kulluğun tadına vararak ibadet eden kimselerin fiillerinin Cenâb-ı Hakk'a izâfe edilmesine bakılırsa (bk. Buhârî, "Rikâk", 38), Allah'ın sevgisine mazhar olan kulun bu fiillerin kâsibi olmaktan bile çıktığı ve bunların Hakk'ın fiilleri haline gelmesiyle cem'in gerçekleştiği anlaşılır.

İbnü'l-Arabî, "Cem' halkı görmeksizin Hakk'a işaretler" diyerek **ahadiyyet***'in cem' ile beraber bulunduğunu ifade eder. Ona göre ahad ancak cem' ile, cem' de ahad ile olur. Nitekim, "Nerede bulunursanız Allah sizinle beraberdir" (el-Bakara 2/115) meâlindeki âyetle ifade edilen beraberlik cem'dir. Âlemin varlığına rağmen Hak ile beraberlik devam ettiği sürece cem'in hükmü de devam eder.

Cem' ile fark, ışık ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi daima birbirini izler; cem' ortaya çıkınca fark kaybolur; fark zâhir olunca cem' zâil olur. Birinin varlığı diğerinin yokluğudur. Sâlik için her ikisi de zaruridir. Çünkü fark olmayanca kulluk, cem' olmayınca da Hakk'ı tanıma (mârifet) gerçekleşmez. Bundan dolayı Fâtîha sûresindeki, "Ancak sana kulluk ederiz" ifadesi farka, "Ancak senden yardım dileriz" ifadesi de cem'e işaret sayılır. Tasavvufta cem' ve farkın birlikte bulunması hali gerçek tevhid şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Aziz Mahmud Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk fi'l-cem' ve't-tefrîk* adlı manzum risâlesindeki bir beyitte bunu şöyle ifade etmiştir: "Şunun kim cem'i yok irfânı yoktur / Şunun kim farkı yok ilhâdî çoktur".

Cem'in en üst derecesi olan **cem'u'l-cem'**, bütün varlık ve yaratıkları Hak ile görerek birinin varlığı diğerine engel olmadan kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşahade etmektir. Kulun "bekâ billâh" vasfını kazanması **sekr***den sonraki **sahv***, cem'den sonraki ikinci fark halidir. Sâlik, cem'u'l-cem' halinde her şeyi hakikati üzere Hak ile kaim görerek her hak sahibine hakkını verir. Cem'u'l-cem', cem' ile farkın aynı anda bulunmasıdır. Bu hale sahip olan kişi eşyaya cem' nazarıyla baktığında da gözünden fark hali büsbütün zâil olmaz; fark nazarıyla baktığında da eşyayı Hak ile kaim gördüğü için cem' hali yok olmaz. Bu şekilde ubûdiyyet ile rubûbiyyet arasındaki farkları görerek tevhidin gerçeğine erer. Cem' halinde ise sâlik mâsivâdan bütününü fânî olarak ahadiyyet mertebesine ermekte, Hakk'ın dışındaki eşya ile ilgili hislerini tamamen kaybetmekte (sekr), kendini Hakk'ın tasarrufunda kabul etmekte, fakat kulluk görevlerini ifa için de sahiv haline dönmesi gerekmektedir. Bu sebeple cem'den sonraki bir hal olan ve cem' ile farkı birleştiren cem'u'l-cem'e "sahv-ı sâni" de denilir.

BİBLİYOGRAFYA:

et-Ta'rifât, "Cem" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 234-235; el-Mu'cemü's-sûfî, s. 270-272; Hasan M. eş-Şerkâvî, *El-fâzû's-sûfiyye*, İskenderiye, ts. (Dârü'l-Mârifeti'l-câmiyye), s. 126-127; Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, s. 41; Buhârî, "Rikâk", 38; İbn Mâce, "Mu'addime", 23, "Züh'd", 2; Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûküllâh* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 79-80; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 283-284, 416, 549-550; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 142-144; Sülemî, *Tabakât*, s. 70, 157, 166, 333, 380, 468; a.mlf., *Resâ'il* (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1982, s. 33, 132; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 222-227; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. Suâd Abdülbâkî Kandil), Kahire 1975, II, 493-500; Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâ'irîn*, Kahire 1326/1908, s. 50-51; Baklî, *Şerh-i Şahtîyyât*, s. 563-564; a.mlf., *Meşrebü'l-ervâh*, s. 149; Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, Kahire 1973, s. 474-478; İbnü'l-Fâriz, *Divân* (nşr. Abdülhâlik Mahmûd), Kahire 1984, s. 102, 104, 121; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 65; II, 133, 516, 632; III, 318; IV, 306-307; a.mlf., *Fuşûş*, Beyrut 1400/1980, I, 79, 93; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, III, 444-461; Aziz Mahmud Hüdâyî, *Necâtü'l-garîk fi'l-cem' ve't-tefrîk* (nşr. Mehmed Gülşen, Külli-yât-ı Hazret-i Hüdâyî içinde), İstanbul 1338-40, s. 37; Hasan Âsî, *et-Tefstrü'l-Kur'ân ve'l-luğatü's-sûfî fi felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1938, s. 178; E. V. Meyerovitch, *Mystiques et poésie en Islam*, Paris 1972, s. 114-115; M. Gâzî Arabî, *en-Nuşûş fi muştalâhât-i't-tasavvuf*, Dimaşk 1985, s. 82-83.



HASAN KÂMİL YILMAZ

CEM

(جم)

Klasik Fars ve Türk edebiyatlarında
çokça anılan efsanevi
İran hükümdarlarından biri.

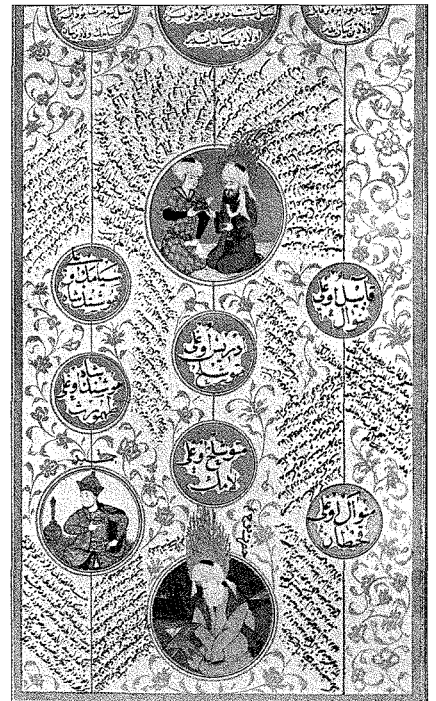
İran'da hüküm süren ilk sülâlelerden Pîşdâdiyân'ın dördüncü ve en büyük hükümdarıdır. Hamdullah Müstevfî *Târîh-i Güzide*'de (s. 80 vd.), Cem'in bazı tarihçilere göre Hz. Âdem'le aynı kişi, bazılarına göre ise Hz. Âdem'in yedinci oğlu Geyûmers'in torunu olduğuna dair rivayetleri naklederek soyunu şöyle kaydetmektedir: Tahmûras-Hüşeng-Siyâmek-Geyûmers. Cem'e güzel yüzlü oluşu sebebiyle Pehlevîce "ışık ve nur" anlamına gelen Şîd lakabı verilmiş ve Cemşîd adıyla da anılmıştır (İbnü'l-Belhî, s. 29-30; Mîrhând, I, 516). Bu görüşe Arap tarihçileri de katılmaktadır (Taberî, I, 174). İbnü'l-Esîr ise Cem'in "ay" mânasına geldiğini söyler (*el-Kâmil*, I, 64).

İran mitolojisine göre insanlar ilk defa Cem döneminde askerler, sanatkarlar ve çiftçiler olmak üzere üç sınıfa ayrılmış, birçok meslek de yine onun zamanında ortaya çıkmıştır. Toprakta ma-

den üretimi ve savaş aletleri yine ilk defa Cem zamanında yapılmış, tıp ilmi bu sırada Yâbel adlı bir kişi tarafından başlatılmış, Yâbel'in kardeşi Yübel müziği icat etmiştir. Yâbel'in diğer kardeşi Tübel ise birçok sanatın kurucusudur. Çok akıllı bir hükümdar olan Cem, dönemindeki bu büyük ilerlemenin verdiği gururla tanrı olduğunu iddia etmiş ve insanların tapmaları için heykellerini yaptırarak her tarafa göndermiştir. 700 yıl hüküm süren Cem, yine Pîşdâdiyân soyundan gelen Dahhâk tarafından tahtından indirildikten sonra 100 yıl daha yaşamıştır. Zalim bir hükümdar olan Dahhâk da Gâve adlı bir demircinin başlattığı isyan sonucu öldürülmüş ve tahta Cem'in neslinden adaletle tanınan Feridûn geçmiştir.

Yine mitolojiye göre Cem, güneşin Koç (Hamel) burcuna girdiği 21 Mart günü Azerbaycan'a gelmiş, doğu yönünde yüksekçe bir yere tahtını kurdurarak oturmuş, güneş doğunca Cem'in taht ve taçında bulunan mücevherlerin parlaması ve gece ile gündüzün eşit olması sonucu bu güne "nevruz" (yeni gün) denilmiştir. Nevruz bayramı olarak ilân eden Cem'e halk Şîd unvanını vermiştir (Sâ-

Bir silsilenâmde Cem'i tasvir eden bir minyatür
(Derviş Mehmed, *Sûhatü'l-ahbâr*,
Österreichischen Nationalbibliothek, Cod. AF, nr. 50, vr. 5*)



dık Kiyâ, s. 103). Cem'le ilgili bu efsane-nin Hint kaynaklı olduğu ileri sürülmek-tedir. Nitekim İran'ın İslâm öncesi kut-sal kitabı Avesta'da Zerdüş'tün Brah-man'ın dininden ayrılıp yeni bir din icat ettiği, ülkesinden uzaklaştırılınca İran'a giderek orada halka eski Hint mitoloji-sini öğrettiği anlatılmaktadır. Cem'in adı Avesta'da Pehlevîce şekliyle "Yima", la-kabı Şîd ise "Haseeta" olarak geçmek-tedir.

Öte yandan İran'ın İslâmlaşmasından sonra İran mitolojisiyle Sâmi peygam-berler hakkındaki kıssalar arasında ilgi kurulmuş (Muhammed Muîn, s. 83), bu arada bazı özellikleri dolayısıyla Hz. Sü-leymân Cem'e benzetilmiştir. Bu sebep-le Cem klasik Fars ve Türk edebiyatla-rında kuş, dev, peri ve yüzük kelimele-riyle birlikte kullanıldığında Hz. Süley-man kastedilmiştir. Efsaneye göre bir gün havada ayaklarına yılan sarılmış bir kuş gören Cem, okçularına kuşu yarala-madan yılanı öldürmelerini emreder. Ok-çular kuşu kurtarırlar, kuş da bu iyiliği-ne karşılık Cem'e birkaç tohum getirir. Cem bu tohumlardan yetişen asmalar-dan üzüm, üzümde de şarap elde eder; yedi köşeli bir kadeh (câm) yaptırarak kabiliyetlerine göre çevresindekilere bu kadehin birer köşesinden şarap sunar. Câm-ı Cem, câm-ı Cemşîd, câm-ı cihân-nümâ, câm-ı gîfî-nümâ gibi adlar veri-len Cem'in bu kadehinin özelliği sadece onunla içki sunulmasıdır. Kâinatla olup biten her şeyin görüldüğü, aynı adlarla anılan kadeh şeklindeki aynayı ise yine Pîşdâdiyân soyundan Keyhusrev yapmış-tır. Firdevsî, *Şehnâme*'sindeki "Bîjen ile Münje" hikâyesinde Keyhusrev'in bu ay-nada Bîjen'in nerede olduğunu görüp onu kurtardığını anlatır.

Câm-ı Cem tabiri İslâmî dönem İran edebiyatında tasavvufî bir muhteva ka-zanmıştır. Senâi ona gönül, Attâr Hızır ve âb-ı hayât, Mevlânâ gönül gözü ve gönül aynası, Şebüsterî nefis-i dâna (in-sân-ı kâmil) mânasını vermiştir. Hâfız ise câm-ı cihân-bîn, kadeh-i âyîne-kirdâr, âyîne-i İskender tamlamalarını câm-ı Cem anlamında kullanmıştır (M. Kelîm Şehresâmî, s. 109 vd.).

Divan edebiyatında Cem genellikle ka-dehiyle birlikte ve şarabın mucidi olarak anılmıştır. Bezm (içki meclisi) ve Nevruz vesilesiyle de zikredilen Cem aynı zaman-da kudretiyle ele alınır. Fuzûlî'nin, "Hâk-i Cem üze çıkıp lâle tutup câmını der / Ki kimin var ise bir câmı bugün oldur Cem" beyti bütün bu özellikleri hatırlatan bir

örnektir. Cem, ayna ile beraber kullanıl-dığında ise İskender kastedilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Türk Lugatı, II, 316; Gıyâseddin Mustafa Âbâ-dî, *Gıyâş-ül-lugât*, Leknev 1359, "câm-ı cem" md.; Sükûn, *Farsça-Türkçe Lûgat*, I, 659; Mus-tafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*, İstanbul 1954, s. 48; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng*, Tahran 1983, s. 148-151; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 174; Firdevsî, *Şehnâme* (trc. Necatî Lu-gal), Ankara 1967, I, 38-98; İbnü'l-Esir, *el-Kâ-mil*, I, 64; İbnü'l-Belhî, *Farsnâme* (nşr. G. Le Strange), London 1962, s. 29-30; Müstevfî, *Târîh-i Güzde* (Browne), s. 80 vd.; Mîrhând, *Rau-zatü's-şafa*, I, 516; Necmettin Halîl Onan, *İzah-lı Divan Şiiri Antolojisi*, İstanbul (1940) 1989, s. 494-495; Levend, *Divan Edebiyatı*, s. 156-157; Sâdık Kiyâ, *Aryâmîhr*, Tahran 1346 hş., s. 101-108; Abdülhakî Gölpinarlı, *Mesnevi ve Şer-hi*, İstanbul (1973-74) 1985, I, 284; II, 256-257; Harun Tolasa, *Şeyhülislâm Bahâ'î Efendi Dr-âvân'ından Seçmeler*, İstanbul 1979, s. 250-251; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı Tahlili*, An-kara 1987, s. 123-124; Osman Horata, *Nedîm-i Kadîm Divançesi*, Ankara 1987, s. 191; Muham-med Muîn, *Mecmû'a-i Ma'âkâlât*, Tahran 1367, s. 83; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, s. 182-183; Muhammed Kelîm Şehresâmî, "İşlâh-ı Câm-ı Cem der Şi'r-i Hâfız", *Danış*, XIII, İslâmâbâd 1367, s. 109-116; *Kâmûs-ül-lâ'âm*, III, 1834; IV, 2997; Dihhudâ, *Lugatnâme*, X/2, s. 87-88; Selçuk Eraydın, "Cem", *TDEA*, II, 33-34.



NURETTİN ALBAYRAK

el-CEM' BEYNE RE'YEYİ'L-HAKİMEYN

(الجمع بين رأيي الحكيمين)

Fârâbî'nin

(ö. 339/950)

Eflâtun ile Aristo'nun

felsefi sistemlerini

uzlaştırmak amacıyla yazdığı kitap.

Eserin tam adı *el-Cem' beyne re'ye-yi'l-hakimeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aris-totâlis*'tir. Bazı yazma nüshalarında ise *Kitâbü İttifâkı re'yi'l-hakimeyn Eflâ-tun ve Aristotâlis*, *Ma'âle fi'l-cem' beyne re'yeyni Eflâtun ve Aristo*, *Ri-sâletü'l-cem' beyne'r-re'yeyn* şeklin-de farklı yazılışlara rastlanmaktadır. Fâ-râbî, hacim bakımından küçük, fakat ko-nu ve muhteva itibarıyla çok önemli olan bu eseri yazmaktaki amacını açıklarken kendi döneminde birçok kimsenin âle-min kudemi, ilk yaratıcının ispatı, nefis ve akıl problemiyle siyaset, ahlâk ve mantı-ğa dair konularda Eflâtun ile Aristo ara-sında çok derin görüş ayrılıkları bulun-duğu kanaatinde olduğunu hatırlatarak kendisinin bu kitapta iki filozofun sis-temlerinde esasta bir farklılık bulunma-dığını ortaya koymak ve kitaplarını oku-

yanların zihinlerinde meydana gelebile-cek şüpheleri gidermek için ikisinin gö-rüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eser-lerinde şüphe ve tereddüde yol açan nok-taları izah etmek istediğini belirtmiştir (bk. Fârâbî, *Felsefe Arkivi*, s. 221).

Şüphesiz bu uzlaştırma teşebbüsünün asıl sebebi, Fârâbî'nin burada gösterdi-ğinden çok daha derinlere inmektedir. Bu sebep, İslâm toplumunda filozoflara ve felsefî bilgiye karşı duyulan güven-sizliktir. Zira düşünce tarihi boyunca fel-sefeye yöneltilen en önemli eleştiriler-den biri şudur: Her peygamber kendi-sinden önceki peygamberleri tasdik et-tiği, ilimler daha önceki ilmî veriler üze-rinde yükselip gelişmelerini sürdürdü-ğü halde filozoflar genellikle birbirinin doktrinlerini reddetmektedirler. Nitekim Antikçağ'ın iki ünlü filozofu olan Eflâ-tun'la öğrencisi Aristo'nun felsefî sistem-leri bile birbirinden çok farklıdır.

Bu gibi eleştirilere cevap vermek üze-re Helenistik ve Patristik dönemlerde Eflâtun'la Aristo'nun sistemlerini uzlaş-tırma, dolayısıyla felsefeyi savunma ama-cıyla birçok eser kaleme alınmıştır. Özel-likle İskenderiye okulundan yetişen Ye-ni Eflâtuncu filozoflar bu problem üze-rinde ısrarla durmuş ve felsefenin birli-ği tezini her vesile ile savunmuşlardır. Meselâ Porphyrius (ö. 304) *On the fact that the systems of Plato and of Aris-totle are one and the Same* adlı bir ri-sâle yazmış (Lyons, s. 56). Römali bir fi-lozof ve teolog olan Boethius da (ö. 525) bu konuda bir eser kaleme almıştır. Fâ-râbî'nin kendinden önceki bu çalışmalar-dan haberi olduğu şu ifadesinden anla-sılmaktadır: "Ammonius'un (ö. V. yüzyı-lın sonları), Allah'ın varlığı hakkında bu iki filozofun görüşlerini anlatan bir risâ-lesi vardır" (*Felsefe Arkivi*, s. 246).

Bu uzlaştırma çabaları felsefî olduğu kadar dinî bir gerekçeden kaynaklan-maktadır. Şöyle ki: Bu filozoflara göre bir tek hakikatin farklı açılardan yorum-lanması neticesinde felsefedeki ekol-ler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla felsefe doktrinleri arasındaki ayrılık hakiki de-ğil lafzî ve zâhîrîdir. Bu sebeple filozof-ların farklı görüşlerini yorumlamak su-retiyle aralarında bir uzlaşma sağlamak her zaman mümkündür. Yine bu filozof-lar, felsefe ile dinin kaynak ve amaçla-rının bir ve aynı olduğunu, aralarındaki ihtilâfın terminolojiden ve hitap ettikle-ri kesimlerin zihnî kapasitelerinin farklı olmasından kaynaklandığını iddia etmek-

tedirler. O halde yapılması gereken şey, önce bu filozofların görüşleri arasında temelde bir fark olmadığını göstererek felsefenin birliği ilkesini tesbit etmek, son tahlilde de felsefe ile din arasında uzlaşmayı sağlamak suretiyle gerçeğin birliği ilkesini ortaya koymaktır.

Fârâbî, Eflâtun'la Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak için felsefenin tarifinden yola çıkar. Ona göre her iki filozof da felsefeyi "varlık olarak varlığın bilgisi" şeklinde tarif etmişlerdir. Tarifte görüş birliği olduktan sonra ayrıntılardaki farklılık önemli değildir. Ona göre ayrılık olduğu yolundaki iddia şu üç yanlış anlayışın birinden kaynaklanmaktadır: Ya felsefenin mahiyetini açıklayan yukarıdaki tarif doğru değildir veya bu iki filozofun sistemleri hakkında herkesin sahip olduğu düşünce zayıf ve tutarsızdır, yahut da ihtilâf bulunduğunu savunanların bilgisinde eksiklik vardır. Fârâbî, bunlardan ilk ikisinin ihtimal dışı olduğunu söyleyerek üçüncü şık üzerinde durur ve, "Eflâtun'la Aristo'nun yaşayışları, davranışları ve çoğu düşünceleri arasındaki ihtilâf görünüşten ibaretken bir takım zorlama ve hayaller sonucu aralarında tam bir ihtilâf bulunduğunu nasıl olur da akıl kabul eder!" (a.e., s. 224) diyerek görüş ayrılığı fikrini ortaya atarlara karşı hayretini belirtir.

Her ne kadar Fârâbî *el-Cem'*in giriş kısmında kendi döneminde başlıca yedi mesele üzerinde tartışıldığını söylüyorsa da gerçekte uzlaştırmayı on üç problem üzerinde denemiştir. Fakat bu teşebbüsünde başarılı olduğu söylenemez. Çünkü Eflâtun'la Aristo arasındaki görüş ayrılığı, filozofun iddia ettiği gibi yüzeysel değil köklü ve temel problemlere ilişkindir. Dolayısıyla gaye ve hedeflerinin aynı olması sistemlerinin de aynı olmasını gerektirmez. Meselâ en önemli görüş ayrılıklarından birini teşkil eden "cevher" konusunda Eflâtun önce mânevî cevherlerin yani ideaların geldiğini savunurken Aristo "ilk cevherler" dediği maddî varlıklara öncelik vermiştir. Bu sebeple dünya görüşü itibarıyla bu iki filozoftan birincisi idealist, ikincisi ise realist olarak tanınır. Fârâbî'ye göre bu iki görüş arasındaki zıtlık, cevher teriminin farklı alanlarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Eflâtun cevher konusundaki düşüncelerini *Timaos* ve *Küçük Politeia*'da metafizik problemleri tartışırken, Aristo ise *Kategoriler* ve *I. Analitikler*'de mantık ve fiziğe dair görüşlerini temellendirirken ortaya koymuş-

tur. Dolayısıyla görüş ayrılığı bir problemi farklı alanlarda tartışmaktan kaynaklanmıştır ve bu da sanıldığı kadar önemli bir şey değildir. "Çünkü cevherleri aynı açıdan ele aldıkları ve aynı gayeyi güttükleri halde farklı sonuca var-salardı işte o zaman ihtilâf söz konusu olurdu. Durum böyle olmadığına göre, cevherlerin önce gelmesi ve üstün tutulması hakkında ikisinin görüşlerinin birleştiği açıklık kazanmış oluyor" (a.e., s. 227-228). Ancak bu iki filozofun dünya görüşlerini belirleyecek ve sistemlerinin temelini oluşturacak kadar önemli olan bu ihtilâfı aynı terimi farklı alanlarda kullanmaktan kaynaklanan bir ihtilâf şeklinde yorumlayarak problemi basite ırca etmek mümkün değildir.

Fârâbî'nin uzlaştırmayı denediği problemlerden biri de idealar teorisiyle ilgilidir. Eflâtun felsefesinin temel karakterini oluşturan bu teoriyi Aristo her fırsatta eleştirdiği halde Fârâbî, yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen, muhteva itibarıyla Plotin'in *Enneades* adlı eserinin IV, V ve VI. bölümlerinden ibaret olan ve *Eşûlûcyâ* (*Theologia*) diye tanınan kitaba dayanarak bu uzlaştırmayı gerçekleştirmeye çalışır. Plotin ideaların varlığını kabul etmekte, fakat onları Allah'ın varlık hakkındaki ezeli bilgisi şeklinde yorumlamaktaydı. Gerçi Fârâbî Aristo'nun öteki eserlerindeki fikirleriyle *Eşûlûcyâ*'daki görüşler arasında bâriz bir çelişki bulunduğunun farkındadır. Bu yüzden kitabın Aristo'ya ait olup olmadığı hususunda bazı ihtimalleri tartışır; fakat sonuçta, "Bu gibi düşünceleri dile getiren kitaplar uydurma oldukları iddia edilemeyecek derecede ün yapmışlardır" diyerek *Eşûlûcyâ*'nın yaygın şöreti karşısında onun Aristo'ya ait bir eser olduğunu kabul eder.

İdealar konusunda Fârâbî de Yeni Eflâtuncu filozoflar gibi düşünerek onları Allah'ın varlık hakkındaki ezeli bilgisi şeklinde yorumlar. Ona göre her şeyi yaratan ve icat eden Allah'ın zâtında icat etmek istediği şeylerin sûretlerinin (idealalar) bulunması gerekir. Allah'ın zâtı ezelî ve ebedî olduğuna göre onun nezdindeki idealar da ezelî ve ebedî olacaktır. Eğer Allah'ın zâtında yaratmak istediği varlığın planı, sûret ve izleri bulunmuş olsaydı yaratışında neyi örnek alacaktı? Allah'ın zâtında bu şekildeki tasavvurların bulunmadığını iddia etmek, O'nun varlığı tahmine göre, gelişigüzel, gayesiz ve iradesiz yarattığı anlamına geleceğinden son derece sakıncalıdır. O

halde bu anlamda ideaların varlığını kabul etmek bir zorunluluktur (a.e., s. 250).

Fârâbî ideaları bu şekilde yorumlamakla hem Eflâtun ile Aristo arasında bir asgari müşterek aramış, hem de dinî telakki ile felsefe arasında bir uzlaştırmayı amaçlamış görünmektedir. Halbuki Eflâtun'un idealardan anladığı şey bundan çok farklıdır. Eflâtun ideaları bu varlığın arşetipi (ilk örneği) olan reel varlıklar şeklinde görüyordu. Onları küllî fikirler veya ilâhî tasavvurlar şeklinde yorumlamak Eflâtun felsefesinin özüne aykırıdır. Dolayısıyla iki filozofun sistemleri çerçevesinde bu yönde bir uzlaşma aramak hem gereksiz hem de imkânsızdır.

İslâm düşünce tarihinde önemli tartışmalara sebep olan âlemin ezeliyeti veya yaratılmışlığı meselesi, Fârâbî'nin bu eserde uzlaştırmaya konusu olarak ele aldığı problemlerin en önemlisini teşkil etmektedir. Eflâtun âlemin yaratılmışlığını (buradaki yaratma, kaostan kosmosa geçiş anlamındadır), Aristo ise ezeliyetini savunur. Fârâbî Aristo'nun bazı eserlerinden âlemin ezeliyetini ifade eden cümleler aktararak onların yorumunu yapar. Meselâ *es-Semâ*² ve *I-âlem* (*De Caelo et Mundo*) adlı kitabındaki, "Bütün varlık için zaman bakımından bir başlangıç yoktur" cümlesi ona göre âlemin ezeli olduğunu ifade etmez. Çünkü Aristo birçok eserinde zamanın feleğin hareketi sonucu meydana geldiğini söyler. Bir şeyden meydana gelen ise kendini meydana getireni kuşatamaz. O halde, "Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur" sözünün anlamı, âlem organik veya inorganik varlıklar gibi tedricî olarak meydana gelmiş değildir; yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiş demektir (a.e., s. 244). Fârâbî bu konudaki görüşünü kanıtlamak için yine *Eşûlûcyâ*'ya başvurur. O bu konuda fâil sebeple yaratıcı sebep arasında bir fark gözetmez. Oysa her yaratıcı sebep aynı zamanda fâil sebeptir; fakat her fâil sebep yaratıcı sebep değildir. Kaldı ki Aristo'nun terminolojisinde yaratma diye bir kavram mevcut değildir. Birbirini gerekli kılan heyûlâ (madde), hareket ve zaman ezeliydir. Onun bu konudaki kesin tavrını şu cümle ifade etmektedir: "Her ne olursa olsun, ezeli olduğu halde âlemin yaratılmış olduğunu iddia etmek bir imkânsızlığı tasdik etmektir" (*De Caelo et Mundo*, vr. 279^b). Fârâbî, Aristo'nun eserle-

rinde âlemin ezeliği ile ilgili düşüncelerini âdeta görmezlikten gelmiştir. Üstelik daha da ileri giderek şöyle der: "Bu iki filozofun yaratma problemini açık ve inandırıcı delillerle izah eden takipçilerinin sayesinde Allah akıl ve düşünce sahiplerini kurtarmamış olsaydı insanlar hayret ve şaşkınlık içinde kalırlardı" (*Felsefe Arkivi*, s. 246). Şüphesiz bu iki filozofun şahsında felsefeyi savunmak amacıyla söylenen bu abartılmış ifadenin tarihî ve ilmî açıdan bir değeri yoktur. Çünkü İslâm kelâmcılarının bu hususta ortaya koyduğu çalışmaları görmezlikten gelmek mümkün değildir.

Sonuç olarak Fârâbî, Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırma çabasında başarılı olamamış, bazı konularda Eflâtun'un, bazılarında ise Aristo'nun yanında yer almıştır. Esasen bu uzlaştırma çabaları Helenistik dönemden beri süregelmiştir. Bu açıdan Fârâbî'yi bu geleneğin İslâm toplumdaki bir devamı olarak görmek gerekir. Ancak eser, Fârâbî'nin diğer kitaplarında yer almayan bazı fikirlerini öğrenme imkânı sağladığı ve faydalandığı kaynakları verdiği için gerçekten önemlidir.

el-Cem', Fârâbî'nin bazı risâlelerini ihtiva eden ve F. Dieterici tarafından *eş-Semeretü'l-marziyye* adıyla yayımlanan (Leiden 1890) mecmuada ilk risâle olarak (s. 1-33) yer almıştır. Aynı risâleler *el-Mecmû'* adıyla tekrar yayımlanırken (Kahire 1325/1907) *el-Cem'* burada da yine ilk risâleyi teşkil etmiştir (s. 1-39). Daha sonraki yıllarda yapılan ticarî neşirlerin ardından Albir Nasrî Nâdir risâlesinin temkitli metnini yayımlamıştır (Beirut 1968). Farsça bir çevirisi bulunan (Cumbur, s. 6) *el-Cem'*, Mahmut Kaya tarafından "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" adıyla Türkçe'ye

tercüme edilmiş ve *Felsefe Arkivi*'nde neşredilmiştir (sy. 24, İstanbul 1984, s. 221-254).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *De Caelo et Mundo* (trc. J. L. Stocks), New York 1941, s. 279^b; Fârâbî, *eş-Semeretü'l-marziyye fî ba'zî'r-risâlati'l-Fârâbiyye* (nşr. F. Dieterici), Leiden 1890, s. 1-33; a.mlf., "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 24, İstanbul 1984, s. 221, 224, 227-228, 244, 246, 249, 250; Cemil Salîbâ, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ*, Dimaşk 1935, s. 39-58; Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977; a.mlf., *Aristo 'inde'l-'Arab*, Kahire 1947; Müjgân Cumbur, *Fârâbî Bibliyografyası*, Ankara 1973, s. 6; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 290-291; M. C. Lyons, "A Greek Ethical Treatise", *Oriens*, sy. 13-14 (1960-61), s. 56; Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürülmüştü" (trc. Ahmet Aslan), *DTCFD*, XXVIII/1-2 (1974), s. 231-241.



MAH MUT KAYA

el-CEM' BEYNE's-SAHİHAYN

(الجمع بين الصحيحين)

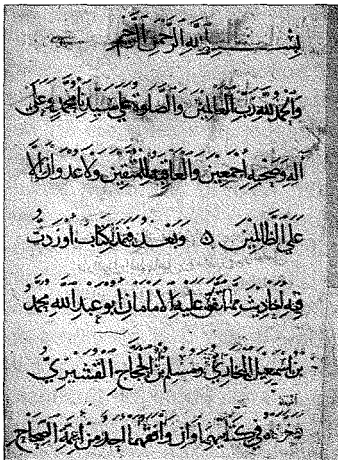
Buhârî ile Müslim'in
el-Câmi'u's-şahîh'lerindeki
hadisleri bir araya toplayan
eserlerin ortak adı.

En güvenilir hadisleri ihtiva etmeleri sebebiyle kısaca *Şahîhayn* diye anılan Buhârî ile Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîh*'leri, yazıldıkları devirden itibaren müslümanlar arasında büyük itibar görmüş ve değişik türde pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışma nevilерinden biri olan *el-Cem' beyne's-Şahîhayn* adlı eserlerde *Şahîhayn*'in hadisleri ya çok defa senedleri olmaksızın alfabetik şekilde veya sahâbî râvilerine göre *müsned** tertibinde bir araya getirilmiştir. Bu eserlere alınan hadislerin *el-Câmi'u's-*

şahîh'lerden sadece birinde veya her ikisinde bulunması arasında fark gözetilmemiştir.

Bu türün ilk örneğini Cevzakî (ö. 388/998) ortaya koymuş, onun *Kitâbü's-Şahîh mine'l-aḥbâr* adıyla da anılan eseri günümüze gelmiştir (Rabat, Evkaf, nr. 118; Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, nr. 20.075 b). Berkânî'nin (ö. 425/1034) *müsned* tertibinde olması sebebiyle *el-Müsned* adıyla bilinen eseri ile (Haydarâbâd, Âsâfiye Ktp., nr. 1, 670, hadis 595) Humeydî'nin (ö. 488/1095) aynı tarzda telif ettiği *el-Cem' beyne's-Şahîhayn*'i de bu gruba dahildir. Aynı konuda Begavî el-Ferrâ'nın (ö. 516/1122) yazdığı *el-Câmi' (el-Cem') beyne's-Şahîhayn*'in günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Ebû Nuaym Ubeydullah b. Hasan b. Ahmed'in (ö. 517/1123) *el-Câmi' beyne's-Şahîhayn*'i (Dublin, The Chester Beatty Library, nr. 3447), ayrıca İbnü'l-Harârât (ö. 581/1185) (Nuruosmaniye Ktp., nr. 769, 770; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 395), Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed el-Merî (ö. 582/1186) ve Ömer b. Bedr el-Mevsîlî'nin de (ö. 622/1225) (British Museum, Or. 5910) aynı adla anılan eserleri bulunmaktadır. Râdiyyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr* diye şöhret bulan, senedlerini vermeden 2267 *merfû'** hadisi alfabetik olarak bir araya getiren eseri, Eşref b. Abdülmaksûd tarafından *el-Cem' beyne's-Şahîhayn* adıyla Beyrut'ta yayımlanmıştır (1409/1989). İbn Hacer el-Askalânî ise (ö. 852/1449) hadislerin senedlerini de zikretmek suretiyle konularına göre düzenlediği *el-Cem' beyne's-Şahîhayn*'inde çeşitli *müstahrec**'lerden ilâvelerde bulunmuştur. Onun bundan başka Humeydî'nin aynı adlı eserini ihtisar ettiğini Kâtib Çelebi zikretmektedir.

Etrâfû's-Şahîhayn adıyla anılan eserleri de bu tür arasında değerlendirmek mümkündür. Bu eserlerde *Şahîhayn* hadislerini rivayet eden sahâbîlerin isimleri alfabetik olarak sıralandıktan sonra rivayetlerinin baş tarafından bir bölüm yine alfabetik olarak zikredilmekte ve bu hadislerin çeşitli isnadları verilmektedir. Halef el-Vâsîfî (ö. 401/1010) *Etrâfû's-Şahîhayn* adlı eseriyle (Sezgin, I, 220) bu nevin ilk örneğini meydana getirmiştir (bk. ETRÂF). Hem *Şahîh-i Buhârî* hem *Şahîh-i Müslim*'de bulunmaları sebebiyle "müttefekun aleyh" adı verilen hadisleri bir araya getirme faaliyetleri de daha dar kapsamlı olmakla beraber *el-Cem' beyne's-Şahîhayn* çalışmasının



Ebû'l-Meccd İsmâil b. Hibetullah tarafından yazılan *el-Beyân 'amme'tefek'a aleyhi's-Şeyhân* adlı eserin unvan sayfası ile ilk sayfası (Âtîf Efendi Ktp., nr. 599)

bir türü kabul edilmelidir. Bilindiği kadarıyla bu sahanın ilk eseri, Ebü'l-Mecd İsmail b. Hibetullah b. Bâtîş el-Mevsilî (ö. 655/1257) tarafından telif edilen *el-Beyân 'amme'ttefeke 'aleyhi's-Şeyhân*'dir (Âtîf Efendi Ktp., nr. 599).

Şahîhayn'daki hadisleri olduğu kadar onların râvilerini de bir araya getirmek üzere Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Tesmiyetü men aḥrecheümül-Buḥârî ve Müslim* (Beyrut 1407/1987) adlı eseriyle başlattığı çalışma türü gelişerek devam etmiştir (bk. SAHİHAYN).

BİBLİYOGRAFYA :

Sâgânî, *el-Cem' beyne's-Şahîhayn* (nşr. Eş-ref b. Abdülmaksûd), Beyrut 1409/1989, nâşir-in girişi, s. 17-19; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XIX, 440; *Tecrid Tercemesi*, I, 262-263; *Keşfü'z-zunûn*, I, 599-600; Brockelmann, *GAL*, I, 458; *Suppl.*, I, 610, 634; Sezgin, *GAS*, I, 132, 142-143, 220; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 173, 179; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *İbn Hacer el-'Askalânî*, Bağdad, ts. (Dârü'r-Risâle), I, 335.



M. YAŞAR KANDEMİR

el-CEM' BEYNE's-SAHİHAYN

(الجمع بين الصحيحين)

Humeydî'nin

(ö. 488/1095)

Şahîhayn'ı müsned şeklinde
bir araya getiren eseri.

Buhârî ile Müslim'in *el-Câmî'u's-Şahîhî*'leri üzerinde yapılan muhtelif çalışma nevelerinden biri de bu iki eseri bir araya getirme (cem') faaliyetidir. Cevza-kî (ö. 388/998) ile başlayan ve günümüze kadar değişik hacimlerde ondan fazla eserin yazılmasıyla sonuçlanan bu çalışmaların en güzeli, İbnü'l-Esir'in de belirttiği gibi Humeydî'nin bu kitabıdır. Tam adı *el-Cem' beyne's-Şahîhayn Şahîhî'l-Buḥârî ve Şahîhi Müslim* olan eserde, *aşere-i mübeşşere** başta olmak üzere *Şahîhayn*'da rivayeti bulunan sahâbîler fazilet derecelerine göre sıralandıktan sonra her birinin rivayet ettiği hadisler bir arada topluca verilmiştir. Humeydî *Şahîhayn* üzerine yazılan *müstahrec**lerden faydalanarak bunlardaki bazı rivayetleri de eserine almış, ancak *Şahîhayn*'da olmayan bu rivayetleri kitabına ilâve etmesi sebebiyle Zeynüddin el-İrâkî tarafından tenkit edilmiştir. Müellif, İsmâîlî ve Berkânî'nin müstahreclerinde gördüğü bazı bilgileri eserine almakla beraber Buhârî ve Müslim'in rivayetlerinin nerede başlayıp nerede son bulduğunu, ilâvelerin kime ait olduğunu çok defa belirtmiş ve karışıklığa mey-

dan vermemiştir. İbnü'l-Esir *Câmî'u'l-uşûl*'ünü telif ederken *Şahîh-i Buḥârî* ile *Şahîh-i Müslim*'deki hadisler için Humeydî'nin bu eserini esas almıştır.

el-Cem' beyne's-Şahîhayn'in bir kısım yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 437; Yûsuf Ağa, nr. 101; diğer nüshaları için bk. *GAL Suppl.*, I, 578). Eser üzerine bazı şerh ve ihtisar çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan Vezir İbn Hübeyre'nin *el-İfşâḥ (el-İzâḥ) 'an me'âni's-şihâḥ* adlı eseri Muhammed Râgib Tabbâh tarafından Halep'te basılmıştır (1928). Ziyâeddin Makdisî'ye ait olan *Kelâmü'z-Ziyâ' el-Makdisî 'alâ şey'in min eḥâdişil-Cem' beyne's-Şahîhayn*'in bir nüshası ise Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmûa, nr. 85/12). Ayrıca Hasan b. Hatîr ez-Zahîr'in *el-İfşâḥ*'ı ihtisar edip bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle *el-Cem'e el-Hücce* adıyla bir şerh yazdığı, İbn Hacer el-Askalânî'nin de *el-Cem'i* ihtisar ettiği bilinmektedir (bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 600).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *Câmî'u'l-uşûl* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 55; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, I, nâşirin girişi; XIX, 121; İrâkî, *Fethu'l-muḡiş* (nşr. Mahmûd Rebî'), Beyrut 1408/1988, s. 20; *Tecrid Tercemesi*, I, 262-263; *Keşfü'z-zunûn*, I, 599-600; Dihlevî, *Bustânü'l-muḥaddiştin*, s. 150-152; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 578; a.mlf., "Mayurkî", *IA*, VII, 417; Sezgin, *GAS*, I, 132, 142; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 173; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *İbn Hacer el-'Askalânî*, Bağdad, ts. (Dârü'r-Risâle), I, 336.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEM SULTAN

(ö. 900/1495)

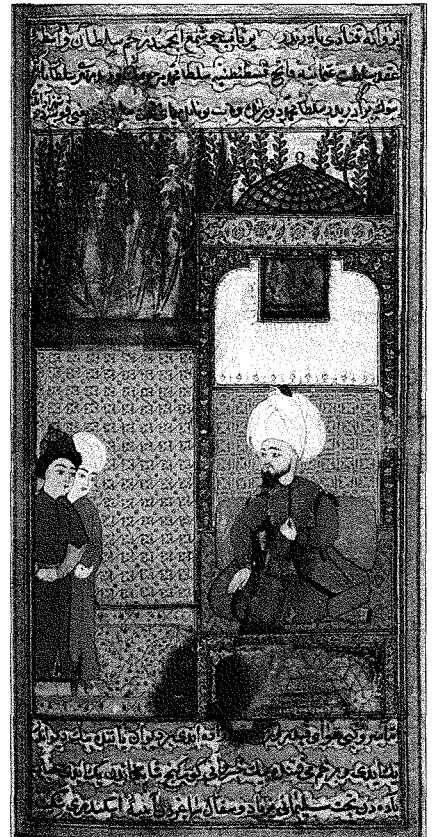
Osmanlı şehzadesi.

Fâtih Sultan Mehmed'in üçüncü oğlu olup 27 Safer 864'te (23 Aralık 1459) Edirne'de doğdu. İki lalası ile birlikte henüz on yaşında iken 1469'da Kastamonu'ya sancak beyi olarak gönderildi. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra önce İstanbul'a, oradan da Rumeli'ye gitmesi emredildi. Babasının 1473'te Otlukbeli'de Akkoyunlular'la mücadelesi sırasında mağlûp olduğu yolundaki söylentiler üzerine lalaları Nasuh ve Kara Süleyman kendisine biat ettiler. Ancak bunu duyan Fâtih oğlunu azarladığı gibi lalalarını da öldürttü.

Ağabeyi Şehzade Mustafa'nın Konya'da ölümü üzerine 1474'te sancak beyi olarak oraya gönderildi. Bu görevi sıra-

sında Karamanoğulları ile iyi geçindi ve bu sayede onların gizli emellerini engelleyebildi. Burada etrafına topladığı âlim ve sanatkarlarla mümtaz bir kültür çevresi meydana getiren Cem, babasının ölümü ve Bayezid'in tahta geçmesiyle hak iddiası olarak ortaya çıktı. Babasının taht için kendisini seçtiğini, Bayezid'in haksız olarak başa geçtiğini ileri sürerek ordu topladı ve Bursa'ya gitti. On sekiz gün kadar şehirde kaldı, bu sırada adına para bastırdı, hutbe okuttu ve kendisini padişah ilân etti. Ancak 1481 Haziranında Yenîşehir'de ağır bir yenilgiye uğradı; çekildiği Konya'da da yeterince destek bulamayınca Tarsus'a, Mısır sultanından aldığı davet üzerine de Kahire'ye gitti. Kahire'de büyük bir ilgi gördü ve orada kaldığı süre içinde Mekke'ye giderek hac vazifesini yerine getirdi. Anadolu'dan gelen haberler onu taht yolu için tekrar ümitlendirdi. Fakat Ankara sancak beyi Mehmed Bey'in ısrarı ile giriştiği harekât bir sonuç vermedi. 1482'de Karamanoğlu Kasım ile

Cem Sultan'ın *Meşâirü's-suarâ*'daki minyatürü
(Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 772, vr. 96*)



anlaşıp Konya'yı almaya kalktıysa da geri püskürtüldü, taraftarları dağıtıldı. Artık Anadolu'da kalma imkânı ortadan kalkan Cem otuz kadar adamı ile Rodos'a gitti. Bundan sonra bir daha vatanına dönemedi ve böylece maceralı Avrupa hayatı başlamış oldu.

29 Temmuz 1482'de Rodos'a varan Cem Sultan, Rodos şövalyelerinin İsbittariyye reisi Pierre d'Aubusson tarafından büyük bir törenle karşılandı. Cem Sultan şövalyelerin yardımı ile Rumeli tarafına geçmeyi umarken şövalyeler onu Osmanlı Devleti'ne karşı bir koz olarak kullanmayı düşünüyorlardı. P. d'Aubusson papaya, Macaristan ve Napoli krallarına mektup yazarak durumu izah etti ve nasıl bir yol takip edileceğini sordu. İltica haberini öğrenen II. Bayezid ise Rodos şövalyeleriyle anlaşma yolunu seçti. Cem'e yardım edilmemesi için Venedik'le de anlaşıp ve onlara vergi muafiyeti bahşeden II. Bayezid, şövalyelere 40.000 altın vermeyi kabul etti. Şövalyeler Cem'in Rumeli'ye gitme isteğini geri çevirdikleri gibi kontrollerini daha da arttırdılar ve kendisini gizlice Fransa'ya gönderdiler.

15 Ekim 1482'de Savoia dükasına bağlı Villefranche'ye götürülen Cem, veba salgını sebebiyle Nice şehrine gönderildi. Burada dört ay kaldı, bu süre içinde Batı dünyasının sosyal yaşayışına şahit oldu, adı çeşitli söylentilere karıştı. 5 Şubat 1483'te Chambery'e götürüldü. Orada iken Macar kralına yolladığı adamlarının yakalanıp öldürüldüğünü haber aldı. Bu arada II. Bayezid de kardeşi ve Avrupa'nın durumu hakkında bilgi almak için sürekli olarak casuslar gönderiyordu. Cem'in Avrupa'da bulunması ve II. Bayezid'in faaliyetleri, Venedik dahil olmak üzere Macaristan kralı, papa, Napoli kralı ve hatta Memlük sultanının ko-

Pinturicchio'nun "Disputa di S. Caterina" adlı tablosundan alınan bir detayda Cem Sultan - Vatikan



nu ile ilgilerini canlı tutmaktaydı. Bütün bunları yakından takip eden II. Bayezid, Cem'in sağ olarak iadesi için çeşitli teşebbüslerde bulunuyor, öte yandan başta Barak Reis olmak üzere gizlice gönderdiği adamlarından onun hakkında bilgi almaya çalışıyordu. Bu arada Macar kralı Cem'i kaçırma teşebbüsünde bulunduysa da başarılı olamadı. Memlük sultanı 1487'de 20.000 filori karşılığında Cem'in kendilerine verilmesi teklifinde bulundu. Papa VIII. Innocente bir hacı seferi gerçekleştirmek için Cem'den faydalanmayı umuyordu. Pierre d'Aubusson ile anlaşarak Cem'i Roma'ya getirtti (4 Mart 1489). II. Bayezid durumdan haberdar olunca Cem'i muhafaza altında tutması için şövalyelere vereceği parayı papaya gönderdi. 30 Kasım 1490'da Roma'ya giden Osmanlı elçisi Mustafa Bey, papaya üç yıl için 120.000 altın verdi. Papa Innocente'in ölümünden sonra Fransa Kralı VIII. Charles, Cem'in Napoli'ye sevkı için yeni Papa VI. Alessandro ile anlaştı. Fransa kralı onu siyasî emelleri için bir koz olarak kullanmak istiyordu. Ancak 27 Ocak 1495'te Roma'dan ayrılan Cem, Castel Capuana denilen yerde 29 Cemâziyelevvel 900 (25 Şubat 1495) tarihinde öldü. Onun, elindeki kıymetli rehineyi bırakmak zorunda kalan papa tarafından zehirlendiği rivayet edilmektedir.

Cem'in ölümünü haber alan Bayezid üç günlük yas ilân ettiği gibi giyâbî cenaze namazını da kıldırtmıştır. Tahnit edilmek suretiyle sadık adamları tarafından Gaeta denilen yerde toprağa verilen cesedi 1499'da Napoli kralı tarafından Osmanlılar'a teslim edilerek Bursa'da Muradiye Camii hazinesine defnedilmiştir.

Hayatı oldukça maceralı geçen ve Avrupalı devletlerin siyasî oyunlarına hedef olan Cem Sultan iyi bir şair olup Farsça ve Türkçe iki divanı vardır. Ayrıca adına

birçok eser yazılmıştır. Doğu'da ve Batı'da portreleri yapılmış olan Cem Sultan'ın hayatı sonraki dönemlerde çok ilgi çekmiş, hakkında çeşitli ilmi araştırma yapıldığı gibi roman, piyes ve çizgi romanlara da konu olmuştur. Avrupa literatüründe isminin "Zizim" şeklinde yazılması muhtemelen "Cimcime"den kaynaklanmaktadır.

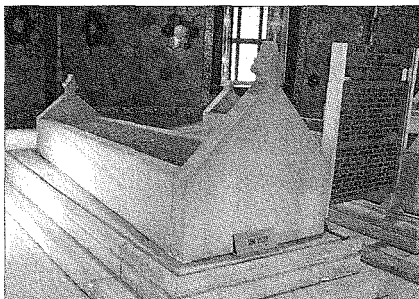
BİBLİYOGRAFYA :

Haydar Bey, "Vâkıât-ı Sultan Cem", *TOEM* ilâvesi (nşr. M. Ârif), İstanbul 1330; Marino Sannudo, *I Diarii*, Venezia 1879, I, 21, 56, 94, 427, 437, 1007; II, 430, 436, 463, 596, 610, 660, 684, 697-698, 700, 714, 734, 1023, 1112; Feridun Bey, *Münşeat*, I, 290-294; Hoca Sâdeddin, *Tâcüt-tevârîh*, I, 8-40; L. Thuasne, *Djem Sultan, étude sur la question d'Orient à la fin du XV^e siècle*, Paris 1892; M. Koman, *Şikârî'nin Karaman Oğulları Tarihi*, Konya 1946, s. 199-204; İsmail Hikmet Ertaylan, *Sultan Cem*, İstanbul 1951; J. Lefort, *Topkapı Sarayı Arşivlerinin Yunanca Belgeleri, Cem Sultan'ın Tarihinine Katkı* (trc. H. Gonnet), Ankara 1981; G. E. Caretto, *Un sultano prigioniero del Papa*, Venezia 1989; a.mlf., *Gem Sultan. Pellegrino d'Oriente*, Paese (Treviso) 1991; H. Heidenheimer, "Die Korrespondenz Sultan Bajazet mit Papst Alexander VI", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, V (1882), s. 511-573; İ. Hami Danişmend, "Vâkıât'a Nisbetle Gurbetnâme", *Fatih ve İstanbul*, II/7-12, İstanbul 1954, s. 211-270; İbrahim Artuk, "Fatih Sultan Mehmed ve Onu Müteakib Bayezid'le Cem Adına Kesilen Sikkeler", a.e., s. 39; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Cem Sultan'a Dâir Beş Orijinal Vesika", *TTK Belleten*, XXIV/95 (1960), s. 457-483; Şerafettin Turan, "Barak Reis'in Şehzade Cem Meselesiyle İlgili Olarak Savoie'ye Gönderilmesi", a.e., XXVI/103 (1962), s. 539-555; M. İzzeddin, "Un Prince Turc en France et en Italie au XV^e siècle: Djem Sultan", *Orient*, nr. 30 (1964), s. 79-99; Semavi Eyice, "Sultan Cem'in Portreleri Hakkında", *TTK Belleten*, XXXVIII/145 (1973), s. 1-49; Halil İnalçık, "A Case Study in Renaissance Diplomacy, The Agreement between Innocent VIII and Bajazid on Djem Sultan", *JTS*, III (1979), s. 209-230; a.mlf., "Djem", *El²* (İng.), II, 529-531; A. Gallotta — G. Bova, "Venedik Devlet Arşivi'nde Osmanlı Şehzadesi Sultan Cem ile İlgili Belgeler" (trc. Mahmut Şakiroğlu), *TT*, V/30 (1986), s. 19-27; M. Cavit Baysun, "Cem", *İA*, III, 69-81.



MAHMUT H. ŞAKIROĞLU

Cem Sultan'ın kabri - Muradiye / Bursa



Edebî Yönü. Henüz küçük bir çocukken Edirne Sarayı'nda aldığı özel derslerle Arapça ve Farsça'yı öğrenmeye başlayan Cem'in, 873 (1469) yılında devrin kültür merkezlerinden biri olan Kastamonu sancak beyliğine tayin edildiği sırada on yaşlarında iken gazel yazdığı rivayet edilir. 1474'te Şehzade Mustafa'nın ölümü üzerine sancak beyi olarak gönderildiği Konya'da tahsiline devam eden Cem Sultan, ilim ve kültür faaliyetlerinin yanı sıra silâhşörlük ve binicilik

gibi askerî nitelikleri de kazanmıştı. Kon-ya'ya gider gitmez etrafında Sa'dî-i Cem, Haydar, Sehâî, La'î, Kandî ve Şâhidî gi-bi bazı şairler toplandı. Bunların bir kıs-mı, daha sonra memleketinden ayrılmak zorunda kaldığında bile onu yalnız bırak-mamışlar ve bu sebeple "Cem şairleri" olarak anılmışlardır. 1481'de ağabeyi II. Bayezid karşısında Yenişehir ovasında kesin bir yenilgiye uğrayınca yurdunu terketmeye mecbur kalan Cem, bundan sonra ölümüne kadar gurbette sıkıntılı, kederli ve hasret içinde bir hayat sür-müştür. Bazı şiirlerinde bu ayrılıktan ne kadar üzüntü duyduğu açıkça belli olur. Birinci bendi "felek" redifiyle başlayan terkihibendinde talihsizliğinden kinaye olarak felekten şikâyet etmekle birlik-te kendisiyle de hesaplaştığı görülmek-tedir.

Sehî, Cem'in şiirlerinin hayal dolu, ga-zellerinin öğretici olduğunu söyler. La-tîfî onun şairliğini över. Âlî de aynı gö-rüşleri paylaşır. Âşık Çelebi, tezkiresin-de onun musahiplerinden Sa'dî-i Cem ile divanını ve "kerem" redifli kasidesini II. Bayezid'e gönderdiğini bildirmek-te-dir. Affedilmesi umuduyla ağabeyine yol-ladığı yetmiş dört beyitlik kaside olum-lu bir sonuç vermemiştir. Yine aynı tez-kireden, onun "Râiyye Kasidesi"nin da-ha o zamanlar bir hayli ünlü olduğu an-lanılmaktadır.

Cem Sultan, köklü bir kültüre sahip olması ve klasik edebiyatı çok iyi bilme-sinin yanı sıra Farsça'ya ve İran edebi-yatına da derin vukufu sayesinde zen-

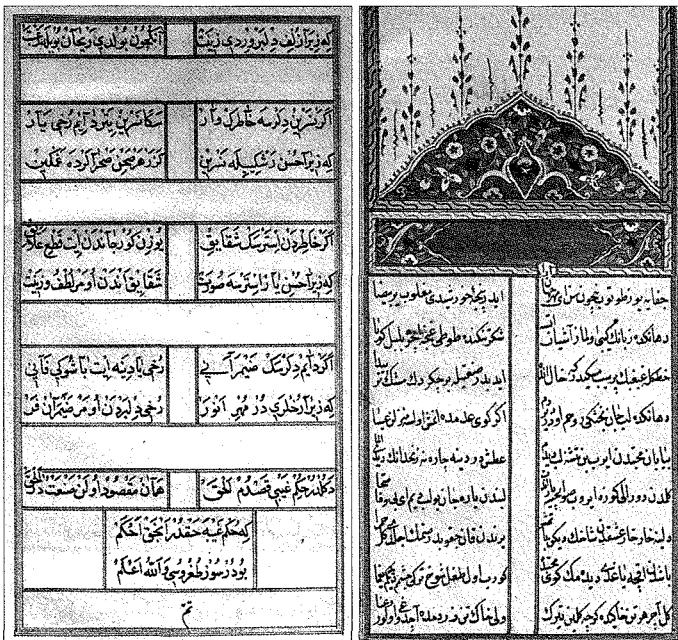
gin hayallerle dolu şiirler yazmıştır. Bi-rinci sınıf bir şair olmamakla birlikte şi-irlerinde klasik edebî mazmunları, kıs-sa, hikâye ve efsanelerle divan edebi-yatının hayal dünyasına ait unsurları çok iyi kullanmıştır. Cem'in şiirde örnek al-dığı kişilerden biri Bursalı Ahmed Paşa'dır. Divanında onun bazı şiirlerine nazî-reler yazdığı görülür. Ayrıca Şeyhî ve Ni-zâmî'den de etkilenmiştir.

Şiirlerinde devamlı olarak yalnızlıktan şikâyet eden Cem Sultan romantik bir ruh hali içinde görülmektedir. Oğlu Oğuz Han'ın öldürülmesi üzerine yazdığı mer-siyede kederli bir babanın acısını çok iyi yansıtmıştır. İsmail Hikmet Ertaylan, Cem'in Farsça şiirlerinin Türkçe şiirle-rinden daha üstün olduğunu söylemek-tedir.

Eserleri. 1. Türkçe Divan. Âşık Çelebi'nin kaydettiği, Cem'in divanını musahi-bi Sa'dî aracılığı ile Bayezid'e gönderdi-ği şeklindeki bilgiye dayanarak ve özel-likle divanın içindeki bazı kaside ve ga-zellerden hareketle onun divanını gur-bette iken tamamladığı sonucu çıkarıla-bilir. Yine Âşık Çelebi'nin ifadesinden, divanını babası II. Mehmed adına tertip ettiği anlaşılmaktadır. İ. Halil Ersoylu'nun hazırladığı *Cem Sultan'ın Türkçe Divanı* (Ankara 1989) adlı tenkitli yayı-nında iki tevhid, bir münâcât, iki na't, dört kaside, bir terkihibend, bir tercii-bend, 348 gazel, bir rubâî, kırk bir mu-amma ve on dokuz müfred bulunmak-tadır. Ersoylu'nun sadece beş nüshasın-dan söz ettiği divanın bugün on bir nü-

hası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., La-la İsmâîl, nr. 431, Fâtih, nr. 3794; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 81; İÜ Ktp., TY, nr. 5474, 5547; Bursa Orhan-Haraççı Ktp., nr. E. 6; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1262; İstanbul Belediyesi Atatürk Ki-taplığı, Muallim Cevdet kitapları, nr. 416; TSMK, Revan, nr. 739; Bibliothèque Na-tionale, Suppl. 1163; Münih Devlet Kütüp-hanesi, Cod. or. 136). Vatikan Kütüpha-nesi'nde de sadece muammaları ihtiva eden bir nüsha mevcuttur (Rossi, s. 105).

2. Farsça Divan. Türkçe divan ile bir ara-da Bursa Orhan-Haraççı (nr. E. 6), Top-kapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 739), Süley-maniye (Fâtih, nr. 3794) ve Millet (Ali Emî-rî, Manzum, nr. 328) kütüphanelerinde ol-mak üzere toplam dört nüshası bilin-mektedir. Bursa nüshası, Türkçe divan ile birlikte İ. Hikmet Ertaylan'ın *Sultan Cem* (İstanbul 1951) adlı eseri içinde tı-pkibasım olarak yayımlanmıştır. 3. *Cem-şid ü Hurşid (Âyât-ı Uşşâk)*. Selmân-ı Sâvecî'nin (ö. 778/1376) Farsça mesne-visi önce Ahmedî, daha sonra da Cem tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Sehî ve İsmâîl Belîğ'in bahsettiği Cem'in bu tercümesine uzun zaman rastlanmadığı için üzerinde durulmamıştır. Cem şair-lelerinden Şâhidî de kendi yazmış oldu-ğu *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde bu eserden söz ederek iki mesnevinin ay-nı tarihte bittiğini kaydeder. Buna göre eserin telif tarihi 883'tür (1478). *Cem-şid ü Hurşid* ilk defa Münevver Okur tarafından Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1666) bulunarak 1958 yılında ilim dünyasına tanıtılmış-tır. Eserin ikinci nüshası Cahit Öztelli ta-rafından 1972'de Ankara İlahiyat Fakül-tesi Kütüphanesi'nde (nr. 18.464) bulun-muştur. Bu nüshadaki, "Dedim anın adın "Âyât-ı Uşşâk" / Hesâb ederseniz ehl-i tevârîh / Girü adı olur kendüye târîh" mısralarında hem eserin adı hem de tel-if tarihi ("Âyât-ı Uşşâk" = 883) verilme-ktedir. Ayrıca bir beyitte *Cemşid ü Hur-şid*'in Fâtih Sultan Mehmed için yazıldı-ğı açıkça belirtilmektedir. Çin Padişahı Fağfûr'un oğlu Cemşid ile Rum kayseri-nin kızı Hurşid arasındaki aşk macera-sının anlatıldığı eser 5000 beyitten faz-ladır. Mesnevi üzerinde Adnan İnce ta-rafından bir doktora çalışması yapılmış-tır (bk. bibl.). 4. *Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sul-tân*. Kırk sekiz beyitlik bir mesnevi olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (nr. 5474, 5547). İçinde Cem'in adı geçmemekle birlikte eser Cem'e ait iki divan nüshasında da



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

mevcuttur. İsmail Hikmet Ertaylan tarafından yayımlanan *Fal-nâme* (İstanbul 1951) adlı eser içinde tıpkıbasımı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cem Sultan'ın Türkçe Divanı (nşr. Halil Ersoylu), İstanbul 1981, I-III; a.e., Ankara 1989; Haydar Bey, *Vakiât-ı Sultân Cem, TOEM ilâvesi* (nşr. M. Ârif), İstanbul 1330; Sehi, *Tezkire*, s. 14-15; a.e. (Kut), s. 101-102, 245; Aşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 67^a-68^a; Latifi, *Tezkire*, s. 64-65, 188; Âli, *Künhü'l-ahbâr*, iÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 136^a-138^a; Belig, *Güldeste*, s. 47-52; J. Aumer, *Verzeichnis der Orient*, Münih 1875; *Osmanlı Müellifleri*, II, 122; Blochet, *Catalogue*, II, 1933; *Suppl.*, s. 1163; Ergun, *Türk Şairleri*, s. 960-963; TYDK, I, 40-42; İsmail Hikmet Ertaylan, *Sultan Cem*, İstanbul 1951; a.mlf., *Fal-nâme*, İstanbul 1951; E. Rossi, *Elenco Dei Manoscritti Turchi Biblioteca Vaticana*, Roma 1953, s. 105; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, II, 98-99; Banarlı, *RTET*, I, 450-451; Adnan İnce, *Cem Sultan Cemşid ü Hurşid* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi Ed.Fak.; a.mlf., "Cemşid ü Hurşid Mesnevileri", *Fırat Üniversitesi Dergisi* (Sosyal Bilimler), III/2, Elazığ 1989, s. 109-139; R. C. Morris, *Jem, Memoirs of an Ottoman Secret Agent*, London 1988, s. 330; Münvever Okur, "Cem Sultan, Cemşid ü Hurşid", *TD*, VII/84 (1958), s. 612-614; a.mlf., "Cem Sultan'ın Yeni Bulunan Fâl-ı Reyhân-ı Sultan Cem Adlı Eseri", *TT*, XVI/96 (1991), s. 24-27; XVII/97 (1992), s. 64; Cahit Öztelli, "Cem Sultan'ın Yeni Bulunan Cemşid ü Hurşid Mesnevisi", *TD*, XXVI/248 (1972), s. 124-128; Halil Ersoylu, "Fal, Falnâme ve Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan", *İsl. Med.*, V/2 (1981), s. 69-81; M. Cavit Baysun, "Cem", *İA*, III, 80-81; *TA*, X, 140.



GÜNAY KUT

CEM SULTAN TÜRBEŞİ

Bursa'da Sultan II. Mehmed'in şehzadesi Cem Sultan'a ait türbe.

Başta Sultan II. Murad'ın olmak üzere Murâdiye Camii'nin geniş hazîresi içinde bulunan pek çok türbeden biridir. Çoğu sanat açısından üstün bir değerde olan bu türbeler arasında Cem Sultan Türbesi diye anılan yapı iç süslemesi bakımından en zariflerindendir.

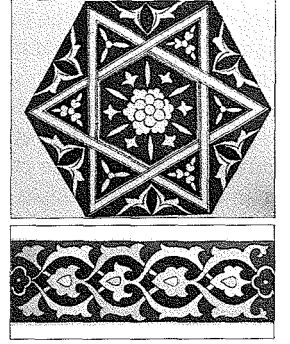
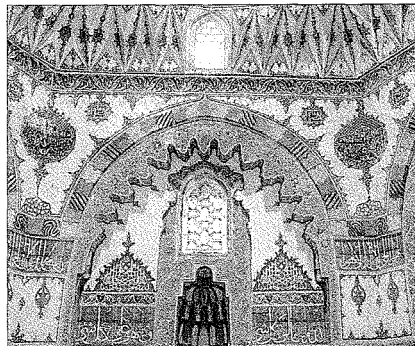
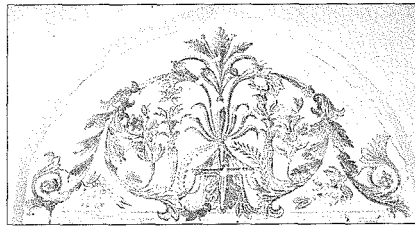
Kitâbesi olmayan türbe, kubbe içindeki nakışlarda bulunan "Sultan Mustafa" ve "rahmetullah" yazılarından anlaşıldığına göre Fâtih Sultan Mehmed'in büyük oğlu Şehzade Mustafa (ö. 1474) için yaptırılmıştır. Ancak maceralı bir sürgün hayatından sonra 1495'te İtalya'da ölen Cem Sultan'ın cenazesi 1499'da yurda getirildikten sonra buraya defnedilmiş ve türbe, daha ünlü olduğu için onun adıyla anılır olmuştur.

Bursa kadı sicillerindeki bir kayıttan hareketle (bk. Ayverdi, s. 161) Şehzade

Mustafa Türbesi'nin 1479'da yapılmış olduğu kabul edilmektedir. Haremeyn evkaf müfettişlerinin raporuna göre 1209'da (1795) harap durumda olan türbenin kurşunlarının yenilenmesi, şadırvanla sanduka örtüleri ve kavuklarının tamirleri için önce 1453,5 kuruş masraf öngörülmüş, 23 Rebülâhîr 1210'daki (6 Kasım 1795) ikinci bir keşifte masraf 1422,5 kuruşa indirilmiştir (Bursa Kadı Sicilleri, 1209 yılı, s. 5, 9). Türbenin içindeki dört sandukadan biri Sultan Mustafa'ya, diğeri Cem'e, üçüncüsü Sultan Bayezid'in oğlu Abdullah'a, dördüncüsü ise yine Bayezid'in oğlu Âlemşah'a ait olarak gösterilmektedir. Sandukalarda sabit levhalar olmadığından hangisinin kime ait olduğu kesin olarak anlaşılamamaktadır.

Türbe, her kenarı 7 m. uzunluğunda bir altıgen biçiminde inşa edilmiştir. Yapı malzemesi olarak Bursa'daki Türk mimarisinde görüldüğü üzere taş ve tuğla kullanılmıştır. Duvarlarda iki sıra tuğla kuşaktan sonra tek sıra taş gelmekte, bunların aralarında da dikine konulmuş bir tuğla bulunmaktadır. Yalnız girişin, mermerden iki yanı duvarlı bir hol halinde korunduğu görülür. Dışa bir Türk kemeriyle açılan bu geniş dehlizin üstünde çok taşkın ahşap bir saçak vardır. İki yan duvarda da pencereler açılmıştır. Türbe mekânı, her cephedeki altı üstlü pencerelerden ışık aldıktan başka mihrap üstünde de bir pencere vardır. Ayri-

Cem Sultan Türbesi'nin içinden bir görünüş ve pencere altındaki kalem işi süsleme



Cem Sultan Türbesi'nin çini desenlerinden bazılarının Süheyl Ünver tarafından yapılan çizimi

ca kubbe kasnağında da pencereler bulunmaktadır. E. Hakkı Ayverdi'ye göre alçı pencerelerin camları genellikle türbenin ilk yapısından kalmıştır. İçeride duvarların her bir yüzü "Bursa kemeri" ile hareketlendirilmiş ve bunların içlerine kible istikametinde bir mihrap, diğer dördünde çifte pencereler yer almıştır. Kubbe geçişi, binayı çepeçevre dolaşan prizma biçimindeki "badem"lerle sağlanmıştır.

Cem Sultan Türbesi'ni Türk sanatı bakımından önemli yapan iç süslemesidir. Duvarlar, alt sıradaki pencerelerin üst söveleri hizasına kadar altı köşeli firuze renkli çinilerle kaplanmıştır. Aralarda az sayıda koyu lacivert çiniler de kullanılmıştır. Üzerlerinde altın yaldızlı birer çerçeve ile ortalarında yine altın yaldızlı damga usulüyle basılmış rozetler bulunur. Kenar şeritleri ise çiçekli ve rûmilidir. Mihrabın mukarnaslı yaşmağı lacivert renkli çinilerle bezenmiştir. Mihrabın iki yanında alınlık içinde müsennâ birer besmele ile altlarında celî-sülûsle "Allahu hâlikü külli şey" ve hüve âlâ külli şey" ibaresi yazılmıştır.

Duvarların üst kısımları, kemerler ve araları kasnak şeridiyle, kubbe ise tamamen kalem işi nakışlarla süslenmiştir. Kubbe eteğinde besmele-i şerif ile Âyetü'l-kürsî yazılıdır. Kubbe sathını hatâyî ve rûmî motifler kaplar. Bunların aralarında küçük kartuşların içlerinde "Sultan Mustafa" adı yer alır. Bir dizi teşkil eden altı rozetin aralarında da on iki defa "rahmetullah" yazısı tekrarlanır. Mihrap duvarı son derece zengin olarak hemen hemen boşluk kalmayacak şekilde yazılar ve nakışlarla bezenmiştir. Pencereli duvarlarda, üst pencerelerin iki yanlarında, çifte kulplu bir saksıdan çıkan stiliye edilmiş birer büyük bitki motifleri yer alır. Çiçekler ve selviyi andırır biçimde olan bu motiflerin duvardan 2-5 mm. kadar taşdığı tesbit edilmiştir. Bu çok zengin kalem işi nakışların bütünüyle olmasa bile kısmen geç devirde tazelen-

diği genellikle kabul olunursa da bunun ne derecede olduğu pek açıkça anlaşılamamaktadır. Bursa Türk eserleri üzerinde hazırladığı doktora tezi 1909'da basılan Wilde, türbenin çok yakın tarihlerde tamir edildiğini ve bu sırada çok çirkin ve parlak renkli nakışların yapıldığını bildirir. Ahmed Tevhid Bey de Bursa valiliği sırasında Ahmed Vefik Paşa'nın türbedeki badanaların altında orijinal nakışları bizzat bulduğunu ve onları restore ettirdiğini yazar. Sonuç olarak bu türbenin iç süslemesi, bir bütün halinde XV. yüzyılın Türk iç bezeme sanatını ve estetiğini mükemmel aksettiren bir örnek kabul edilir.

Türbenin ahşap kündekârî kapı kanatları da itinalı ve kaliteli bir işçiliğe sahiptir. Bunların panolarına oyma çiçek ve yaprak motifleri işlenmiştir. Kanatların demir kuşakları da kabartmalarla bezemiştir.

Türbenin içinde eşit büyüklükte dört mermer lahit vardır. Bunların ahşap sandukaları, dolayısıyla örtüleri ve kavukları yok olmuştur. A. Gabriel, giriş holü kemerinin iki yanında görülen 8 cm. çapındaki kurşun doldurulmuş oyma sekizgenin, binanın mimarının adını koymak için yapıldığını ileri sürmekte, fakat bu tahminini destekleyecek bir ip ucuvvermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Wilde, *Brussa, Eine Entwicklungsstätte Türkischer Architektur*, Berlin 1909, s. 76-78; Süheyl Ünver — Zeki Pakalın, *Bursa'da Fâtih'in Oğulları Mustafa ve Sultan Cem ve Türbeleri*, Bursa 1946; Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, Bursa 1950, s. 42, nr. 11; A. Gabriel, *Une capitale turque: Brousse-Bursa*, Paris 1958, I, 121-122, IV, LIX, LXIV, CIV; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsî III*, s. 161-168; Ahmed Tevhid, "İlk Altı Pa-dışahımızın Bursa'da Kâin Türbeleri", *TOEM*, III/17 (1331), s. 1058-1059.



SEMÂVÎ EYİCE

CEM' ve TE'LİF

(الجمع والتأليف)

Hadisler arasında görülen ihtilâfları giderme yollarından biri.

Hadislerden birinin emrettiğini öteki-nin nehyetmesi şeklinde özetlenebilecek olan "ihtilâf-ül-hadîs" meselesinin çözümü için cem', nesih, tercih ve tevakkuf gibi çeşitli usuller bulunmaktadır. Birbirine zıt gibi görünen iki hadisten her biriyle aynı zamanda amel etmeyi mümkün kılan bu usullerin başında cem' ve te'lîf metodu yer almaktadır. Bu metot, iki hadis arasındaki ihtilâfî te'vil yoluyla

giderme esasına dayanmaktadır. Çünkü peygamber olması itibarıyla Resûlullah'ın tenâkuza düşmesi, tutarsız sözler söylemesi düşünülemez. Buna göre Hz. Peygamber'e aidiyeti kesinlikle bilinen hadisler arasında daima mâkul bir izah bulunabilir. Abdülhay el-Leknevî, bu tür hadislerde âlimlerden birinin dikkatin-den kaçan bir ittifak noktasının bir başkası tarafından bulunabileceğini ileri sürerek cem' ve te'lîf usulünün sınırsız olduğunu söylemektedir. **Tevfîk** diye de adlandırılan cem' ve te'lîf metoduyla hadisler üç şekilde bağdaştırılır. 1. Hükmü umumî olan delili bir mânaya tahsis ederek; 2. Mutlak olanı sınırlandırarak; 3. Hadislerin ayrı ayrı durum ve olaylara ait olduğunu göstererek. Hadisleri bağdaştırmada dikkate alınacak husus, sonuçta her iki delilin de yürürlükte kalmasıdır. Bu sebeple problemin çözümünde hadisçiler daha çok cem' ve te'lîf metoduna öncelik vermişler, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali bulunan rivayetlerin hiçbirini terketmemek için zorlanmadan te'vil etmenin gereğini savunmuşlardır. Bunun her zaman mümkün olduğunu söyleyen İbn Huzeyme, "Resûlullah'tan sahih senedle gelmiş birbirine zıt iki hadis bilmiyorum; kimin elinde böyle hadis varsa getirsin te'lîf edeyim" demiştir. Bu sözünden, onun aslında cem' ve te'lîf sınırları dışında kalan nesih, tercih ve tevakkuf gibi usulleri de te'lîf yolu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Cem' ve te'lîfe örnek olarak şu hadisler zikredilebilir: "Dinini değiştireni öldürünüz" (Buhârî, "Cihâd", 149, "İ'tişâm", 28, "İstîtabetü'l-mürteddîn", 2; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1) hadisiyle -dinden dönen kadınlar söz konusu olduğunda- "Resûlullah kadınları öldürmekten menetti" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 111; İbn Mâce, "Cihâd", 30; Dârimî, "Siyer", 25) hadisi birbiriyle çelişkili görünmektedir. Birinci hadisi bir genelleme kabul edip dinini terkeden kadın erkek herkesin öldürüleceği, ikinci hadisi de savaşa katılmayan gayri müslim kadınlara tahsis etmek suretiyle onların öldürülmeyeceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca birinci hadisteki genel hükmün ikinci hadisle tahsis edildiğini düşünerek hadisleri cemetmek ve dinden dönen kadınlar öldürülmez sonucuna ulaşmak da mümkündür. Nitekim Hanefiler bu ikinci çözümü benimsemişlerdir.

Diğer bir cem' ve te'lîf şekli de bir sebep ve zaruret bulunması kaydıyla bir-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

birine zıt görünen her iki hadisi te'vil etmektir. Buna da örnek olarak şu hadisler gösterilebilir: "En hayırlı şahit, istenmeden şahadette bulunandır" (Müslim, "Akziye", 19; Ebû Dâvûd, "Akziye", 13; Tirmizî, "Şehâdât", 1; İbn Mâce, "Ahkâm", 26). "Nesillerin en hayırlısı çağdaşlarıdır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir" hadisinin devamında "daha sonra istenmeden şahitlik yapacak bir neslin geleceği" belirtilmiştir (bk. Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 1, "Rikâk", 7; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 210-212, 214-215). Birinci hadiste dava sahibi tarafından tanınmayan, ikinci hadiste tanınan şahit kastedilmiştir. Çünkü tanınan şahit istenmeden gelirse bunu yaranmak için yapmış olabileceğinden çağrılmayı beklemesi daha uygundur. Bu tür te'lîflerde hadislerin özelliklerine göre daha çok izah şekli bulmak da mümkündür. Nitekim bu son iki hadisle ilgili üç ayrı te'vil daha yapılmıştır.

Cem' ve te'lîfin pratikteki sonucu, her hadisi uygulama imkânına kavuşturmadır. Ancak yapılan te'villeri destekleyen şer'î delillerin bulunması temel şarttır. Böyle olmadan sırf re'y* ile yapılacak bir cem' ve te'vil makbul değildir. Bu sebeple cem' ve te'lîf, hadis ve fıkıh ilimlerini ve bunların usullerini iyi bilenler tarafından yapılabilir. İslâm âlimleri, zorlama olmadan yapılan te'villerle cem' ve te'lîf edilmiş hadislerin her ikisiyle birlikte amel etmenin vâcib olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.

BİBLİYOGRAFYA :

Dârimî, "Siyer", 25; Buhârî, "Cihâd", 149, "İ'tişâm", 28, "İstîtabetü'l-mürteddîn", 2, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 1, "Rikâk", 7; Müslim, "Akziye", 19, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 210-212, 214-215; İbn Mâce, "Cihâd", 30, "Ahkâm", 26; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1, "Cihâd", 111, "Akziye", 13; Tirmizî, "Şehâdât", 1; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (nşr. M. Râgıb et-Tabbâh), Halep 1932, III, 80; Şevkânî, *İrşâd-ül-fuhûl*, s. 38-42; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 160-221; İsmâil Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1914, s. 202-203; İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982, s. 169-194.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEMAAT

(الجماعة)

Ashap, müctehid imamlar veya her devirdeki müslümanların büyük çoğunluğu gibi anlamlara gelen ve Ehl-i sünnet için kullanılan bir tabir
(bk. EHL-i SÜNNET).

CEMAAT

(الجماعة)

Müslümanların din kardeşliği esasına dayalı olarak gerçekleştirdikleri ve katılmak zorunda oldukları birlik, beraberlik (bk. **TEFRİKA**).

CEMAAT

(الجماعة)

Namazda imama uyanlar anlamına gelen fıkıh terimi.

"Toplamak, bir araya getirmek" anlamındaki **cem'** masdarından türeyen Arapça bir isim olup sözlükte "insan topluluğu" mânasına gelir. Fıkıh terimi olarak namazı imamla birlikte kılan topluluğu ifade etmek için kullanılır.

İslâm dininde cemaat halinde ibadet teşvik edilmiş, hatta bazı ibadetler için cemaat şart koşulmuştur. Her gün kılınan beş vakit namaz, haftada bir kılınan cuma namazı, bayram namazları cemaatle eda edilen belli başlı ibadetlerdir. Cemaatle namaz, müslümanlar arasında mevcut mânevî bağın en önemli tezahürlerinden biridir. Namazların cemaatle kılınmasının hikmeti, müslümanların birbirleriyle görüşüp hallerinden haberdar olmalarını, bilgi alışverişinde bulunmalarını, aralarında disiplin, sevgi ve düzenin yerleşmesini ve ibadetlerini severek yapmalarını sağlama amacına yönelik olmalıdır. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca cemaate namaz kıldırması, hastalandığında da cemaate katılarak Ebû Bekir'in arkasında kılması, konunun İslâm'daki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Hz. Peygamber'den, düşman korkusunun bulunduğu sefer halinde bile müslümanlara namazı cemaatle kıldırmasının istenmesi (bk. en-Nisâ 4/101-102), namazın normal zamanlarda öncelikle cemaatle kılınması gereğini ortaya koyar. Öte yandan sahih hadislerde, cemaatle kılınan namaza verilecek sevabın tek başına kılınan namazın sevabından yirmi beş veya yirmi yedi kat fazla olduğu ve cemaate gitmek için atılacak her adımın mükâfatlandırılacağı bildirilmiş, ayrıca cemaate katılanların sayısı arttıkça kılınan namazın sevabının da ona göre artacağı haber verilmiştir. Bu arada cemaate gelmeyenlerin evlerinin

yakılacağı tehdidinde bulunulmuştur (bk. *Miftâhu künûzi's-sünne*, "şalât" md). Bir rek'atı imamla kılan kimsenin o namazın tamamını imamla kılmış gibi olacağını ifade eden hadisi değerlendiren İmam Mâlik, imam selâm vermeden önce namaza yetişen kimsenin ona uymakla mükellef bulunduğunu, ancak cemaat sevabını alabilmesi için en az bir rek'atı imamla birlikte kılmasının gerekli olduğunu söylemiştir. İmam Şâfiî, cuma dışındaki namazlarda imamla en az kıyam, rükû, secde gibi bir rükünde beraber bulunan kimsenin, baştan imama uyanın faziletini elde etmese de cemaat faziletini kazanabileceğini, Hanefîler'le Hanbelîler ise imam selâm vermeden cemaate yetişen kişinin cemaat sevabını alabileceğini belirtmişlerdir.

Namazları cemaatle kılmak Hanbelîler'e göre farz-ı ayın, Şâfiîler'e göre farz-ı kifâyedir. Hanefî ve Mâlikî fakihlerinin bir kısmı ilgili hadislerden başka, "Rükû edenlerle birlikte siz de rükû ediniz" (el-Bakara 2/43) meâlindeki âyete dayanarak cemaatin vâcip olduğunu söylemişse de cemaatle kılınan namazın tek başına kılınana göre daha fazla sevap kazandırdığını ifade eden hadislerden hareketle cemaatin namazın rükûnlerinden olmayıp bu ibadeti daha kâmil ve daha etkili hale getiren tamamlayıcı bir unsur olduğu ileri sürülmüştür. Bu sebeple de Hanefî ve Mâlikî fakihlerin çoğunluğuna göre cemaatle namaz kılmak müekked sünnettir. Bu görüş, zamanımızda çeşitli işlerle meşgul olmak mecburiyetinde kalan müslümanlara kolaylık sağlamaktadır. Ancak vakti olan müslümanların namazlarını cemaatle kılmak suretiyle bu dinî ve içtimâî görevi yerine getirmeleri gerekir. Hatta fakihlerin çoğunluğuna göre, İslâm'ın şiarından sayılan cemaati tamamen terk ederek camilerini kapalı, minarelerini ezansız bırakan belde halkı bu şiarı ihya etmeye zorlanır.

Hz. Peygamber, cemaatin iki kişiden meydana gelebileceğini ifade etmiştir (Buhârî, "Ezân", 35; Nesâî, "İmâmât", 43-45). Buna göre imamdan başka bir kişinin katılmasıyla cemaat oluşur. Hanefî ve Şâfiî fakihleri cemaatin mümeyyiz bir çocukla dahi teşekkül edebileceğini ileri sürerlerse de Mâlikîler bununla cemaatin teşekkül etmiş sayılamayacağını belirtirler. Hanbelîler'e göre ise farz namazlarda değilse bile nâfile namazlarda mümeyyiz küçüğün cemaati oluş-

turması câizdir. Nitekim Hz. Peygamber, nâfile namaz kılarken kendisine uyan Abdullah b. Abbas'a imamlık etmiştir. Cemaatle namaz kılmanın fazileti kadın ve erkek için aynı derecededir. Çeşitli hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, kadınların camiye gitmelerine engel olunmamasını ısrarla istemiş, onların geceleri bile camiye gitme taleplerinin olumlu karşılanmasını emretmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Ezân", 162, "Nikâh", 116; Müslim, "Şalât", 134-136; Ebû Dâvûd, "Şalât", 52). Buna karşılık Ahmed b. Hanbelî'nin naklettiği bir hadiste, kadınlar için en hayırlı namaz kılma yerinin evleri olduğu ifade edilmiştir (*Müsned*, VI, 297, 301). Ancak bazı âlimler bu rivayeti, herhangi bir fitneye sebebiyet verilmesi haline tahsis etmişlerdir. Gelişen sosyal hayat çerçevesinde toplumun çeşitli kesimlerinde, birçok iş yerinde ve alışveriş mahallinde bulunabilen müslüman kadınının, bilhassa kendileri için özel yerler ayrılması durumunda, cami ibadetlerine katılmasının fitneye sebebiyet verebileceğini ileri sürmek mâkul olmasa gerektir.

Cemaatle kılınan namazlar esas itibarıyla farz namazlardır. Bayram namazını vâcip kabul edenlere göre bayram namazları ile teravihten sonraki vitir namazı cemaatle kılınan vâcip namazları; teravih namazı, yağmur duası (istiskâ) namazı ve güneş tutulması dolayısıyla kılınan namaz da (küsûf namazı) cemaatle kılınan sünnetleri teşkil eder. Bütün mezheplerin ittifak ettiği göre cuma namazı ancak cemaatle kılınabilir. Fakat cuma namazında cemaat için gerekli olan sayı diğer namazlardan farklıdır (bk. CUMA). Cuma kılınan yerde bu namazı kılamayan kimsenin o günün öğle namazını cemaatle kılması Şâfiîler'e göre sünnettir. Hanefîler'e göre ancak cuma kılınmayan yerlerde öğle namazı cemaatle kılınabilir, aksi halde cemaat mekruh sayılır. Mâlikî fakihleri ise mazeretsiz olarak cuma namazını kılmayan kimse için cemaati mekruh görürken mazeretten dolayı kılamayan için câiz telakki ederler. Hanbelîler, bu durumdaki kimselerin fitneden korkmadıkları takdirde açıkça, böyle bir ihtimalin bulunması halinde ise gizli olarak cemaatle kılabilceği görüşündedirler. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler cuma namazı gibi bayram namazlarının da ancak cemaatle kılınabileceğini söylerler. Şâfiîler'e göre ise bay-

ram namazını cemaatle kılmak sünnettir. Vitir namazını cemaatle kılmak ramazanda sünnet, ramazan dışında Hanefîler'ce mekruh, Hanbelîler'ce mubahdır. Sünnet namazlardan teravihi cemaatle kılmak Mâlikîler'e göre mendup, diğer üç mezhebe göre sünnettir. İstiskâ namazı da Mâlikî ve Şâfiîler'e göre cemaatle, Hanefîler'e göre ise tek başına kılınır.

Cemaatin İslâm dinindeki önemine rağmen belirli mazeretlerin varlığı halinde terkedilmesi mümkündür. Hz. Peygamber can güvenliğinin bulunmayışını, özellikle hastalığı, sefer halinde iken gece karanlığını ve yerin çamurlu olmasını cemaate engel kabul etmiştir. Bu hadisleri, ayrıca dinde kolaylığın tercih edildiğini (bk. el-Hac 22/78) ve kimseye gücünün üzerinde yük yüklenmeyeceğini (bk. el-Bakara 2/286) belirten âyetleri göz önünde bulunduran İslâm âlimleri havanın çok soğuk veya çok sıcak olmasını, şiddetli rüzgâr, kar, yağmur, çamur vb. tabii engelleri, hastalık, körlük veya yürüyemeyecek kadar felçli olma gibi önemli bedenî özürleri, ayrıca can güvenliğinin bulunmayışını, hastaya bakma, cemaate gittiği takdirde bir daha elde edemeyeceği ilmi bir fırsatı kaçırma, cenaze hizmetleriyle meşgul bulunma, kaybolan bir malı arama gibi önemli meşguliyetleri ve soğan, sarımsak vb. şeyleri yemiş olma gibi durumları cemaate katılmama için mazeret kabul etmişlerdir.

Cemaatle namaz kılmanın kendine has âdâbı vardır. Hz. Peygamber kâmet duyduğunda namaza kalkılmasını, camiye giderken vakarlı ve rahat olunmasını, yetişilen kadarının kılınıp kalan kısmın tamamlanmasını emretmiştir (Buhârî, "Ezân", 23). Buna göre cemaate yetişmek için koşmak hoş karşılanmamakla birlikte acele ile yürünebilir. Ayrıca müezzin kâmet getirmeye başlayınca veya farz namaza durulunca başka namaz kılınmayacağını bildiren hadisleri (Buhârî, "Ezân", 38; Müslim, "Müsâfirin", 63-64) dikkate alan fakihler, cemaate gelen kimsenin, farz namazın kılınmaya başlanmış olması halinde vaktin sünneti de olsa nâfile namaza durmaması gerektiğini söylemişlerdir. Öğle veya cuma namazının sünnetine başladıktan sonra cemaatin farza durması veya hatibin hutbeye çıkması halinde iki rek'at tamamlanınca selâm verilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, cemaatle kılınan farzın kaçırılmasından endişe edildiği takdir-

de nâfile namazın hemen kesilebileceğini söylemişlerdir. Mâlikîler'e göre, devam ettiği takdirde bir rek'at da olsa cemaate yetişebileceğini, Hanefîler'e göre ise yalnızca bir rek'at kaçıracağını tahmin eden kimse iki rek'at kılarak selâm verir. Çünkü Kur'an'da, "Amellerinizi iptal etmeyiniz" (Muhammed 47/33) buyrulmuştur. Buna göre üçüncü rek'ata başlayan kimsenin dört rek'atı tamamlaması gerekir. Öte yandan dört rek'atlı bir farz namazı tek başına kılmakta olan kimse, cemaatle namaz için kâmet getirildiğinde henüz bir rek'atı tamamlamışsa hemen, birinci rek'atın secdesini yapmışsa ikinci rek'atı tamamladıktan sonra namazını keserek cemaate katılır. Mâlikîler'e göre, üçüncü rek'ata başlamışsa secdesini yapmadıkça dönüp oturur ve namazdan çıkıp cemaate katılır. Fakat üçüncü rek'atı da tamamlamışsa namazını tek başına bitirir. Üç rek'atlı akşam ve iki rek'atlı sabah namazlarına gelince, Hanefîler'e göre sabah veya akşam namazını tek başına kılmakta olan kimse, ikinci rek'atın secdesini yapmadıkça namazını keser ve cemaate katılır. Namazını tamamlayan kişi daha sonra cemaate katılabilir. Böyle bir kimsenin cemaate katılmasının câiz olduğu ve ikinci namazının nâfile sayılacağı konusunda âlimler ittifak etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber, evde namazını kılıp gelen ve bu sebeple cemaate katılmayan kimseye, "Namazı kılmış olsan bile cemaatle birlikte bir daha kıl" demiştir (Tirmizî, "Şalât", 49; Nesâî, "İmâmet", 54). Ancak Hanefîler, sabah ve ikinci namazlarından sonra nâfile kılınması mekruh olduğundan bu iki namazın ve tek rek'atlı nâfile bulunmadığı için de akşam namazının cemaatle tekrarlanmasını mekruh kabul etmişlerdir. Hanbelîler'e göre akşam, Mâlikîler'e göre de akşam ve ayrıca vitir kılınmışsa yatsı namazı cemaatle tekrarlanmaz. Bunların dışındaki namazlar tekrarlanabilir. Şâfiîler'e göre ise nâfile olarak kılınmaları söz konusu olmayan adak ve cenaze namazları hariç her namaz cemaatle tekrar kılınabilir.

Belli bir imamı ve cemaati bulunan bir mahalle mescidinde namazı cemaatle kılamayanların veya imamdan hoşlanmama vb. sebeplerle cemaate katılmayanların namazı yeni bir cemaatle kılınmaları hoş karşılanmamıştır. Çünkü bu davranış cemaatin anlam ve özelliğini kaybettirdiği gibi fitneye ve müslüman cemaat arasında parçalanmaya

da sebep olabilir. Belirli bir imamı ve cemaati olmayan yerlerde ise ayrı ayrı cemaatle namaz kılmakta bir mahzur yoktur.

Mukim ile misafirin cemaatle namaz kılınmaları câiz olup mukimin imam olması daha uygundur. Ancak misafirin imam olması halinde mukim olan cemaate kendisinin sefer halinde olduğunu, dört rek'atlık farzı iki rek'at kılıp selâm vereceğini, cemaatin geri kalan iki rek'atı kendi kendilerine tamamlamaları gerektiğini hatırlatması tavsiye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcül-'arûs, "cm'a" md.; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "şalât" md.; *el-Muvaftâ*³, "Şalâtü'l-cemâ'a", 8; *Müsned*, VI, 297-301; Dârimî, "Şalât", 97; Buhârî, "Ezân", 10, 18, 23, 35, 38, 40, 162, "Cum'a", 12, "Nikâh", 116; Müslim, "Mesâcid", 247, 249, 251-253, "Tahâret", 41, "Müsâfirin", 22-24, 63-64, "Şalât", 134-136; İbn Mâce, "İkâmet", 44, "Mesâcid", 17; Ebû Dâvûd, "Şalât", 46, 52, 207, "Tetavvû", 5; Tirmizî, "Tahâret", 39, "Şalât", 48-49; Nesâî, "İmâmet", 42, 43-45, 51, 54, "Tahâret", 106, "Mesâcid", 15; Şâfiî, *el-Üm*, Kahire 1388/1968, I, 136, 137, 138; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Beyrut 1408/1988, III, 104, 106, 107, 111-113, 117-120; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, I, 135, 136; II, 29, 144, 145; Kâsânî, *Bedâ'î*⁴, I, 155-156; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1975, I, 160-164; İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (Herrâs), II, 176-181; Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1393/1973, II, 22, 23, 24, 198; İbn Receb, *el-Kavâ'id fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1391/1971, s. 13; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Bulak), I, 243-245, 335 vd.; Şârânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, Kahire 1328, I, 186, 187; Şirbînî, *Muḡnî'l-muḥtâc*, I, 229-236; Şevkânî, *Neylû'l-evṭâr*, III, 139-142, 144-151, 161, 170-171, 174, 176-177; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, I, 265, 371, 372; Sâlih el-Ezherî, *Cevâhirü'l-İktilâ*, Kahire, ts., I, 76, 77; Mehmed Zihni, *Ni'met-i İslâm*, İstanbul 1326, s. 189-191, 217-220; Muhammed b. Ahmed el-Moritânî eş-Şinkîti, *Fethu'r-rahîm 'alâ fikhi'l-İmâm Mâlik bi'l-edille*, Kahire 1389/1969, I, 83, 84; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erba'a*, I, 336, 340, 341, 349, 358, 362, 402, 404, 405, 407; Zühaylî, *el-Fikḥü'l-İslâmî*, II, 146-172; Abdülazîz b. Muhammed b. Dâvûd, "Beyânü hükmi şalâtü'l-cemâ'a", *Eḍvâ' ü's-şerf'a*, XIV, Riyad 1403, s. 189-207; *Mu.F.*, XV, 280-283.



MUSTAFA UZUNPOSTALCI

CEMAAT

(الجماعة)

Daha çok

Kütüb-i Sitte müellifleri hakkında kullanılan hadis terimi.

Hadis şârihleri, kaynağını tesbite çalıştıkları bir hadisin *Kütüb-i Sitte* veya onunla birlikte Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer alması halinde bütün

bu eserleri ayrı ayrı zikretmek yerine kısaca "revâhü'l-cemâa" (رواه الجماعة) demeyi uygun görmüşlerdir. Meselâ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî *‘Ârizatü'l-Ahvezfî*’de, Meccüddin İbn Teymiyye *Müntekâ'l-aḥbâr*’da "el-cemâa" terimini *Kütüb-i Sitte* musannifleri ve Ahmed b. Hanbel için, Cemmâilî de *el-Kemâl fî esmâ’i-ricâl*’de sadece *Kütüb-i Sitte* musannifleri için kullanmışlardır.

Bir muhaddisin rivayetleri *Kütüb-i Sitte* gibi ana kaynaklarda yer almışsa bu durumu kısaca belirtmek için de "revâ lehü'l-cemâa" (روى له الجماعة) veya "ah-rece lehü'l-cemâa" (أخرج له الجماعة) tabirleri kullanılmıştır. *Kütüb-i Sitte* imamlarının hepsinin bir muhaddise talebelik ettiklerini belirtmek üzere "revâ anhü'l-cemâatü sittühüm" (روى عنه الجماعة ستهم) dediği de görülmektedir (Zehebî, XII, 124).

BİBLİYOGRAFYA :

Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-şâhiḥ* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1357/1938, I, 336; Haṭīb el-Baḡdâdî, *er-Riḥle fî talebi'l-ḥadîṣ* (nşr. Nüreddin İtr), Beyrut 1395/1975, s. 178; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 39; Zehebî, *A‘lâmu'n-nübelâ‘*, XII, 124; Şevkânî, *Neylül-evṭâr*, I, 22.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEMAAT

(الجماعة)

Kuzey Afrika’da özelliklere Fas’ın merkeze tâbi olmayan bölgelerinde idarî yetkiyi ellerinde tutanların oluşturduğu meclis.

Kuzey Afrika’da "kabile, boy ve aynı atadan gelip aynı topraklar üzerinde yaşayan on on beş ailelik grupların oluşturduğu düvvâr gibi toplulukları temsil eden heyet" şeklinde tarif edilen ve İslâm öncesi dönemlere kadar uzanan cemaat sistemi, genellikle şehir merkezleri dışında yaşayan kabilelerin kendi içlerindeki idarî meselelerin hallinde önemli bir yere sahipti. Kabilelerin bir meclisi niteliğini taşıyan cemaatler mülkî, adlî, cezaî, malî ve siyasî bütün işlerle meşgul olurdu. Adaleti genellikle mahallî örf-göreye yerine getirir ve kanunları icraya memur bir şeyh seçerdi. Kabile cemaatlerinin yanında yetkileri sınırlı ikinci derecede cemaatler de vardı. Toplulukların cemaat halinde faydalandıkları topraklara "bilâdü'l-cemâa" denirdi. Bu bölgelerin büyük bir kısmında düvvârın günlük hayatta önemli yeri vardı. Bu aile-

ler aynı anne ve babadan gelir, fakat aralarında cemaatin himayesine girenler, hizmetçiler ve evlilik yoluyla akraba olanlar gibi yabancılar da bulunabilirdi. Cemaat İslâmî dönemde toplantılarını genellikle cami ve mescidlerde yapardı.

Bulûğ çağına eren herkes cemaatin bir üyesi sayılır ve prensip olarak o da diğerlerinin sahip olduğu yetkilere sahip kabul edilirdi. Cemaat reisi "şeyh" anlamına gelen *ehgâr* lakabıyla anılırdı. Fakat son asırlarda şeyh tabiri daha yaygın olarak kullanılmıştır. Bazı kabilelerde onun yerine *el-emîn* de kullanılırdı. Cemaat otoritesi siyasî, sosyal ve ekonomik konularda tek söz sahibiydi. Bilhassa herhangi bir sebeple merkezî otoritenin zayıfladığı günlerde bu otorite daha çok hissedilirdi.

Cemaatin başlıca gelir kaynakları çarşı, pazar ve şahsî vergilerle hayır sever kimselerin bağışlarından ibaretti. Fas’ın güneyindeki bazı bölgelerde toprakların topluca işletilmesi, cemaate ait depoların bulunmasını mecburi hale getirmişti. Çünkü elde edilen ürünün adil bir şekilde dağıtılması, fevkalâde durumlara karşı korunması ancak böyle mümkün olabiliyordu. Bu hal tam bir hürriyet içinde ticaret yapmaya da engel değildi. Sadece savaş zamanlarında veya ulaşımın zorlaştığı sıralarda cemaat, orada yaşayan halkın pazardan alabileceği gıda maddesinin en yüksek miktarını belirleyerek bir sınırlama getirirdi. Böyle durumlarda hasta, hamile ve lohusalarla bir felâkete mâruz kalmış olanların ihtiyacının giderilmesine öncelik verilir. Bu bilhassa kabilelerde uygulanan bir husustu. Zira oralarda kadın haklarını koruma özel bir durum arzederdi. Bu sebeple cemaat, genç kızların ve çocuksuz dul kadınların mesken ve gıda ihtiyaçlarının en yakın akrabaları tarafından karşılanması için gerekli müdahalede bulunabilirdi.

Fas’ta cemaat nizamı birçok kırsal bölgede vardı. Her cemaatin, sınırları tam olarak belirlenmiş arazileri bulunurdu. Cemaatin siyasî nizamı gerek şekil gerekse öz bakımından cumhuriyet nizamına benzerdi. Başkan demokratik yolla ve belli bir süre için seçilmekle birlikte toplumun idaresi büyük ailelerin elindeydi. R. Montagne’nin benzetmesine göre büyük aileler sanki senato meclisini oluşturuyordu. Fakat meclis birçok köyü veya arş da (erş) denilen yerleşim birimini temsil ediyorsa üyelerinin sayı-

sı Fas Büyük Atlası’nda olduğu gibi kırka kadar yükselebilirdi. Başkanlarına **mu-kaddem** denirdi ve bu kişi şeyhten sonra gelirdi. Çünkü mukaddem arşın başkanı, şeyh ise kabilenin ve kabile meclisinin başkanıdır. Başkan idarede genellikle tayin edilen süreden daha çok kalır, böylece yetki ailelerin temsilcilerinin elinden bir tek şahsın eline geçmiş olurdu. Bu durum söz konusu şahsın servetinin artmasına da yol açardı. Ancak diğer aile başkanlarının onu desteklemeleri de mümkündü. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon), XVI. yüzyılda Fas’ta çeşitli cemaat başkanlarının idareyi tek başlarına ellerine aldıklarına dair bilgi vermektedir.

Birkaç nesil sonra dağılan, iki veya daha çok cemaate ayrılan cemaatler de vardı. Bazan zayıf ve küçük bir cemaatin kendisinden daha güçlü başka bir cemaate katıldığı da görülmüştü.

1912 yılında Fransa ve İspanya’nın Fas’ı işgal etmesinden sonra cemaat nizamında büyük değişiklikler olmuştur. Çünkü ziraî mülkiyet sistemleri sömürgecilikten önemli ölçüde etkilenmiş, işgal güçleri cemaatin ihtiyaçlarından fazla olduğunu kabul ettiği toprakları istilâ etmiş ve cemaatin doğrudan doğruya toprak satmasını da yasaklamıştır. Bu konuyla ilgili olarak birçok karar alınmış ve nizamnâmeler yayımlanmıştır. Bu toprakların kiralınması da birçok resmî formalite ve yargı işlemlerinin tamamlanmasını gerektiriyordu. Fas’ın bağımsızlığını kazandığı ilk yıllardan beri bazı nüfuzlu kimselerin cemaate ait arazilerin söz konusu cemaat hesabına geçirilmesi için çaba gösterdikleri görülmüştür. Bağımsızlıktan bu yana cemaatler birkaç defa yeni düzenlemelere tâbi tutulmuş, yetkileri bazan sınırlandırılmış, bazan da genişletilmiştir. Son olarak 800’ü bulan cemaatlerin sayısının yakında bir misli daha artması beklenmektedir.

Eski cemaatlerin yönetim ve yargı yetkileri mevcut olup bunlardan her biri diğerine hususi örflerle bağlıydı. Mâlikî fakihler ziraat alanında İslâm dininin esaslarına ters düşmediği sürece bu örf-lere itibar ederek onları muhafaza etmişlerdir. Fas Devleti de yıllarca önce cemaatler için özel mahkemeler kurmuş, böylece aralarındaki davaları örf ve şeriat kanunları ile kolayca halletme imkânı hâsıl olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

H. et Letoumeux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris 1893, II, 4-6, 305; III, 9, 247, 268; L. Africanus, *Description de l'Afrique*, Paris 1896, s. 73, 76, 94, 133 vd.; L. Milliot, *Les terres collectives (Blād Djemā'a): étude de législation marocaine*, Paris 1922, s. 59, 123-164, ayrıca bk. Önsöz; R. Montagne, *Les Berbères et le makhzen*, Paris 1930, tür.yer.; a.mlf., *La vie sociale et politique des Berbères*, Paris 1986, s. 39-41, 45-46, 64; J. Berque, *Structures sociales de Haut-Atlas*, Paris 1955, tür.yer.; a.mlf., "Djamā'a", *El²* (Fr.), II, 423-424; A. Guillaume, *La propriété collective au Maroc*, Paris 1960, s. 50-51, 75; Hasan es-Sâlih, *el-Ḥadāretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib*, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 80-81, 271-282.



İBRAHİM HAREKÂT

CEMÂAT-İ İSLÂMÎ

(جاعات اسلامی)

Hint-Pakistan alt kıtasında kurulan
en büyük İslâmî teşkilât.

Güney Asya'daki en etkili ve en iyi teşkilâta sahip İslâmî hareket olan Cemâat-İ İslâmî Ağustos 1941'de, İngiliz Hindistanı'nda İslâmî uyanışı başlatmak isteyen Seyyid Ebû'l-Alâ el-Mevdûdî'nin çağrısı üzerine yetmiş beş delege tarafından Lahor'da kurulmuştur. Hareketin hedefi, Kur'an ve Sünnet rehberliğinde insan hayatının bütünüyle değiştirilmesini ve İslâm'ın sosyal hayata yerleştirilmesini sağlamaktır.

Cemâat-İ İslâmî'nin tarihi, kurucusu olan Mevdûdî'nin hayatıyla yakından bağlantılıdır. Önemli bir İslâm düşünürü ve iyi bir yazar olduğu kadar dinamik bir hatip, güçlü bir siyasetçi, usta bir organizatör ve karizmatik bir lider olan Mevdûdî, yalnız Hindistan alt kıtasında değil bütün dünyada İslâmî uyanışın sembolü haline gelmiştir. Hindistan'ın Haydarâbâd eyaletinde Evrengâbâd'da doğan Mevdûdî, meşhur tarikat liderleri yetiştirmiş olan seçkin bir aileye mensuptur. On yedi yaşında babasını kaybettiğinden normal okul eğitimi alamadı; bu sebeple öğrenimi ve entelektüel gelişimi büyük ölçüde kendi çalışmalarının ürünüdür. 1920-1928 yılları arasında, içlerinde Hint Âlimler Cemiyeti'nin yayın organı olan *Cem'îyyet*'in de bulunduğu çeşitli Urduca gazete ve dergilerin editörlüğünü yaptı. 1927'de henüz yirmi dört yaşında iken İslâm hukukunda savaş ve barış üzerine yazdığı, "İslâm'ın kılıça yayıldığı" yolundaki iddialara cevap veren eseriyle Hindistan'daki akademik hayatta yankı uyandırdı. 1928 yılında Dekken'e yerleşti. 1932'de, bugün de Pakistan'da Cemâat-İ İslâmî'nin

nin esas yayın organı olan aylık *Tercü-mânü'l-Kur'ân* dergisinin editörlüğüne getirildi. 1938 yılında, ünlü şair ve düşünür Muhammed İkbal'in daveti üzerine Doğu Pencap'taki Pathankon'a giderek bir araştırma ve eğitim kurumu olan ve daha sonra Cemâat-İ İslâmî'nin merkezi haline gelen Dârülsislâm'ı kurdu. 1941'de Cemâat-İ İslâmî'nin kuruluşu üzerine başkan (emîr) seçildi ve 1972'de sağlık sebebiyle ayrılıncaya kadar bu görevde kaldı. 1947 yılında Pakistan Devleti kurulunca Lahor'a giderek Ichchra'ya yerleşti; burası teşkilâtın yeni merkezi oldu ve kendisi de vefat edince (1979) buraya gömüldü.

1947'de Pakistan'ın kuruluşundan sonra Cemâat-İ İslâmî Hindistan ve Pakistan'da Cemâat-İ İslâmî-i Pâkistan ve Cemâat-İ İslâmî-i Hind adlarıyla bağımsız iki ayrı teşkilât haline getirildi; daha sonra da Hindistan'ın eline geçen ihtilâflı Keşmir bölgesinde, Sri Lanka'da ve 1970'li yılların ortalarında Bengladeş'te yine bağımsız olarak ortaya çıktı. Bu beş ayrı teşkilât aynı isim altında faaliyet göstermelerine, benzer hedef ve ideolojik yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen birbirlerine bağlı değildir. Her biri, içinde bulunduğu siyasî-ideolojik ortama göre kendi program ve stratejisini geliştirmiştir. Müslümanlar Hindistan ve Sri Lanka'da azınlık statüsünde olduklarından buralardaki Cemâat-İ İslâmî hareketleri dinî uyanış hareketi durumundadır. Pakistan, Bengladeş ve Keşmir'de ise bu teşkilâtlar siyasî faaliyetlerde önemli rol üstlenmişler, seçimlere katılmışlar ve meclislerde birçok sandalye kazanmışlardır. Bugün de (1990'dan sonra) Keşmir Cemâat-İ İslâmîsi başta olmak üzere her üçü birden bu bölgenin Hindistan yönetiminden kurtarılması için mücadele vermektedir.

Cemâat-İ İslâmî'nin kuruluşu ile İngiliz Hindistanı'nın bölünmesi arasındaki dönemin (1941-1947) karakteristik özelliği yayılma, yerleşme, organizasyon ve eğitim faaliyetleridir. Bu dönemdeki çalışmaların çoğunu teşkilâtlanma, tebliğ ve yayınlar, mensupların ahlâkî ve mânevî eğitimi ile nasyonalizm ve laisizme karşı çıkan ve müslüman ümmetin evrensel kardeşliğini savunan iki millet teorisini yayma işi teşkil etti. 1947'deki bölünmeden sonra Pakistan tarafındaki liderlik Mevdûdî'de kalırken Hindistan'da Mevlânâ Ebû'l-Leys İslâhî lider oldu. Pakistan'ın kuruluşundan 1971'de Bengladeş'in ayrılışına kadar geçen dönemde teşkilât, ülkede İslâmî hayatın

yerleşmesi ve kurumlaşması yönünde yoğun bir siyaset ve eğitim programı uyguladı; özellikle 1948-1956 yılları arasında ülkeyi İslâmî devlet statüsüne doğru yönlendirmede büyük gayret sarfetti. Mart 1949'da, kurucu meclisin yayımladığı ve Pakistan anayasasının temelini oluşturacak olan "hedef kararları"nın İslâmî muhteva taşımada kamuoyunu da harekete geçirerek en önemli rolü oynadı. Hükümetin bu görüşlere karşı olumsuz, hatta düşmanca tavır alması ve mezhep farklılıklarına dayanarak İslâm'ı karalamaya çalışması üzerine Diyübendî, Birîvî, ehl-i hadis ve Şîa gruplarına mensup âlimleri toplantıya çağırdı. Ocak 1951'de Karaçi'de yapılan tarihi toplantının sonunda İslâm devletinin yirmi iki prensibinin ortaya konduğu ortak bir bildiri yayımlandı ve böylece hükümetin İslâmî anayasaya karşı yürüttüğü propaganda ve faaliyetler boşa çıkarılmış oldu. 1956'da kabul edilen ilk anayasada, "İslâmî temellere dayanan bir toplum oluşturmayı ve bütün mevcut kanunları Kur'an ve Sünnet ışığında düzenlemeyi" esas alan maddelere yer verilmesi büyük ölçüde Cemâat-İ İslâmî'nin eseridir. Pakistan'da İslâmî kuralların yerleştirilmesi konusunda taviz vermez tutumu ve hükümetin İslâmî olmayan uygulamalarına yönelik eleştirilerinden dolayı 1948-1967 yılları arasında toplam beş yıl olmak üzere dört defa hapse atılan Cemâat-İ İslâmî'nin lideri Mevdûdî, Mart 1953'te sıkıyönetim mahkemesi tarafından, Pencap'ta Kâdiyânîler'e karşı başlatılan kanlı olayları yazılarıyla kışkırttığı iddiasıyla ölüme mahkûm edildi. Ancak yurt içinden ve dışından gelen baskılar karşısında cezası ömür boyu hapse çevrildi; iki yıl sonra da Nisan 1955'te serbest bırakıldı.

1956 yılında yeni kabul edilen anayasaya göre seçim hazırlıklarına başlandı; fakat 1958'de Eyüp Han'ın sıkıyönetim ilânıyla bu girişim durdurularak Cemâat-İ İslâmî dahil bütün siyasî partilerin faaliyetleri yasaklandı. 1962 yılında Eyüp Han yeni bir anayasa hazırlattı. Buna karşı çıkan Cemâat-İ İslâmî'nin faaliyetleri tekrar yasaklanarak (1964) liderleri tutuklandı; fakat sonuçta mahkeme teşkilât lehine karar verdi. 1965 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Cemâat-İ İslâmî Eyüp Han'a karşı Fâtıma Cinnah'ı destekledi ve 1969'da da öncülüğünü yaptığı yoğun protestolar üzerine Eyüp Han istifa etmek zorunda kaldı. Ancak sivil yönetim kurulamadı ve askerî rejim bu defa da General Yahyâ Han'ın liderliğinde devam etti. 1970 seçiminde teşkilât % 20'nin üzerinde oy almakla birlikte

seçim sistemi dolayısıyla bunun karşılığı olan sandalyeyi kazanamadı.

Doğu Pakistan'daki savaşta Cemâat-i İslâmî hükümet tarafında ayrılıkçılara ve Hint ordusuna karşı çarpıştı. 16 Aralık 1971'de Doğu Pakistan'ın Bangladeş adıyla sosyalist eğilimli bir devlet olarak bağımsızlığını kazanması üzerine teşkilâtın burada kalan üyeleriyle taraftarları büyük can ve mal kaybına uğradılar; parti hemen hemen bütün teşkilâtıyla birlikte yok oldu. 1975'te siyasî partiler üzerindeki yasağın kaldırılmasından sonra eski üyeler teşkilâtı canlandırmak için çalışmaya başladılar. Kısa sürede kendini toparlayan parti 1991'de yapılan seçimlerde başarılı sonuçlar aldı ve parlamentoda yirmi sandalye kazanarak dördüncü parti konumuna yükseldi.

1971-1991 yılları arasındaki dönemde Cemâat-i İslâmî Pakistan'da demok-rasi, şeriatı uygulatma ve hükümete katılma mücadelesi verdi. 1971-1977 arasında iktidarda olan sol eğilimli Zülfikar Ali Butto hükümeti İslâmî faaliyetleri engelledi. Bu sebeple teşkilât 1977 yılında başlayan Ziyâülhak askerî yönetimini destekleyerek muhalefet partilerinin oluşturduğu millî ittifaka katıldı ve dört bakanlık aldı. Kısa zamanda Ziyâülhak'ın programını İslâmî açıdan yetersiz bulan ve millete verilen seçim sözünün yerine getirilmediğini gören bu dört bakan, bir yıl hizmetten sonra diğer bakanların çoğuyla birlikte istifa etti. Böylece hükümetten çekilen Cemâat-i İslâmî, askerî yönetimi eleştirmekle yetinmeyerek muhalefet partileriyle birlikte hareket etmeye başladı ve ülkede demokratik bir değişim için kamuoyu baskısı oluşturma çabalarına katıldı. Ziyâülhak'ın 1987'de bir uçak kazasında ölümü bütün ülkeyi bir krizin içine soktu. Teşkilât 1988'deki seçimlere katıldı, fakat diğer İslâmî partiler gibi yeterince başarılı olamadı ve Zülfikar Ali Butto'nun kızı Benâzir Butto iktidara geldi. 1990'da Butto hükümetinin yolsuzluk ve etkisizlik sebebiyle cumhurbaşkanı tarafından azledilmesi üzerine yapılan yeni seçimlerde Cemâat-i İslâmî diğer İslâmî partilerle ittifak kurdu; ancak bu ittifak (Islamic Democratic Alliance) seçimleri kazandığında cemiyet hükümette bakanlık almayı reddetti ve seçim kampanyalarında İslâm hukukunun uygulanacağı yönünde verilen sözlerin yerine getirilmesi için baskı kurma politikası takip etti. Bunun sonucu olarak kısa zamanda hükümetle anlaşmazlığa düştü ve Mayıs 1992'de ittifaktan ayrılarak muhalefete çekildi.

Cemâat-i İslâmî çok etkili bir merkezî organizasyona sahiptir. Teşkilâtın nizamnamesi şartlara göre birkaç kere değiştirilmiştir. Üst düzey yönetimi "emîr" ve "Merkezî Şûra Meclisi"nden oluşur. Lider olan emîr beş yıllığına seçilir ve yeniden seçilmesinin de sınırı yoktur. Emîre bağlı beş yardımcı (nâib) ile genel sekreter (kayyim) ve yardımcısı gibi büro personeli vardır. Merkezî Şûra Meclisi'nde üyeler tarafından gizli oyla üç yıllığına seçilen elli üye bulunur ve emîr bunlar arasından seçtiği on iki üyeden bir çalışma komitesi (meclis-i âmîle) kurar. Merkezî teşkilâtın altında her birinin bir emîr, danışma meclisi ve sekretere sahip olduğu mahallî organizasyonlar mevcuttur. Merkezî yönetim, Lahor'da Mansûre'de bu amaçla inşa edilen binada görev yapmaktadır. Malî durumlar, eleman eğitimi, sosyal servisler, eğitim, çeviri ve yayın, halkla ilişkiler, dış ilişkiler, parlamento işleri gibi bölümler doğrudan bölüm başkanlarının gözetiminde çalışır. İç teşkilât itibarıyla Cemâat-i İslâmî en demokratik siyasî organizasyonlar arasında yer almaktadır.

Teşkilât yapısının en çarpıcı unsurlarından biri üç kademeli üyelik sistemidir. Tam üyelik sadece kendini bütünüyle İslâm'a adanlara ve teşkilâta sadık olanlara verilir. Şuurlu olarak İslâm'ı uygulayan ve haramlardan kaçınanlar dostluk ve eğitim yoluyla yetiştirilir ve organizasyona kazandırılır. Cemâat-i İslâmî, fert ve toplumun tamamen değişimini hedefleyen ideolojik bir hareket olduğundan teşkilâtın temeli sayılan üyelerin (erkân) topluma ve ülkeye ilmi, ahlâkî, dinî ve siyasî alanlarda liderlik yapması beklenir; emirlik ve Merkezî Şûra Meclisi seçimlerinde de sadece bunlar oy kullanabilirler. Sıkı tutulan ölçüler sebebiyle tam üyelerin sayısı daima çok az olmuştur. Meselâ bu sayı Pakistan'da 1978'de toplam 3497, 1983'te 4430, 1989'da 6044 ve Bangladeş'te 1989'da 5000 idi. İkinci kademe yardımcı üyeliktir (kârkûn). İleride tam üyelik kazanmayı arzulayan bu elemanlar emîr ve Merkezî Şûra Meclisi seçimlerinde oy kullanamazlar; ancak mahallî teşkilâtların günlük işleyişinde önemli görevlere sahiptirler. 1989'da bu kademe Pakistan'da 16.364, Bangladeş'te 50.000 eleman bulunuyordu. Üçüncü kademeyi, cemaatin çoğunluğunu teşkil eden ve kendilerine "müttefik" denilen taraftarlar oluşturur. Bunlar ideoloji ve programı onaylayan, seçimlerde ve diğer faaliyetlerde destek veren, maddî katkıda bulunan, fakat henüz teşkilâtın sıkı disiplinine hazır olmayan sem-

patizanlardır. Bunların sayısı 1989'da Bangladeş'te yarım milyon, Pakistan'da ise 400.000 civarında idi. Taraftarların önemli bir kısmı öğrenciler (cemiyetin gayri resmî öğrenci teşkilâtı İslâmî Cem'iyet-i Talebe'dir), sendika üyeleri, doktorlar, öğretmenler, mühendisler, gazeteciler, yazarlar ve hukukçulardan meydana gelir.

Cemâat-i İslâmî, ideolojisinin her şeyi içine almasına önem verir. İslâm yalnız Allah ile insan arasında bir ilişki değildir ve sosyal, ekonomik, siyasî hayatı da düzenlemelidir. Müslümanlık sadece bir inanç olmayıp tam bir hayat tarzıdır; dolayısıyla kendine ait bir dünya görüşü ve sosyopolitik düzeni vardır. İlhamını Hz. Peygamber örneğinden ve İslâmî tecdid ve ihya geleneğinden alır; insanın temel tavrını değiştirmedikçe günlük hayattaki reform planının bir sonuç getirmeyeceğine inanır. Kişide kendine yeterlikten ilâhî rehberliği benimsemeye, dar materyalizmden maddî ve mânevî unsurları, her ikisi de aynı maksada hizmet edecek şekilde dengelemeye doğru bir gidiş olmalıdır. İnsan varlığının bütün alanlarında ilâhî hâkimiyet tesis edilmelidir. Cami ve parlamento, takvâ ve adalet, zikir ve şeriat aynı gerçeğin birbirinden ayrılmaz parçalarıdır. Cemâat-i Tebliğ'in ferdî takvâyı savunmasına karşılık Cemâat-i İslâmî, İslâm toplumu ve devletin kuruluşunun en az ferdî kernal ve cinsî ahlâk kadar nebevî modelin bir parçası olduğunu vurgular.

Cemâat-i İslâmî'ye göre insan hükümdar, devlet veya gelenekler gibi Allah'ın dışındaki bazı güçlere boyun eğdiği için yanlıgı içindedir. İlahî rehberlik bütün insan faaliyetlerini içine aldığından İslâm devleti evrensel ve herkesi kucaklayıcı olmalıdır. Devletin amacı İslâm ideolojisini (şeriat) yerleştirmek olacağı için devlet, şeriata inanan ve onun ruhunu kavramış kimseler tarafından yönetilmelidir. Allah hukukun kaynağı, insan da onun halifesidir. Bu sebeple Cemâat-i İslâmî'nin devlet anlayışı, İslâm toplumunun temsilciler yoluyla ilâhî kanunları şeriat çerçevesinde yorumladığı bir çeşit teo-demokrasidir. İdareci veya hükümet başkanı uygun bir seçim tarzıyla seçilebilir; yeter ki halkın güvenini kazanmış ve İslâm'ın ölçülerine uymuş olsun. Cemâat-i İslâmî seçim yanlısı olmadığı gibi hizipçi yaklaşıma da sahip değildir; hizipçi görüşleri ve geleneksel dinî ihtilâfları ortadan kaldırmaya çalışır. Modern çağın gereklerine göre ictihad yolunu açık kabul etmekle beraber fıkhîta Hanefî mezhebine bağlıdır. Devrim-

ci ideolojisine rağmen şiddeti gayri meşrû sayar ve İslâm devletine barışçı, demokratik ve parlamenter yollardan gideceğine inanır.

Cemâat-i İslâmî, İslâmî düzenin kurulması ve sonuç olarak Allah'ın rızasını kazanma ve âhirette kurtulma hedefine ulaşmak için dört maddelik bir program benimsemiştir. 1. İlâhî değerler ve prensiplerin ışığında insan düşüncesini yeniden şekillendirmek. 2. Ferdi değiştirip kötü huylarından temizleyerek gerçek bir İslâmî şahsiyete kavuşturmak. Davete uyanların tamamını bir nizam sokarak onların da insanları Allah'ın yoluna davet etmek üzere düzenli çalışmalar yapmalarına yardımcı olmak. 3. Toplumun bütün kurumlarını ve kişiler arasındaki ilişkileri İslâm öğretisine göre tanzim etmek ve düzeni yeniden kurmak üzere mümkün olan bütün adımları atmak. Bu amaçla eğitim programlarını, sosyal hizmetleri ve kültürel faaliyetleri desteklemek. 4. İslâm toplumunun liderliğinde bir inkılâp yapmak; ülkedeki siyasî ve sosyoekonomik hayatı İslâm ölçülerıyla yeniden düzene sokmak ve nihayet bir İslâm devleti kurmak.

Faaliyet ve hedeflerinin geniş kapsamı oluşu sebebiyle Cemâat-i İslâmî başından beri büyük problemlerle karşılaşmıştır. Bunda toplumun içinden, Batılı güçlerden ve onların temsilcilerinden gelen muhalefetin payı büyüktür. Pakistan'daki en önemli engeller, bürokratlarla ordunun temsil ettiği feodal ve laik gruplardır. Ayrıca bazı İslâmî partiler de seçimlerde Cemâat-i İslâmî'yi kendilerine rakip gördüler. Teşkilâtın eğitim görmüş kesimde önemli bir tabana sahip olmasına rağmen kırsal kesimde ve sıradan insanlar üzerindeki etkisi sınırlı kalmış, İslâmî siyasete yeni bir anlayış getirmişse de toplumdaki geleneksel güç odağı engellerini aşamamıştır. Bunun sonucu olarak da kendi ahlâkî ve ideolojik ağırlığını bütünüyle ve doğru bir şekilde siyasî ağırlığa dönüştürememiştir.

Teşkilâtın önemli başarılarından biri, müslümanlar arasında yaygın olan kendine güvensizlik duygusunu ortadan kaldırması, din ve politika arasındaki koparılan bağları yeniden sağlamlaştırması ve İslâmiyet'in yalnız müslümanların değil bütün insanlığın bugün karşılaştığı problemleri çözebilecek bir alternatif dünya düzeni olduğu inancını getirmesidir. Bu çağda en azından Güney Asya'daki İslâmî anlayışa yeni bir siyasî üslup kazandırmış ve artık "İslâm ideolojisi,

lâm devleti, İslâm anayasası, İslâm'ın ekonomik ve politik sistemi" gibi ifadeler müslüman yazarlar ve siyaset adamları tarafından her yerde kullanılmaya başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abd al-Samad Rahmani, *Cemâ'at-i İslâmî ki Da'vet, Hizmet or Tarîka-i Kar ki je İzâh*, Deoband 1352/1933; a.mlf., *Mevlânâ Mevdûdî ki Târîh-i İslâmî*, Lahore 1956; S. A. A. Mawdudi, *Cemâ'at-i İslâmî ki Da'vet*, Râmpûr 1948; a.mlf., *Cemâ'at-i İslâmî, us ki Makşad*, Lahore 1953; a.mlf., *Cemâ'at-i İslâmî ki 29 Sal*, Lahore 1970; Misbahul Islam Faruqi, *Jamaat-i Islami Pakistan: Literature, Leadership, Organization, Ideal, Achievements, Programme*, Lahore 1957; L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley 1961, s. 263-298; Khurshid Ahmad, *Tahrîk-i İslâmî*, Karachi 1963; Ali Mümtaz Âsi, *Mevlânâ Ebû'l-A'lâ Mevdûdî or Cemâ'at-i İslâmî*, Lahore 1964; İsrar Ahmad, *Tahrîk-i Cemâ'at-i İslâmî*, Lahore 1966; C. J. Adams, "The Ideology of Mawlana Mawdudi", *South Asian Politics and Religion* (ed. D. E. Smith), Princeton 1966, s. 371-397; a.mlf., "The Jamaat-i Islami of Pakistan", *MEJ*, XI/1 (1957), s. 37-51; Kausar Niyazi, *Cemâ'at-i İslâmî 'Avâmi 'Adâlet min*, Lahore 1974; Kalim Bahadur, *The Jamaat-i Islami of Pakistan*, Delhi 1977; Syed Asad Gilani, *Mawdudi: Thought and Movement*, Lahore 1978; a.mlf., *Târîh-i Cemâ'at-i İslâmî*, Lahore 1982; Q. Z. Siddiqi v.dğr., *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul Ala Mawdudi*, Leicester 1979, s. 3-14; Asaf Hussain, *The Islamic Movement in Pakistan, Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran: An Annotated Bibliography*, London 1983, s. 47-83; Ashiq Kashmiri, *Târîh-i Tahrîk-i İslâmî Cammû ve Keşmîr*, Lahore 1989; Abad Shahpuri, *Târîh-i Cemâ'at-i İslâmî*, Lahore 1989; Khalil Ahmad al-Hamidi, *Tahrîk-i İslâmî 'Âlemî Esârât*, Lahore 1990; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat", *Fundamentalism Observed* (ed. M. E. Marty — R. S. Appleby), Chicago 1991, s. 430-457; K. B. Sayeed, "The Jamaat-i Islami Movement in Pakistan", *Pacific Affairs*, XXX/1 (March 1957), s. 59-68; Aziz Ahmad, "Mawdudi and Orthodox Fundamentalism", *MEJ*, XXI (1967), s. 369-380; Sibte Mehdi, "Jamaat-i Islami's Policy Towards the Zia Regime", *Saura al-Islam*, V/7 (1978), s. 6-17; a.mlf., "The Way Ahead for Jamaat-i Islami", a.e., VI/1 (1979), s. 8-16; W. L. Richter, "The Political Dynamics of Islamic Resurgence in Pakistan", *Asian Survey*, XIX/6, Berkeley 1979, s. 547-557; H. Mintjes, "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam", *Al-Mushir*, XXII/2 (1980), s. 46-73; M. Manazir Ahsan — M. A. Anees, "Contemporary Islamic Resurgence - A Selected Bibliography (1979-1982)", *The Muslim World Book Review*, II/4, Leicester 1982, s. 55-67; Javed Ansari, "Jamaat-i Islami and the Politics of Pakistan", *Arabia*, London 1985, s. 64-65; F. Robinson, "Mawdudi", *EL* (İng.), VI, 872-874.

M. MANAZIR-AHSAN, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, fet-es-Sadık Cilti, Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEMÂAT-i TEBLİĞ

(جماعت تبلیغ)

Hind-Pakistan alt kıtasında kurulan ve ferdî takvâyı savunan milletlerarası dinî cemiyet.

Tebliğî Cemâat, Tebliğî Tahrîk, Tahrîk-i İmân ve Dînî Da'vet adlarıyla da bilinen Cemâat-i Tebliğ, Mevlânâ Muhammed İlyas tarafından 1926 yılı civarında Delhi'nin güneybatısında yer alan Mevat'ta kuruldu. Daha sonra Delhi'nin eski kesimindeki Bastinizâmeddin'e taşındı ve burası zamanla hareketin milletlerarası merkezi haline geldi. Mevlânâ İlyas, Delhi'nin kuzeyindeki Muzaffernagar'ın Kandehele kasabasından seçkin âlimler ve sülâle ailesine mensuptur. Küçük yaşta hâfız oldu ve Diyûbend'deki Dârü'lûm'da Mevlânâ Reşid Ahmed Gangûhî gibi âlimlerden dinî ilimler tahsil etti. Diyûbend yakınlarındaki Sahâranpûr'da bir süre hocalık yaptıktan sonra 1917 yılında babasının Delhi'deki medresesinin başına geçti. Kısa zamanda, uygulanmakta olan eğitim sisteminin kendini tatmin etmediğini görerek hürâfeler içinde yaşayan ve hayatlarında İslâm'ın izlerine çok az rastlanan Mevatî müslümanları arasında tebliğ ve ıslah çalışmalarına başladı. 1926'da ikinci hacından dönüşünde bugün cemaat mensuplarının bütün dünyada uyguladıkları tebliğ yöntemlerini geliştirdi.

Mevlânâ İlyas vefat edince (1944) "Hazratci" lakabıyla şöhret bulan oğlu Mevlânâ Yûsuf emirliğe geçti. Babasının çalışmalarını geliştiren Mevlânâ Yûsuf, Cemâat-i Tebliğ'i yalnız Hindistan alt kıtasında değil bazı Arap ülkeleriyle Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'da da yayarak dünyanın başlıca reform hareketlerinden biri haline getirdi. Mevlânâ İlyas'ın ölümünden sonra Mevat dışında Muradâbâd'da toplanan ilk yıllık konferansa birkaç yüz kişi katılırken 1988'de Lahore yakınlarındaki Rayvend'de tertip edilene doksan ülkeden gelen 1 milyondan fazla müslüman katıldı. Bu konferansla her yıl Bengladeş'te yapılan yıllık toplantıların (tongi itimâ) hacdan sonra en çok müslümanın bir araya geldiği toplantılar olduğu kabul edilmektedir. Batı'da ise İngiltere'de yılda bir defa yapılan Dewsbury toplantıları birkaç bin cemaat mensubunu bir araya getirir; Amerika Birleşik Devletleri'nde 1988'de Chicago'da yapılan

kongreye ise 6000 civarında müslüman katılmıştır. Mevlânâ Yûsuf'un Lahor'da ölümünden sonra (1965) kendisi gibi bir âlim olan kayınbiraderi Mevlânâ İnâmül Hasan hareketin üçüncü emîri oldu.

Cemâat-i Tebliğ, İslâm tarihinde siyaseti önemsiz, hatta gereksiz sayan ve dinden ayrılabileceğini öne süren ilk harekettir. Bu sebeple liderler iman tazelenmeyi, tebliğ ruhu aşılamaı, İslâmî bilgi elde etmeyi ve yaymayı, iyiliği emredip kötülüğten sakındırmayı ve karşılıklı sevgiyle birlikte çalışmayı vurgularken üyelerin tebliğ sırasında her türlü siyasetten uzak durmasını isterler. Bu arada dikkat edilmesi istenen bir başka husus da şeriata tâbi olmak ve dinî konularda tartışmamaktır. Bu dar çerçevedeki din kavramının veya eksik boyutlu İslâmî anlayışın onlara zarar vermediği, hatta fayda getirdiği söylenebilir. Çünkü Cemâat-i Tebliğ'i bir grup olarak görmeyen müslüman ve gayri müslim hükümetler, faaliyetlerine müsaade ettikleri gibi çeşitli konularda yardımda da bulunmaktadır. Bu tutum ayrıca hareketin her tür müslümanı şemsiyesi altında toplamasını sağlamıştır. Ancak Cemâat-i Tebliğ, ibadetlerin yanında siyaseti etkinliği savunan Cemâat-i İslâmî'ye karşı prensipte ayrıldıkları için başından beri bir hoşnutsuzluk, hatta düşmanlık beslemiş ve bu hareketin lideri Mevlânâ Mevdûdî aleyhine fetva dahi çıkarmıştır.

Çalışmaların sistematik şekilde yürütülebilmesi için altı temel prensip geliştirilmiş ve bunlar zamanla topluluğun işareti haline gelmiştir. 1. Kelime-i tevhid ve tayyibe. İmanın ifadesi olarak devamlı surette Allah'ı zikretmek ve kelime-i şehâdet getirmek, günlük hayatta Allah ve Resulü'ne tam itaat etmek. 2. Namaz. Beş vakit namazı dosdoğru kılmak ve bu yolla kendini devamlı yenileyerek günlük hayatta namazın etkisini görmek; ayrıca nâfile namazlara da devam ederek Allah'a yaklaşmaya çalışmak. 3. İlim ve zikrullah. Hz. peygamber'in insanlığa rehber olarak neler getirdiğini bilmeden dinin hakikati öğrenilemez. Bunları öğrenmek ve öğretmek her müslümanın görevidir. Bu sebeple sabah ve akşam saatlerinin bir kısmı İslâm'ın temel prensiplerini öğrenmekle ve zikir, namaz, istiğfarla geçirilmelidir. İlim ve zikir birbirini tamamlar. İlimsiz zikir etkili olmaz, zikirsiz ilim de boş bir kabuktur. 4. İkrâm-ı müslimîn ve ihtirâm-ı müslimîn. İn-

sanlara karşı saygılı ve yumuşak olmak yalnız dinî bir görev değil tebliğin etkili olması için gerekli bir şarttır. Başkalarının, özellikle yaşlıların, komşuların, yoksulların haklarına riayet edilmeli ve daima kendi haklarından fedakârlık yapmaya hazır olunmalıdır. 5. İhlâs-ı niyyet. Davranışlar samimi ve Allah rızası için olmalı, dünyevî kazanç kaygısı taşınamalıdır. 6. Tefrîğ-i vakt. Dünya işlerinden tebliğ çalışmaları için gönüllü olarak vakit ayırmak. Bu husus, Cemâat-i Tebliğ'in kendi buluşu ve en önemli ilkesidir. Bazan bu altı maddeye bir yedincisi eklenir ki o da gereksiz, faydasız, yasaklanmış konuşma ve davranışları terketmek (terk-i mâlâyâ'nî), vakti mânevî kazanç sağlamayan şeylerle geçirmemektir.

Cemâat-i Tebliğ'in başlıca özelliği, resmî bir üyelik sistemine ve bürokratik organizasyona sahip bulunmayışıdır. Çalışma merkezleri camiler olup ayrıca büroları yoktur. Teşkilât, eğitimleri ve ekonomik durumları ne olursa olsun müslümanları bir araya gelmeye çağırır. Tefrîğ-i vakt ilkesine uymayı taahhüt edenler cemaate alınıp ve eğitilerek bir tebliğ grubunda görevlendirilir. "Vaktin tasadduk edilmesi" anlamına gelen bu ilke uyarınca cemaat üyesi, tebliğ çalışmaları için kırk gününü ayırarak kapı kapı, şehir şehir, ülke ülke dolaşarak zamanından, parasından ve rahatından fedakârlıkta bulunacak, böylece Hz. Peygamber'in izinden gitmiş olacak ve hizmetlerinin karşılığını almayı da âhirete bırakacaktır. Yaklaşık onar kişiden oluşan tebliğ grupları ortak bir şekilde kardeşlik, uyum ve sevgi ortamında yaşarlar. Her grubun mensupları, aralarından İslâmî bilgisi en fazla olanı "muallim", idarecilik yeteneği olanı da "emîr" seçerler. Grup üyeleri namaz ve zikir için camide toplandıktan sonra temiz ve ciddi bir görünümle dışarı çıkarlar ve davranışlarına çok dikkat ederler. Tebliğ görevine "çilla" (çile) veya "mihnet" adı verilir. Tebliğ çalışmasının âlimlerin öncülüğünde yapılması gerektiğini savunan diğer İslâmî grupların aksine Cemâat-i Tebliğ'e göre bu iş her müslüman tarafından yapılabilir ve âlim olsun olmasın her müslümanın görevidir. Çünkü tebliğ çalışması zaten öğretici ve eğitici; diyar diyar gezerek insanlara İslâm'ı anlatan bir kimse mânevî ve sosyal birçok tecrübe kazanır ve böylece bu yolda yetmiş olur.

İbadetlere itina göstermesi, davaya bağlılığı ve sadeliği sebebiyle kısa sürede 100.000'lerce sıradan müslüman Cemâat-i Tebliğ'e katıldı. Ancak çok hızlı büyümesine rağmen bu hareket zamanla kapalı bir sistem haline geldi. Mevlânâ İlyas'ın 1920'li yıllarda ortaya koyduğu tebliğ metotları hiç değişmedi. Üyeler siyasetten uzak durmalarının yanı sıra cemaate mensup birkaç âlimin kitaplarında başkasını okumalarını empoze edildi. Cemâat-i Tebliğ'in bir özelliği de kadınlar ve gayri müslimler arasında faaliyet göstermemesidir. Liderler basında görünmekten ve propagandadan kaçınırlar, ayrıca dergi veya akademik yayınların tebliğ aracı olarak kullanılmasına da taraftar değildiler. Ticarete ve endüstride gelişmiş ülkelerin ortaya çıkardığı problemlere cevap verebilecek herhangi bir aydın veya âlim yetiştirilmemiştir; çünkü sınırlı İslâm anlayışı sebebiyle bu konular ilgiye değer bulunmamaktadır. Bütün bunlara rağmen Cemâat-i Tebliğ çağımızın en önemli milletlerarası İslâmî hareketlerinden biri olmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Ebul Hasan Ali Nedvi, *Ek Ehem Dîni Da'vet*, Leknev 1941; a.mlf., *Life and Mission of Maulana Muhammad Ilyas*, Lucknow 1983; Mawlana Muhammed Ilyas, *A Call to Muslims, Message to an All-India Conference of Ulama and the Muslim Political Leaders at Delhi in April 1944*, Lyallpur 1944; İftihâr Feridî, *Tebliğ-i Kem*, Delhi 1967; M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Mawlana Ilyas*, London 1972; I. S. Marwah, "Tabligh Movement Among the Meos of Mewat", *Social Movements in India* (ed. M. S. A. Roa), New Delhi 1979, II, 79-100; Takiyüddin el-Hilâlî, *es-Sirâc'ül-münir fî tenbîhi Cemâ'ati Tebliğ ilâ aklâ'ihim*, Casablanca 1979; C. W. Troll, *Five Letters of Maulana Ilyas (1885-1944), the Founder of the Tablighi Jamaat*, Bombay 1985; Mawlana Wahiduddin Khan, *Tabligh Movement*, New Delhi 1986; F. Robinson, *Varieties of South Asian Islam*, Coventry 1988, s. 14-16; F. Dassetto, "The Tabligh Organization in Belgium", *The New Islamic Presence in Western Europe* (ed. T. Gerholm — Y. G. Lithman), London 1988, s. 159-173; Muhammed Thani Hasanî, *Sevânih-i Hazret-i Mevlânâ Muhammed Yûsuf Kandehevî*, Leknev 1989; Mawlana Manzur Numani, *Tebliğ-i Cemâ'at, Cemâ'at-i İslâmî o Barelvi Hazret*, Leknev 1989, s. 20-37; Abdülhâlik Bîrzâdeh, *eş-Şeyh Muhammed İlyas ed-Dihlevî*, Kahire 1990; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat", *Fundamentalism Observed* (ed. M. E. Marty — R. S. Appleby), Chicago 1991, s. 451-530; S. Ebul Ala Mevdudi, "Ek Ehem Dîni Tahrîk", *Tarjuman al-Qur'an*, sy. 15, Ekim 1939; Emin Ahsan İslahî, "Mevlânâ Muhammed İlyâs ki Tebliğ-i Tahrîk", a.e., sy. 29 (1946).



M. MANAZIR AHSAN

el-CEMÂHİR

(الجمهر)

Bîrûnî'nin

(ö. 453/1061 [?])

özellikle kıymetli taşlar,
mineraller ve madenler üzerine
kaleme aldığı eseri.

Bîrûnî'nin 435'te (1043) Gazneli Hükümdarı Sultan Mevdû'd'a ithaf ettiği kitabın başlığı, müellifin *Fihrist* adlı bibliyografik eserinde *el-Cemâhîr fi'l-cevâhîr* şeklinde geçerken bugüne ulaşan yazma nüshalar *Kitâbü'l-Cemâhîr fî ma'rifeti'l-cevâhîr* adını taşımaktadır.

Eser iki bölümdür. Bir fasıl ve on beş "tervîha"dan (dinlendirme) oluşan birinci bölüm, Bîrûnî'nin öteki eserlerinde de takip ettiği yola uygun olarak çeşitli genel kültür konularına ayrılmıştır. Bu bölümde müellif, okuyucusunu asıl konuya hazırlayacak ve o hususta aydınlatacak çok genel bir çerçeve sunmaktadır. Söz konusu çerçeve içinde temas edilen hususlar başta ahlâk, siyaset ve ekonomi olmak üzere psikoloji, fizyoloji, sosyoloji, tıp, tarih, eğitim ve etnoloji alanlarını ilgilendirmektedir. Öncelikli varlığını sürdürme imkânları bakımından insana diğer canlılar arasında özel bir yer veren Bîrûnî, duyu ve bilhassa aklı sayesinde onun dış dünya ile nasıl temas kurduğunu, öteki canlılar arasında nasıl üstün bir konuma sahip olduğunu açıklar; insanlar arasındaki ülfet (istînâs) ve hemcins olma (tecânûs) duygusunun, ihtiyaçların tek başına sağlanamaması gerçeğiyle birleşerek onları toplum halinde yaşamaya sevkettiğini, medeniyetlerin de bu şekilde doğduğunu anlatır. Ruhun insan varlığındaki dengeleri sağlaması gibi toplumdaki hak ve adalet duygusunun da peygamberler ve hükümdarlarca sağlandığını savunan müellif, buradan hareketle bir mübâdele aracı olan altın ve gümüş sikkelere geçmekte ve önemleri üzerinde durmaktadır. Bîrûnî'ye göre dengeli bir siyasî ve ekonomik hayat için sağlıklı bir mübâdele sistemi şarttır. Böyle bir sistemin işleyişini engelleyecek iki önemli husustan birincisi kalpazanlık, ikincisi biriktirme hırsıdır. Kalpazanlığın önlenmesi siyasî otoritenin varlığını daha da önemli kılmaktadır. Bîrûnî, hırsla biriktirilmek istenen altın ve gümüş gibi madenlerin aslî ve tabii bir değere sahip olmadığını, değerlerinin itibar olduğunu hatırlatarak servet hırsıyla bunları biriktirmenin, toprak altına gömme veya kap ka-

cak yapımında kullanmanın akıl ve ahlâk açısından savunulacak bir yanının olmadığını ve bu anlayışın sağlıklı mübâdele imkânını ortadan kaldıracığını savunur. Böylece para akışının önemini ve servetin belirli ellerde verimsiz şekilde birikmesinin meydana getireceği ekonomik ve ahlâkî bunalımları vurgular. Mürüvvet ve fütüvvet gibi erdemlerin ön plana çıktığı, daha çok kalıcı ve mânevî değerlere önem verildiği, dış güzellik ve süslerden ziyade iç güzellik ve temizliğin kıymet ifade ettiği toplumlarda bu bunalımların olmayacağını ima eder. Hükümdarların, saltanatlarını sürdürmek için mal ve servet toplamak zorunda olduklarını kabul etmekle birlikte bu servetten toplumun faydalanmasını önleyecek savurganlıktan kaçınılmasını öğütler. Sık sık Kur'an âyetleriyle de desteklenen bu düşünceler, bir bakıma Bîrûnî'nin sultana servetin tasarrufuyla ilgili bir nasihatnâmesi görünümündedir.

Kitabın asıl konusu, bir fasıl ve iki makeden oluşan ikinci bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde kaynaklarını da veren Bîrûnî, en başta Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin günümüze ulaşmayan *Risâle fî envâ'i'l-cevâhîr ve'l-eş-bâh* adlı eserinden faydalandığını açıklamaktadır. Zikrettiği bir başka kaynak ise Nasr b. Ya'kûb ed-Dîneverî'nin konuyla ilgili olan ve genellikle Kindî'nin bilgilerini tekrarlayan Farsça eseridir. Ayrıca yanlış olarak Aristo'ya nisbet edilen *Kitâbü'l-Ahcâr* adlı bir eserden de (*Das Steinbuch des Aristoteles* adıyla Julius Ruska tarafından neşredilmiştir, Heidelberg 1912) faydalanan Bîrûnî, bu çalışmanın filozofa ait olamayacağını isabetle kaydetmiştir.

İkinci bölümün İslâm fizik tarihini ilgilendiren en önemli yönü, Bîrûnî'nin bazı değerli taş ve minerallerle madenlerin özgül ağırlıklarını modern ölçümlere çok yakın değerleriyle vermesidir. Günümüzde piknometre adıyla anılan cihazın en eski örneği sayılabilecek bir aletle yaptığı ölçümler, bilim tarihi bakımından hayranlık uyandırıcıdır (bk. Sayılı, s. 24-27). Eserin bu bölümünde en fazla üzerinde durulan değerli taş yakuttur. Ünlü yakutlardan, hatta yakut hakkında efsaneye varan ilginç rivayetlerden bahseden Bîrûnî'nin daha sonra safir, elmas, korindon, zümrüt, akik, oniks, kaya kristali (billûr), yeşim (jad, yağmur taşı), magnetit (mıknatıs taşı), serpantin (yılan taşı) ve firûze (turkuvaz) gibi değerli taşlar hakkında verdiği bilgiler, diğer kıymetli malzemelerden mercan, inci ve çama-

kadar uzanmaktadır. Özellikle bir kuars çeşidi olan oniksın nitelikleri hakkındaki bilgiler, Johannes Kepler ve Nicolaus Steno'dan altı yüzyıl önce yapılmış önemli tesbitlerdir ve bu çalışma günümüz kristalografisinde büyük bir başarı olarak kabul edilmektedir. Bîrûnî'nin ikinci bölümde yer alan zümrüt ve yeşimle ilgili gözlem ve deneyleri ise onun müsbet ilim anlayışını ortaya koyması bakımından değer taşır. Zümrüdün yılanın gözü-nü kör ettiğine dair edebiyata da girmiş olan yaygın inancı dokuz ay boyunca sürdürdüğü çeşitli deneylerle yıkmış, bundan başka yeşimin yağmur yağdırdığı şeklindeki şamanist inanışını da bunun doğruluğunu iddia eden bir Türk'ün önünde yine deney yaparak çürütmüştür. Ayrıca Bîrûnî'nin, su birikintisine cünup veya hayız halindeki birinin elinin değmesiyle yağmur yağacağı gibi hurafelere karşı da yağmurun oluşmasındaki tabii sebepleri ortaya koyarak mücadele ettiği anlaşılmaktadır.

İkinci bölümün ikinci makalesini madenler ve metalurji konuları teşkil etmektedir. Altın, gümüş, bakır, demir çelik, kurşun, çinko gibi madenlerin yanı sıra sülfür ve civayı, giderek balçık, tebeşir ve pudrayı tek tek ele alan Bîrûnî, bunların fizikî ve kimyevî özellikleri, karışımları, benzerleri, kullanım alanları ve özgül ağırlıkları hakkında bilgi vermektedir.

el-Cemâhîr'in bilinen dört yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2047), Kayseri Râşid Efendi (nr. 3) ve İspanya Escorial (nr. 2, 905) kütüphaneleriyle Kahire'deki el-Hizânetü't-Teymûriyye'de (nr. 153, sadece bir bölümü) kayıtlıdır. Bu nüshaların en iyisi, sonundaki küçük bir eksikliğe rağmen Topkapı nüshasıdır. Eserin ilk nesri, Alman şarkiyatçısı Fritz Salim Krenkow tarafından Teymûriyye nüshası dışındaki yazmalara dayanarak yapılmıştır (Haydarâbâd-Dekken 1936). Bu nesrin sonraki baskılarında ilk baskıda yer alan takdim ve indeks bulunmamakta, 1984'te Beyrut'ta yapılan üçüncü baskının da yanlış ve eksiklikler ihtiva ettiği görülmektedir. Krenkow'un eseri İngilizce'ye çevirdiği bilinmekteyse de bu tercümenin yalnız incilerle ilgili olan bölümü "The Chapter on Pearls in the Book on Precious Stones by el-Beruni" başlığıyla yayımlanmıştır (*Islamic Culture*, XV [1941], s. 399-421; XVI [1942], s. 11-36). Eser A. M. Benlitzki ve G. G. Lammlein tarafından Rusça'ya da tercüme edilmiş olup açıklamalı 518 sayfa halinde *Sobranie Svedenij dlya Poznamia drago dragotsen-*

nostei (*Mineralogia*) adıyla basılmıştır (Moscow 1963).

BİBLİYOGRAFYA :

Birünî, *el-Cemâhîr fî ma'rifeti'l-cevâhîr* (nşr. F. S. Krenkow), Beyrut 1984; Brockelmann, *GAL*, I, 476; *Suppl.*, I, 874; S. Hüseyin Nasr, *al-Biruni: An Annotated Bibliography*, Tahran 1947, s. 87-94; Aydın Sayılı, "Doğumunun 1000'inci Yılında Beyrûnî", *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara 1974, s. 22-28; Günay Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara 1975, s. 37; G. C. Anawati, "Kitab al-Jamahir of al-Biruni", *Al-Biruni, Commemorative Volume*, Karachi 1979, s. 437-453; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Ebû'r-Reyhan'ın Bir Kitabı", *TM*, V (1930), s. 1-26; D. J. Boilot, "L'oeuvre d'al-Beruni: essai bibliographique", *MIDEO*, sy. 2 (1955), s. 230-231; Ahmed Saeed Khan, "A Bibliography of Soviet Publications on al-Biruni", *Arabi-ca*, XXIII/1, Leiden 1976, s. 77-83; Sami K. Hamarneh, "Muqaddimetü Kitâbi'l-Cemâhîr fî ma'rifeti'l-cevâhîr li'l-Birûnî", *MTUA*, VII/1-2 (1983), s. 3-38; a.mlf., "Evaluation of Al-Biruni's Book on Precious Stones and Minerals (al-Jamâhîr fî Ma'rifat al-Jawâhîr)", *Hamdard Medicus*, XXXI/2, Nâzımâbâd 1988, s. 3-34.



GÜNAY TÜMER

CEMÂL

(bk. İLMÜ'İ-CEMÂL).

CEMÂL

(الجمال)

Allah'ın

lutuf ve rızasına delâlet eden isim ve sıfatlarını ve O'nun mutlak güzelliğini ifade etmek için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Mutasavvıflar Allah'ın lutuf ve rızasını gösteren sıfatlarını cemâl tabiriyle ifade etmişlerdir. Kâşânî cemâlî, Hakk'ın, zâtı (vechi) ile zâtına tecelli etmesi olarak tanımlar (*İştîlâhâtü's-şüfiyye*, "cemâl" md.) Bu tecelli esnasında her şeyin yok olmasından ve O'nu görecek hiçbir kimsenin kalmamasından ibaret olan hale "cemâlin aşkınlığı" (ulüvvü'l-cemâl) veya "cemâlin celâli" (celâlü'l-cemâl) denir. Bir de Hakk'ın insana yaklaşmasında aracı olan cemâl vardır ki bu O'nun her şeyde zuhur etmesinden ibarettir. Abdülkerim el-Cîlî'ye göre zuhuru şiddetli olan her cemâl celâl adını alır. İlk zuhuru itibarıyla celâle de cemâl denir. Bu yüzden celâlsiz cemâl, cemâlsiz celâl yoktur (*el-İnsânü'l-kâmil*, I, 77). Yaklaşma ve açılma cemâlin özelliği olduğundan burada Hak açısından lutuf ve rahmet, kul açısından neşe ve üns* söz konusudur. Mutasavvıflar bu anlamdaki cemâlî mânevî ve sûrî (maddî) olmak üzere iki şekilde ele almışlardır. Allah'ın en güzel isimlerinin

(esmâ-i hüsnâ) ve sıfatlarının anlamları mânevî cemâlî meydana getirir; bu cemâlî sadece Hak temaşa eder. Sûrî cemâl ise bu âlemdeki güzelliştir. Bütün ayrıntıları ve türleriyle âlem mutlak olarak ilâhî bir güzelliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle âlemdeki güzellik ilâhî güzelliğin yansımastan ibarettir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle güzel (cemâl) olan Allah âlemi kendi sûreti üzere yarattığı için âlem bütünüyle güzeldir. Âlem ilâhî güzellikleri yansıtan bir ayna olduğundan İbnü'l-Arabî âlemi ve ondaki güzelliği sevmeye lâyık bulur. Güzel olduğu için Allah'ı sevenin âlemi de sevmesi, aynı şekilde güzel olan âlemi sevenin de Allah'ı sevmesi gerektiğine işaret eder (*el-Fütûhât*, IV, 346).

Zâhidlerin genellikle çirkin sayıp nefret ettikleri âlemi ârifler, özellikle vahdet-i vücûd* görüşünü benimseyen mutasavvıflar fevkalâde güzel bulmuşlardır. Onlara göre çirkin denilen şeyler de kendilerinde ilâhî güzelliğin tecelli etmesi bakımından güzeldir. Bu tür şeyler tuz değerinde olup âlemin güzelliğine güzellik katar. Aslında âlemdeki hiçbir şey özü itibarıyla çirkin değildir. Güzellik aslî, çirkinlik ârizidir. Bir varlığın varlıklar âlemindeki yerini alması ve güzelliğini belli etmesi için itibarî bir çirkinliğin var olması gerekli olmuştur (Abdülkerim el-Cîlî, I, 75-76). Bununla birlikte zâhidlerin çirkin saydıkları şey, Allah'ın eseri olan âlemin kendisi olmayıp hırs ve kötü emelleriyle dünya hayatını çirkinleştirip onun tabii güzelliğini kirlüten kötü insanların davranışlarıdır. Nitekim birçok âyette de bu niteliğe bürünen dünya hayatı yerilmektedir (bk. M. F. Abdülbâki, *Mu'cem*, "hayât" md.).

Cemâlî mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayıran Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'e göre mutlak cemâl, mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilmediği eşsiz güzelliştir. Mukayyet cemâl de küllî ve cüz'î olarak ikiye ayrılır. Küllî cemâl mutlak cemâlden öbür varlıklara yayılan güzelliştir; maddî-mânevî her varlık kendi kabiliyetine göre bu güzelliğinden bir pay almıştır. Eşyanın var oluş sebebi de bu güzelliştir. Cüz'î cemâl de celf (açık) ve hafî (kapalı) olmak üzere ikiye ayrılır. Hafî cemâl sadece akılla kavranan eşyanın mücerret güzelliğidir. Akıl bu güzelliği takip ederek onun aslına ulaşabilir. Celf cemâl ise duyu organlarıyla kavranan eşyanın güzelliğidir (*Ravzatü't-tâ'rif*, s. 285-292).

Maddî âlemde görülen güzeller mutlak güzelliğin çeşitli derecedeki tecelli- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

leri olduğundan bunları temaşa ede ede ilâhî güzelliğe ve Hakk'a ermek mümkündür. En yüksek ve en derin ruhî hazlar ilâhî güzelliğin temaşa edilmesinden hasıl olduğu için cennette Allah'ın mutlak güzelliğini (cemâl-i bâ-kemâl) seyretmek en büyük gaye olmuştur.

Mutlak ve yegâne güzelliğin Allah ve tecellîlerinden ibaret olduğunu vurgulayan İslâm âlimleri ilâhî ve beşerî sevgiyi de bununla açıklamışlardır. Gazzâlî şekil ve sûret güzelliğini "bir şeyin, kendisine yaraşan ve mümkün olan kemâle sahip olmasıdır" şeklinde tarif ettikten sonra mânevî ve ruhî güzelliklerden de bahseder ve her iki güzelliğin sevgi sebebi olduğunu anlatır. Ona göre güzel, sırf güzel olduğu için insan tarafından tabii olarak sevilir. İnsan maddî ve hissî güzelleri beden gözü, mânevî ve ruhî güzelleri ise kalp gözüyle idrak eder. Kâmil insan için önemli olan mânevî güzeldir. Özellikle gönül ehli buna önem verir. Fiziki güzel olan insanlardan çok karakteri güzel olanlar sevilir. Fakat en çok sevilene de mutlak anlamda güzel olan Allah'tır (*İhyâ*, IV, 291-297; *el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 84, 103).

Âlemden daha güzel bir şeyin olmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre süslenmek güzelliğe güzellik katar. Namaz kılarken güzel olan Allah'ın huzuruna çıkmış olan kul kendine çekidüzen vermeli, temiz olmalı ve temiz giyinmelidir. Nitekim Kur'an'da camiye giderken güzel giyinmek tavsiye edilmiştir (*el-A'râf* 7/31). Zira, "Allah güzeldir, güzeli sever" (Müslim, "İmân", 147; İbn Mâce, "Du'â", 10; ayrıca bk. CELÂL).

BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâki, *Mu'cem*, "hayât" md.; *et-Ta'rifât*, "celâl", "cemâl" md.leri; Kâşânî, *İştîlâhâtü's-şüfiyye*, "celâl", "cemâl" md.leri; Müslim, "İmân", 147; İbn Mâce, "Du'â", 10; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 291-297; a.mlf., *el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 84, 103; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 346; Lisânüddin, *Ravzatü't-tâ'rif* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 285-292; Abdülkerim el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, I, 75-77.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

CEMAL ABDÜNNÂSİR

(جمال عبدالناصر)

(1918-1970)

Mısırlı devlet adamı.

15 Ocak 1918'de Asyût'un Benî Mür köyünde doğdu; genellikle Nâsır adıyla tanınmaktadır. Çocukluğu posta memuru olan babasının görevi sebebiyle de-



Cemal
Abdünnâsır
on yaşlarında
iken

ğışık şehirlerde geçti. 1930'lu yıllarda İngilizler'e karşı oluşturulan milliyetçilik hareketlerine katıldı. 1936'da hukuk fakültesine kaydoldu, fakat ertesi yıl buradan ayrılarak harp okuluna girdi. Bu okuldan mezun olduktan sonra Asyût ve İskenderiye'de görev yaptı, bir süre sonra da Sudan'a gönderildi. Burada Enver Sedat (Enver es-Sâdât), Abdülhakîm Âmir ve Zekerîyyâ Muhyiddin'le ilişkilerini geliştirdi. 1942'de Mısır'a döndü ve harp akademisini bitirdi. İngiltere o sırada 1936 tarihli Mısır-İngiltere antlaşmasına dayanarak Mısır'ın bütün havaalanları ve limanlarını işgal etmişti. Bu olay İngiliz aleyhtarı milliyetçi hareketlerin gelişmesini ve halk arasında işgalcilere karşı nefretin artmasını hızlandırdı. Böyle bir ortamda Nâsır, arkadaşları Kemâleddin Hüseyin ve Abdülhakîm Âmir'le birlikte ülkeyi İngiliz emperyalizminin kurtarmak için gizli Hür Subaylar (Dubbâtü'l-ahrâr) teşkilâtını kurdu (1942).

7 Şubat 1943 tarihinde askerî akademiye öğretim üyesi olarak tayin edilen Nâsır burada genç subaylarla daha rahat ilişki kurma imkânını buldu. Savaştan sonra İngiltere'nin Mısır'dan çekilmemesi, idealist milliyetçi subaylar arasında sömürgeci ve işgalcilere karşı duyulan kini körüklerken Hür Subaylar'ın faaliyetlerini yoğunlaştırmasında da etkili oldu. Nâsır, İsrail'in kuruluşundan sonra başlayan I. Arap-İsrail Savaşı'nda (1948) Filistin'deki çarpışmalara bir birliğin kumandanı olarak katıldı, Fâlûce'de önemli bir başarı gösterdi ve bu başarısından dolayı "Kral Fuâd askerî nişanı"na lâyık görüldü. Bundan sonra "Fâlûce kaplanı" olarak anıldı. Arap-İsrail savaşındaki yenilgi Kral Fâruk'un prestijini sarsarken Hür Subaylar'ın orduda güçlenmesinde etkili oldu.

İngilizler'in oldubittileri karşısında karsarsız kalan hükümetin tavır toplumda

bir dizi karışıklık ve istikrarsızlığa yol açarken 1950'li yılların başında Kral Fâruk yönetimi ciddi buhranlarla karşı karşıya geldi. 1952 yılı başlarında Başbakan Nehhâs Paşa'nın İngiltere'nin Mısır'daki varlığının devamını sağlayan 1936 tarihli antlaşmayı iptal etmesi ve savaştan sonra Mısır'ı tahliye edeceğine söz veren İngiltere'nin sözünü tutmaması sebebiyle kamuoyunda hâkim olan kuşku bekleyiş bir anda büyük bir heyecana dönüştü ve halk gösterilere başladı. 25 Ocak 1952'de İsmâiliye'de harekete geçen İngiliz kuvvetleriyle polisler arasında meydana gelen kanlı çatışma büyük bir infiale sebep oldu ve kızgın halk sokaklara döküldü. Nehhâs Paşa görevden alındı, yerine Ali Mâhir Paşa başbakanlığa getirildi. Yeni başbakanın da Mısır-İngiltere görüşmelerinden bir sonuç alınamaması üzerine istifa etmesi, kamuoyunda ihtilâlden başka bir çözümün kalmadığı şeklinde bir kanaatin güçlenmesine yol açtı.

Nâsır ve arkadaşları bu sosyal ortamdan faydalanarak 22 / 23 Temmuz 1952 gecesi yönetime el koydular. 23 Temmuz günü sabahın erken saatlerinde Kahire darbecilerin eline geçerken Nâsır, saray çevresine yakınlığı ile tanınan General Muhammed Necib'le ilişki kurdu ve onu darbenin başına geçirmeyi başardı. Böylece hem Mısır hem de Nâsır için yeni bir dönem başlamış oldu. İhtilâlin planlanması ve gerçekleştirilmesinde birinci derecede rol oynayan Nâsır bu sırada adı henüz duyulmayan bir albaydı. Gençliğinde İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler), İngiltere hesabına çalışan Genç Mısırlılar, Hürriyet Taraftarları ve Komünist Teşkilât gibi amaçları birbirinden oldukça farklı kuruluşlara girmiş, ayrıca Vefd Partisi'ne ilgi duymuştu. İhtilâle kadar olan davranışları, onun önceden her gruptan insanı tanımak ve iyi ilişkiler kurmak için planlı şekilde çalıştığını göstermektedir.

Nâsır'ın ihtilâlden sonraki hayatını dört safhada ele almak gerekir: 1952-1956, 1956-1961, 1961-1967 ve 1967-1970.

İhtilâlin yapıldığı 23 Temmuz 1952 sabahı Kral Fâruk darbecilerin bütün şartlarını kabul ettiğini bildirmekle beraber Nâsır, Kral Fâruk'un tahtta kalmasını hem ihtilâl hem de ülkenin bağımsızlığı için doğru bulmuyordu. İhtilâl Konseyi'ne (Meclisü's-sevre) dönüşen Hür Subaylar teşkilâtı konuyu görüşerek kralın tahttan indirilip ülke dışına çıkarılmasını ka-

rarlaştırdı. Bunun üzerine Kral Fâruk, 26 Temmuz 1952 günü iki yaşındaki oğlu Ahmed Fuâd lehine tahttan feragat ettiğine dair belgeyi imzalayarak Mısır'ı terketti.

İhtilâlin lideri olarak Muhammed Necib görünüyordu, fakat gerçekte bütün gücün Nâsır'ın elinde olduğu birkaç ay içinde anlaşıldı. İhtilâl Konseyi'nde görevli Hür Subaylar'ın önde gelen isimlerinden hiçbirisi Nâsır'a karşı çıkacak durumda değildi. Yeni dönemde Nâsır, önce devletin ihtilâle karşı olan unsurlardan arındırılması için istihbarata ve polise özel önem vererek kurdurduğu istihbarat teşkilâtıyla muhalifleri baskı altına aldı. Mesken dokunulmazlığı ve her türlü hürriyetin tehlikeye girmesiyle Nâsır'ın eseri olan ihtilâl yönetimi yavaş yavaş diktatörlüğe dönüşmeye başladı. Gerçekleştirilen toprak reformu topraksız Mısırlılar'ı memnun ederken karşı çıkanlar sert şekilde cezalandırıldı. Sonunda Ali Mâhir Paşa başkanlığındaki hükümet istifa etmek zorunda kaldı (7 Eylül 1952) ve yerine İhtilâl Konseyi Başkanı Muhammed Necib'in başkanlığında yeni bir hükümet kuruldu. Ardından çıkarılan bir kanunla, kendisini bir dernek olarak tanıtan İhvân-ı Müslimîn teşkilâtı dışındaki bütün siyasî partiler kapatıldı ve mallarına el kondu. Kısa bir süre sonra Hey'etü't-tahrîr adıyla yeni bir parti kurularak genel sekreterliğine Nâsır'ın en sadık adamlarından Tahâvî getirildi, fakat bu parti pek ilgi görmedi.

İhtilâl Konseyi'nde konsey başkanı ve başbakan Necib ile Nâsır arasında kısa bir süre sonra, Nâsır'ın başkanın haberi ve bilgisi olmadan bazı kararlar alması dolayısıyla anlaşmazlık çıktı. Aslında siyasî partiler, anayasa ve devlet yapısı gibi temel konularda Nâsır'la Necib arasında görüş ayrılıkları vardı. Necib parlamenter demokrasiyi ve meşrutî monarşiyi savunurken Nâsır monarşiyeye karşıydı ve parlamenter demokrasiyi de düşünmüyordu. Necib'in halk nezdinde itibarının artması da Nâsır'ı kaygılandırmıyordu.

18 Temmuz 1953 tarihinde monarşi yönetimine son verilerek Cumhuriyet ilân edildi. Muhammed Necib başbakanlığının yanı sıra cumhurbaşkanlığı görevini de üstlenirken iktidarın gerçek sahibi Nâsır başbakan yardımcısı ve İçişleri bakanı oldu. İhtilâl Konseyi üyelerinin çoğu bakan olarak görev aldı. Nâsır-Necib an-

laşmazlığı, Necib'den habersiz olarak İhtilâl Konseyi'nin 25 Şubat 1954'te Necib'in başbakanlık ve konsey başkanlığından istifa ettiğinin ve bu görevlere Nâsır'ın getirildiğinin duyurulmasıyla yeni bir safhaya girdi. Böylece Nâsır yetkilerini fiilen kullandığı makamlara biz-zat gelmiş oluyordu.

Muhammed Necib'in başbakanlık ve İhtilâl Konseyi başkanlığı görevlerinden alınması hem ordu içinde hem de halk arasında büyük karışıklıklara sebep oldu. Muhammed Necib'in 27 Şubat 1954 tarihinde evinden kaçırılması üzerine bazı ordu birlikleri onun göreve iadesi için ayaklanırken İhvân-ı Müslimîn de Necib lehine tavır alınca Nâsır'ın emrindeki İhtilâl Konseyi Necib'i görevine iade etmek zorunda kaldı. Ardından tek dereceli seçimle bir temsilciler meclisi oluşturulması, sıkıyönetimin kaldırılması ve sansürün gevşetilmesi kararı alındıysa da (5 Mart 1954) kısa bir süre sonra Nâsır bu kararları ertelediğini ilân etti (29 Mart 1954). Böylece Necib'in kurmak istediği demokratik yönetime karşı olan Nâsır Mısır'da tek adam oldu ve tam bir diktatörlük kurdu.

Önündeki engelleri birer birer kaldırmaya başlayan Nâsır nihayet sıranın İhvân-ı Müslimîn'e geldiğine karar verdi. Nâsır'ın İhvân-ı Müslimîn'le olan münasebeti 1945 yılında başlamıştı. Kısa zamanda teşkilâtın en faal üyesi haline gelen Nâsır gizli toplantılara da katılıyordu. Bir süre sonra başkanla arası açıldı. 1948'den itibaren teşkilâttan yavaş yavaş uzaklaştıysa da 1951 yılında ilişkileri yeniden geliştirdi. Nâsır ihtilâl için İhvân-ı Müslimîn'den destek isteyince ordu hareketiyle İslâmî esaslara dayalı bir rejimin kurulmasını isteyen İhvân-ı Müslimîn başkanı Hasan el-Hudeybî teşkilâtın bütün birimlerine bir genelge yayımlayarak hareketin desteklenmesini sağladı. Ayrıca ihtilâlden sonra teşkilâta mensup Abdülhakîm Âmir, Abdüllatif el-Bağdâdî ile Kemâleddin Hüseyin gibi kişiler İhtilâl Konseyi üyeliğine getirildiler. Kendisine verilen destek sebebiyle Nâsır İhvân-ı Müslimîn teşkilâtını hemen kapatma yoluna gitmedi. Fakat teşkilâtın kamuoyunda giderek gelişme göstermesi Nâsır'ı rahatsız etmeye başladı. Bu yüzden teşkilâtı çöktürmek için önce başkan Hasan el-Hudeybî'ye muhalif olanlarla temasa geçti; bundan bir sonuç alamayınca ordu-

da İhvân-ı Müslimîn'e mensup olanların bir kısmını uzaklaştırırken okullardakileri de sıkı bir kontrol altına aldı. İhvân-ı Müslimîn'e yakın öğrenciler 1954 yılı başlarında Nâsır ve askerî rejim aleyhine gösterilere başlayınca ordu teşkilâtın başkanıyla ileri gelenlerini tutukladı. Büyük bir hızla sürdürülen takibat sonunda birkaç gün içinde teşkilâta mensup binlerce kişi tutuklandı ve teşkilâtın gücü yok edildi. Bu gelişmeler İhtilâl Konseyi'ndeki görüş ayrılıklarını da su yüzüne çıkardı. Başbakan Muhammed Necib'in ısrarları üzerine Nâsır Hasan el-Hudeybî ile arkadaşlarını serbest bıraktıysa da 26 Ekim 1954 tarihinde Nâsır'ın İskenderiye'de halkın önünde konuşma yaptığı sırada patlayan silâh sesleri arasında tutuklanan Mahmûd Abdüllatif adlı gencin İhvân-ı Müslimîn'e mensup olduğunun anlaşılması üzerine bu suikastı teşkilâtın planladığı suçlamasıyla tutuklamalar yeniden başlatıldı. Nâsır İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının bütün mensuplarını tutuklatmak için harekete geçti ve birkaç hafta içinde pek çok kişi göz altına alındı. İhtilâle ve memleket menfaatlerine karşı gelenleri cezalandırmak için kurulan ihtilâl mahkemesi teşkilâtın ileri gelen yedi üyesini ölüme mahkûm etti. Bazı İslâm devletlerinin araya girmesi üzerine sadece başkan Hasan el-Hudeybî'nin cezası müebbetle çevrilirken teşkilâtın Abdülkâdir Üdeh, Mahmûd Abdüllatif, Şeyh Muhammed Fargal, Yûsuf Tal'at ve İbrâhim Tayyib gibi önde gelen adamları idam edildi (9 Aralık 1954). Hapishanelerde kalanların çoğu ise hiç kimsenin dikkatini çekmeden birer birer öldüler. Nâsır böylece İhvân-ı Müslimîn engelini de aştı ve şahsî otoriteye dayalı diktatörlüğünü kurma yolunda büyük bir merhale katetti.

Nâsır içinde iktidare güçlendirmek ve muhalifleri sindirmekle uğraşırken milletlerarası alanda ülkesinin ve kendisinin prestij ve nüfuzunu arttıracak önemli başarılar da elde etti. Kanal bölgesinde bulunan İngiliz askerlerinin Mısır'dan çekilmesi konusunda sürdürülen görüşmeler sonuçlandırıldı ve 27 Temmuz 1954'te iki ülke arasında bir antlaşma imzalandı. Bu arada Cezayir'de sömürgeci Fransızlar'a karşı başlatılan kurtuluş mücadelesine destek vermesi müslümanlar nezdinde prestijini arttırırken Fransa ile ilişkilerin gerginleşmesine yol açtı.

Bu yıllarda dünyada bütün hızıyla devam eden soğuk savaş Ortadoğu'da da Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık - Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

etkisini göstermeye başladı. Kuzey Atlantik İttifakı'nı Güney Asya'ya bağlayarak Sovyetler Birliği'ni güneyden çevrelemek amacıyla kurulan Bağdat Pakti'ne katılması için davet edilen Nâsır buna şiddetle karşı çıktı. Aslında ilk yıllarda Batı ile yakınlaşmayı denemiş, 1953'te hazırlattığı plana göre üretimin artırılması için yukarı Nil bölgesinde bir baraj yapılmasına karar vermişti. Barajın yerli sermaye ile inşası mümkün olmadığından finansman için İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve milletlerarası kuruluşlara başvuran Nâsır'a ilgili hükümetler söz vermişlerdi. Fakat 1949 Arap-İsrail savaşında bozguna uğrayan Mısır ordusuna silâh temin etmeye yönelik isteklerine Batı ülkelerinden olumlu cevap alamaması ve bazı şartlara bağlanmak istenmesi üzerine Nâsır'ın ihtiyacı olan silâhları Sovyetler Birliği'nin izniyle Çekoslovakya'dan satın almaya karar vermesi, İngiltere ile Amerika Birleşik Devletleri'nin sert tepkilerine sebep olmuş ve ilişkiler kopma noktasına gelmişti. Bunun üzerine Nâsır, Hindistan lideri Nehru'nun ve Çin Halk Cumhuriyeti Başbakanı Çu En Lai'nin de tesiriyle milletlerarası ilişkilerde "bağılantısızlık" politikasına yanaştı ve Bandung Konferansı ile (18-24 Nisan 1955) bu politikanın liderlerinden biri haline geldi. Bu tarihten itibaren Nâsır, Nehru ve Tito ile birlikte bağılantısızlar hareketinin önde gelen üç liderinden biri oldu ve dış politika alanında Üçüncü Dünya ülkelerinde nüfuzu giderek arttı.

Bu arada referandum sonunda kabul edilen yeni anayasa ile beraber Nâsır da Mısır'ın ikinci cumhurbaşkanı seçildi (26 Haziran 1956) ve devletin bütün iktidar alanlarını ele geçirmiş oldu. Böylece hem içeride hem de dışarıda daha rahat hareket edebilme imkânı buldu.

Çekoslovakya ile yapılan silâh alım anlaşması üzerine Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin Asvan Barajı'nın finansmanı konusunda verdikleri yardım sözünden vazgeçtiklerini açıklamalarına büyük tepki gösteren Nâsır, bu ülkelere 23 Temmuz 1956 tarihinde Süveyş Kanalı'nı millileştirerek cevap verdi. Nâsır'ın bu kararı Batı'yı telaşlandırırken Arap dünyasında büyük sevinçle karşılandı. Meselenin halli için Batılı ülkelere çeşitli teşebbüsleri sonuçsuz kaldı. Bir anda patlak veren Süveyş problemi Nâsır'ın Batı karşısında güçlenmesine

yardım ederken İngiltere, Fransa ve İsrail Nâsır'a ders vermek ve onu iş başından uzaklaştırmak için Sînâ yarımadasını işgal etme kararı aldılar. 29 Ekim 1956 tarihinde İsrail birlikleri İngiliz ve Fransız hava kuvvetleri desteğinde Mısır'a saldırdı ve Sînâ yarımadası işgal edildi. Ardından İngiliz ve Fransız uçakları Mısır'ın çeşitli şehirlerini bombalamanın ötesinde Port Said ve Port Fuad'a da askerî birlikler çıkardılar (6 Kasım 1956). Birleşmiş Milletler'ce ilân edilen ateşkes kararına uymak zorunda kalan Nâsır'ı Arap dünyası ile bağlantısızların büyük çoğunluğu destekledi. Sovyetler Birliği'nin İngiltere ve Fransa'yı protesto etmesi, ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin saldırı hakkında kendisine bilgi verilmediğinden dolayı karşı tavrı takınarak İsrail'e yaptığı askerî ve ekonomik yardımı durdurması ve konuyu Birleşmiş Milletler'e götürmesi, milletlerarası camianın işgal birliklerinin Mısır'dan derhal çekilmelerini istemesi üzerine İngiltere ve Fransa'nın çekilmek zorunda kalmaları, Nâsır'ın hem ülke içinde hem de dışarıda prestijinin birden bire artmasına sebep oldu. Süveyş savaşı Nâsır için askerî bakımdan tam bir hezimet olmakla beraber siyasî sonuçları bakımından ona tam bir zafer kazandırmıştır.

1956-1961 yılları arasındaki ikinci dönemde Nâsır, Süveyş savaşından siyasî bir zaferle çıktığı için iktisadî ve siyasî alandaki politikasını daha cesur bir şekilde uygulama alanına koydu ve toplumun ekonomik hayatını düzeltmek için bazı tedbirler aldı. Önce Mısır'daki İngiliz ve Fransız şirketlerine el kondu; 1957 yılı başından itibaren bütün yabancı bankalarla sigorta şirketleri millileştirilirken bazı basımevleriyle bankalar da devletleştirildi. 1957'de beş yıllık kalkınma planı yürürlüğe kondu. Ekonomik hayatta devletin payı giderek arttırıldı, sanayi ve

ticaret sektöründe faaliyet gösteren çok sayıda şirket devletleştirildi. Diğer taraftan basın, seyahat hürriyeti ve siyasî hürriyetler alanında kısıtlamalar devam etti. İhtilâlden sonra kurulan Hey'etü't-tahrîr partisi kapatılarak yerine el-İttihâdü'l-kavmî adıyla yeni bir parti kuruldu (Mayıs 1957).

Bu dönemde Nâsır'ın en önemli faaliyeti, Arap milliyetçiliği ve birliği düşüncesini bayraklaştırması oldu. Nâsır'ı bütün hayatı boyunca ilgilendiren esas konu Arap birliği olmuş ve İslâm birliği fikrine daima karşı çıkmıştır. Suudi Arabistan Kralı Faysal b. Abdülazîz'in savunduğu İslâm paketi düşüncesi, Nâsır'a göre Amerika Birleşik Devletleri tarafından gelişmeyi durdurmak amacıyla ortaya atılmıştı. Bu sebeple onun dış politikasını Arap birliği faktörü belirlemiş ve bu birliğin hiçbir büyük devletin etkisinde olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Süveyş savaşı Batı ile ilişkileri koparıırken Sovyetler Birliği ile yakınlaşmasında rol oynayan temel faktör oldu. Birleşmiş Milletler'de Kruşçev'in işgale karşı Mısır'ı savunması iki lideri birbirine yaklaştırdı. 28 Nisan - 16 Mayıs 1958 tarihleri arasında Nâsır'ın Moskova'ya resmen ziyaret etmesi, iki ülke arasında çok yönlü ilişkilerin kurulmasını ve Sovyetler Birliği'nin Mısır'da nüfuzunun giderek artmasını sağladıysa da 14 Temmuz 1958'de Irak'ta gerçekleştirilen kanlı askerî darbe sonunda iktidarı ele geçiren Abdülkerîm Kâsım'ın milliyetçileri ezmeye çalışması üzerine Sovyetler Birliği'nin Kâsım'ı desteklemesi ve Kruşçev'in parti kongresinde komünistlere karşı olduğu için Nâsır'a cephe alması, Nâsır'ın da ona sert bir şekilde cevap vermesi ilişkileri zayıflattı. 1964 yılına kadar süren Nâsır-Kruşçev soğukluğu, Kruşçev'in Asvan Barajı'nın ilk bölümünün açılışına katılmak üzere Mısır'ı ziyaret etmesiyle son buldu.

1 Şubat 1958 tarihinde Mısır ve Suriye'nin birleşerek Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurmaları, Nâsır'ın Arap birliği düşüncesi çerçevesinde gerçekleştirdiği en ileri adımdır. Ürdün ve Suudi Arabistan'ı da Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne katılmaları için zorlamakla birlikte bunda başarılı olamadı. Bunun üzerine Nâsır'la Kral Suûd b. Abdülazîz arasında başlayan şiddetli mücadele, her iki tarafın birbirini iç işlerine karışmak ve suikast teşebbüsünde bulunmakla itham etmelerine kadar vardı. Sonunda Kral Suûd, Nâsır'a karşı düzenlediği suikastı he-

nüz teşebbüs halindeyken öğrenilmesi üzerine bu mücadelede makamını kaybetti. Temmuz 1958'de Irak'ta gerçekleştirilen ihtilâlden sonra Nâsır'ın fotoğrafları her tarafa asılıp lehinde tezahürat yapıldıysa da Irak'ın yeni yönetimi birliğe katılmayı reddetti ve Sovyetler Birliği'ne yanaştı. Öte yandan 1960 yılında şahla arası açılan Nâsır'ın İran'a karşı başlattığı şiddetli kampanya, İran ile Mısır arasındaki diplomatik ilişkilerin kesilmesine kadar vardı. Eylül 1961'de Suriye'de birlik muhalifi komünist subayların gerçekleştirdiği darbeden sonra Suriye'nin birlikten ayrılması üzerine Nâsır'ın Arap birliğini gerçekleştirme çabaları başarısızlığa uğradı. Bu başarısızlıktan sonra Nâsır'ın gayretlerini içeride Mısır'a uygun bir sosyalizm kurmaya, dışarıda ise politikasını daha çok Afrika'ya yönelttiği yeni bir dönem başlamış oldu.

1961 yılının ortalarından itibaren devletleştirmeler yeniden hızlandırıldı; büyük ticarî ve sanai işletmelerle ithalat ve ihracat tamamen devletin tekeline geçti. Nâsır'ın Arap milliyetçiliğine sıkı sıkıya bağlı olan sosyalizm anlayışı ne teorik bir tutarlılığa sahipti, ne de Marksizm'le bir ilgisi vardı. Nâsır sınıf mücadelesine kesinlikle karşı idi ve sosyalizmi sınıflar arası iş birliği, devlet öncülüğünde kalkınma ve kaynaşmayı hızlandıracak bir yol olarak anlıyordu. Bu çerçevede bir yandan devlet yeniden teşkilatlandırılırken öte yandan ekonomik ve sosyal kalkınmaya önem verildi. 4 Temmuz 1962'de Arap Sosyalist Birliği Partisi (el-İttihâdü'l-İştirâkî el-Arabî) kuruldu ve başkanlığını Nâsır üstlendi. İkinci beş yıllık kalkınma planı yürürlüğe konuldu. 1960'ta başlanan Asvan Barajı inşaatının birinci bölümü 1964'te tamamlandı. Toplam yatırımlar içerisinde devletin payı % 90'a kadar yükseldi. Sosyal nitelikli yatırımlarda büyük bir artış oldu. Bu yıllarda Mısır ekonomisi Afrika'nın ve Ortadoğu'nun en güçlü ekonomisi haline geldi.

Nâsır, Ortadoğu ve Afrika'daki bütün sömürge ülkelerde Batı'ya ve özellikle İngiltere'ye karşı radyo aracılığıyla yoğun bir kampanya başlattı. Eylül 1962'de Yemen'de Nâsır yanlısı bir grup subay tarafından gerçekleştirilen darbeden sonra Suudi Arabistan'ın desteklediği kralcılarla Nâsır'ın desteklediği cumhuriyetçiler arasında patlak veren iç savaşta Mısır ile Suudi Arabistan karşı karşıya geldiler. Nihayet olaylar Yemen'in



Cemal
Abdünnâsır

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik-Ciltçilik

ikiye bölünmesine kadar vardı ve Sovyetler Birliği'nin Yemen'e nüfuz etmesinde Nâsır'ın büyük rolü oldu.

Nisbeten soğuk olan Mısır-Sovyetler Birliği ilişkileri Kruşçev'in 1964'te Mısır'ı ziyaretiyle yeniden canlanmıştı. Aynı yıl Kahire'de Arap, Afrika ve Bağlantısızlar zirvelerinin toplanması Nâsır'ın dış dünyadaki nüfuzunu arttırırken Amerika Birleşik Devletleri'yle ilişkilerini gergin hale getirdi.

Nâsır'ın İhvân-ı Müslimîn'in önde gelen simalarından olan ve *Fî Zılâli'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle bütün İslâm dünyasında tanınan Seyyid Kutub'u 22 Ağustos 1966 tarihinde idam ettirmesi müslümanların nefretine sebep oldu. 1954'ten beri hapiste olan Seyyid Kutub Irak devlet başkanının ricası üzerine 1964'te serbest bırakılmış, ancak bir yıl sonra *Me'âlim fi'l-tarîk* adlı kitabı dolayısıyla tutuklanarak idama mahkûm edilmişti.

Nâsır'ın hayatının dördüncü dönemi 1967 İsrail-Arap savaşıyla başladı. Savaşa giden yolda olaylar hızla gelişirken 30 Mayıs 1967 tarihinde Mısır, Ürdün ve Irak arasında bir askerî ittifak imzalandı ve aynı tarihte Nâsır Kral Hüseyin aleyhine Kahire Radyosu'nun yaptığı yayınları durdurdu. Nâsır savaşın çıkması durumunda birkaç gün içinde İsrail'in haritadan silineceğine inanıyordu, fakat gelişmeler umduğu gibi olmadı. İsrail 5 Haziran günü beklenmedik bir şekilde Mısır hava alanlarına yaptığı bir baskınla savaşı başlattı ve Mısır'ın hava gücünü tamamen imha etti. Sînâ yarımadasındaki kara savaşında da Mısır birlikleri herhangi bir varlık gösteremedi ve Altı Gün Savaşı bütün Araplar için tam bir hezimetle sonuçlandı. Bu yenilgiyle hem Arap dünyasında hem de Mısır'da Nâsır'a duyulan güven sarsıldı. Bunun üzerine Nâsır her türlü resmî görevden istifa ettiğini açıkladıysa da Mısır halkının lehine yaptığı büyük gösteriler üzerine istifasını geri almak zorunda kaldı. Fakat prestiji sarsılmış ve eski gücünü kaybetmişti. Baskıyla sindirilmiş olan muhalefet yavaş yavaş ortaya çıkarken yaygınlaşan işçi ve öğrenci hareketleri de Nâsır'ın güç kaybetmesini hızlandırdı.

Ürdün Kralı Hüseyin'in ülkesindeki Filistinliler'i ezmek için Eylül 1970'te harekete geçmesiyle ortaya çıkan problemleri görüşmek üzere 22 Eylül 1970 tarihinde Kahire'de toplanan Arap Zirvesi'ne son defa katılan Nâsır, Küveyt şeyhini havaalanında uğurlarken geçir-

diği kalp krizi sonucunda 28 Eylül 1970'te öldü. Ertesi gün büyük bir törenle toprağa verildi.

Mısır'da krallık rejimine son veren ihtilâle önderlik yapan Nâsır, Arap dünyasının son dönemde yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden biridir. Hayatı boyunca sömürgeci Batılılar'a karşı savaş, Arap birliği, Arap milliyetçiliği ve bağlantısızlık hareketinin başarısı için çalışmış, Mısır'ın olduğu kadar Arap dünyasının da modern tarihine damgasını vurmuştur. İktidarı ele geçirdikten sonra yıllardır İngiliz emperyalizminin ezdiği, horladığı, sömürdüğü Mısırlılar'a ve bütün Arap halkına millî gurur, onur ve kişilik vermek, Batı karşısında ayakta duran bir millet oluşturmak için gayret sarfetmiştir.

Ateşli bir Arap birliği savunucusu olan Nâsır bu birliği gerçekleştirmek için büyük gayret göstermekle birlikte parçalanmış Araplar'ı bir siyasî çatı altında toplama başarısını gösteremedi. Bununla birlikte Arap ülkelerinde kendi düşüncelerini ve siyasî tutumlarını paylaşan taraftarlar edindi, ihtilâlcî şahsiyetiyle Arap dünyasındaki muhafazakârlarla çatışırken Batı yanlısı krallık yönetimlerine karşı da bir tavır benimsedi.

Batı ülkeleriyle ortak organizasyonlar içinde bulunmamak ve bağlantısızlığı savunmak onun dış politika ilkelerinin başında gelmiştir. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin Ortadoğu'da giriştikleri tertiplere şiddetle karşı koymuş ve onların desteğiyle oluşturulmuş olan Bağdat Paktı'nı, Mısır'ı Arap dünyasının dışında tutmaya yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirmiştir. Batı'dan askerî ve ekonomik yardım alamayınca Sovyetler Birliği'ne yanaşmakta mahzur görmemekle birlikte ülkesindeki komünistleri sindirme politikasını da sürdürmüştür.

Batı aleyhtarı bir dış siyaset takip eden Nâsır'ın Türkiye ile münasebetleri de iyi

gitmemiştir. Türkiye genel anlamda Arap dünyası ve Mısır'la ilişkilerini II. Dünya Savaşı sonuna kadar ilgisizlik ve Araplar'ı kendi hallerine bırakma şeklinde yürütmüş, bu tarihten sonra da özellikle Ortadoğu ile ilgili çeşitli konularda Türkiye ile Mısır farklı politikalar takip etmişlerdir. Bandung Konferansı'nda (1955) Batı dünyasının sözcülüğünü üstlenmiş olan Türkiye ile bağlantısızlığı savunan Nâsır'ın politikaları çatışmıştır. Ardından Süveyş krizinde ve İsrail, Fransa ve İngiltere'nin Mısır'a yaptıkları saldırılarda Batı'nın görüşlerinin desteklenmesi, Türkiye-Mısır ilişkilerinin daha da soğumasında etkili olmuştur. Türkiye'nin Suriye buhranı (1957) ve Irak ihtilâlindeki (1958) tutumu Nâsır'ın tepkisine sebep olmuş, onun gayretleriyle kurulan Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni Türkiye olumlu karşılamamıştır. Suriye'nin 29 Eylül 1961 tarihinde birlikten ayrılmasının hemen ardından Türkiye'nin Şam hükûmetini tanımamasına da Nâsır sert tepki göstermiştir.

Türkiye ile Mısır arasındaki soğukluk 1967 savaşına kadar devam etmiştir. Türkiye, 1965'lerde milletlerarası camiada içine düştüğü yalnızlıktan kurtulmak için başlattığı çok yönlü dış politika çerçevesinde Arap ülkeleriyle ve Mısır'la iyi ilişkiler kurmanın yollarını aramış ve 1967 savaşı bu politika için iyi bir fırsat olmuştur. 1967 yılı başlarında, tam otuz yıl sonra, Türkiye Dışişleri bakanının Kahire'ye resmî bir ziyaret yapması Nâsır'ın Türkiye'ye karşı politikasını yumuşatmasında etkili olmuştur. Ardından Mısır Dışişleri bakanı da Türkiye'ye resmî bir ziyarette bulunmuştur; bu ise 1952'den beri bakanlık düzeyinde gerçekleştirilen ilk ziyaret olmuştur. 1967 savaşında Türkiye'nin dolaylı da olsa Arap ülkelerini ve Mısır'ı desteklemesi, yiyecek, ilaç ve gıda maddesi yardımı yapması, savaştan sonra meselenin Birleşmiş Milletler'de görüşülmesi sırasında İsrail'in işgal ettiği topraklardan çekilmesi kararına Arap ülkeleri lehinde oy kullanması Arap dünyasında memnuniyetle karşılanmış ve Nâsır'ın Türkiye hakkındaki kanaatlerinin değişmesinde etkili olmuştur.

Nâsır'ın siyasî nitelikli birkaç eserinden en tanınmışları *Felsefetü's-Şevre* (Kahire 1954; Türkçe tercümesi: *Felsefem*, trc. Mustafa Salihoglu, İstanbul 1970), *Şevretüne'l-ictimâ'iyye* (Kahire 1959) ve *Mîsâku'l-âmâlî'l-va'fanî* dir (Kahire 1962).



Cemal Abdünnâsır'ın cenaze töreninden bir görünüş

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

BİBLİYOGRAFYA :

Zirikli, *el-A'âm*, II, 134-135; Anwar al-Sadat, *Révolte Sur le Nil*, Paris 1957; Selâhaddin el-Müneccid, *Sûriye ve Mısır: Beyne'l-vaḥde ve'l-infişâl*, Beyrut 1962; Ahmet Abu el-Feth, *Mısır İhtilâlinin İçyüzü ve Nasır* (trc. Nusrat Kuruoğlu), İstanbul 1965; J. Lacouture, *Nasser*, Paris 1971; Ömer Kürkçüoğlu, *Türkiye'nin Arap Ortadoğusuna Karşı Politikası (1945-1970)*, Ankara 1972, s. 33-36, 72-76, 91-99, 154-158; J. C. B. Richmond, *Egypt 1798-1952*, New York 1977, s. 217-226; P. Balta — C. Rulleau, *La Vision nassérienne*, Paris 1982; P. J. Vatikotis, *The History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, London 1985, s. 372-411; Ekmeleddin İhsanoğlu, *A Review of School History Books in Egypt Between 1912-1980 on Relations of the Ottoman State With the Arab World*, İstanbul 1986, s. 85-118, 331-340; Fahir Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*, Ankara 1989, s. 116-273; Mahmut Dikerdem, *Ortadoğu'da Devrim Yılları*, İstanbul 1990, s. 9-120; Semih Tiryaki-oğlu, "Dükkü ve Bugünkü Türkiye-Mısır İlişkileri", *Stratejik Etütler Bülteni*, XIII/65, Ankara 1970, s. 68-100; *Mv. A. I*, 641; A. Abdel-Malek, "Nasser (Gamal Abdel-)", *EUn.*, XI, 558-559; D. Hopwood, "Abd al-Nâsir", *El² Suppl.* (Fr.), s. 5-9; Nazım Güvenç, "Cemal Abdü'n-Nâsir", *Çağdaş Liderler Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, V, 1482-1483.



DAVUT DURSUN

CEMAL AMÂSİ

Fâtih Sultan Mehmed devri
hattatlarından.

Asıl adı Mehmed Cemâleddin olup Şeyh Hamdullah'ın dayızadesidir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Hattat tezkiyelerinde seksen yıl yaşadığı kaydedil-

diğine göre 835-840 (1432-1437) yılları arasında doğmuş olmalıdır. Anadolu'nun yedi üstadından (esâtize-i Rûm) kabul edilir. Aklâm-ı sitteyi babası Celâl Amâsî'den öğrenerek icâzet aldı. Nesihte Şeyh Hamdullah yolunda kendine has bir tavra sahip olmuştur. Zamanında sülûs, nesiḥ ve rikâ' hatlarını en güzel şekilde yazanlardandı. İstanbul'da Nihat Karani hat koleksiyonunda bulunan "Duâ-i Üsbüyye'si, onun muhakkak ve rikâ' hatlarında eriştiği mükemmelliği göstermektedir. Amasya'da Beyazıt Camii kubbe göbeğine müsennâ celî hatla Fetih sûresini yazdığı *Gülzâr-ı Savâb*'da bildirilmekteyse de kubbe tamir gördüğü için bu yazı şimdi mevcut değildir. Ayrıca İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı (nr. 97), 913 (1507) yılında yaşlılık döneminde yazdığı bir mushafı bulunmaktadır. Cemal Amâsî, Şeyh Hamdullah, Muhyiddin ve Abdullah Amâsî gibi Osmanlı hat üslûbunun teşekkülünde öncülük etmiş bir hattattır. Kardeşi Celâlzâde Muhyiddin Amâsî hakkında söylenmiş bir methiyenin son beytinde Cemal Amâsî'nin de hat sanatındaki mevkii şöyle dile getirilmiştir: "Karında-şı Cemâl'in hattı dahi / Teberrükdür Sifâhân u Herî'de".

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 397; Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 30; *Gülzâr-ı Savâb*, s. 54; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1306, s. 82; Mustafa Hilmi Efendi, *Mizânü'l-hat*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 812, s. 144, 145; *Amasya Târihi*, I, 219; Ayverdi, *Fâtih Devri Hattatları*, s. 22; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 47; Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, II, 614.



MUHİTTİN SERİN

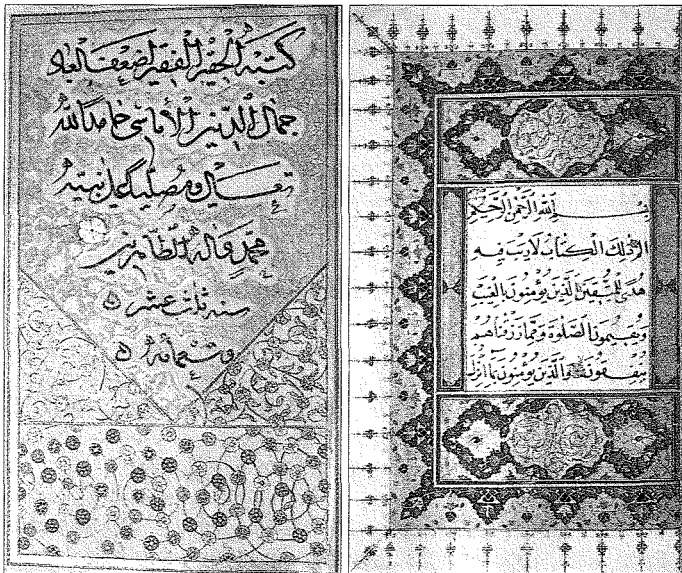
CEMAL EFENDİ, Aksaraylı

(ö. 1946)

Okuduğu ezanlarla
meşhur olan başmüezzin
ve mevlidhan.

İstanbul'da doğdu ve orada yaşadı. Doğum tarihi hakkında kesin bilgi yoksa da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki bir belgede görülen 1297 (1880) kaydını onun doğum yılı olarak kabul etmek mümkündür. Babası, Üsküdar'daki Atik Vâlide Sultan Camii müezzini iken bir sabah ezanını Yıldız Sarayı'ndan dinleyen Pertevniyal Vâlide Sultan'ın isteği üzerine irâde-i seniyye ile Aksaray Vâlide Camii başmüezzinliğine tayin edilen "Nalinci Hâfız"dır. Cemal Efendi adliyyede mubassır iken babasının vefat ettiği gün okuduğu bir ezandan sonra cemaatin isteği üzerine Vâlide Camii başmüezzinliğine getirildi. Son zamanlarındaki rahatsızlığı sebebiyle görevinden ayrılmaya kadar bu camide müezzinlik vazifesini sürdürdü. Devrin ünlü hâfızlarından biri olarak soyadı kanunundan sonra Gürses soyadını aldıysa da "Hâfız Cemal" olarak şöhret buldu. 11 Mayıs 1946'da İstanbul'da vefat etti.

Tabii bir ses güzelliğine sahip olan, zamanın önde gelen mevlidhan ve na'thanlarından Hâfız Cemal Efendi, asıl şöhretini tiz perdelerden okuduğu ezanlarla yapmıştır. Arkadaşlarından tarihçi ve müşikişinas Ali Rıza Sağman, *Meşhur Hâfız Sâmi Merhum* adlı eserinde ondan bahsederken, "Yalnız ezan okumak için yaratılmış, ezanda bir Bilâl-i Sâni idi. Mevlid nasıl ki Sâmi'de (Hâfız Sâmi) en ulvî sesini kaybetmiş ise ezan okumak da Hâfız Cemal ile gitmiştir. Cemal ezan okumaya başlayınca bütün muhit vecd içinde titrerdi. Ezan bitinceye kadar evler, yollar, meydan mutlak bir sükût içinde kalırdı" demektedir. Süleymaniye Camii müezzinleriyle karşılıklı olarak okuduğu sabah ezanları da meşhurdur. Millî Mücadele'yi takiben "Şehitlikleri İmar Cemiyeti" tarafından Anafartalar'da Çanakkale şehidi için mevlid okumak üzere davet edilen heyette yer alan Hâfız Cemal'in Gelibolu önlerinde vapurdan okuduğu sabah ezanı, hâfizalarda derin iz bırakan bir okuyuş olarak kaynaklara geçmiştir. Yurt içinden ve yurt dışından gelip onun ezan ve salâsını dinlemek için minare dibinde bekleyenlerin bulunduğu da şifahî rivayetler arasındadır. Cemal Efendi'nin ezan



Cemal Amâsî'nin nesiḥ hattı ile yazdığı Mushaf-ı Şerif'ten Bakara sûresinin ilk âyetleri ve mushafın hatt-ı icâze ile ketebe sayfası (TIEM Ktp., nr. 97)



Aksaraylı
Hâfiz
Cemal
Efendi

okuma tavrı, bu camide kendinden sonra gelen müezzinler tarafından uzun müddet devam ettirilmişse de günümüze kadar ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evkaf Umum Müdürlüğü Hayrat Hademesi Maaş Defterleri, 1937-38, s. 184; 1939-40, s. 178; 1941-42, s. 178; 1943-44, s. 173; 1945-46, s. 177; Ali Rıza Sağman, *Meşhur Hafız Şâmi Merhum*, İstanbul 1947, s. 97-104; Ergun, *Antoloji*, II, 634; *Türkiye Maarif Tarihi*, V, 1832; Rıdvan Lâle, "Üstat ve Maruf Bestekâr Zeki Arif Bey", *TMD*, sy. 35 (1950), s. 16-17; H. Zeki Altın, "Hafız Cemâl (Aksaraylı)", *Kök*, II/14, İstanbul 1982, s. 23; R. Ekrem Koçu, "Cemal Efendi (Aksaraylı Hâfiz)", *İst. A. VI*, 3438-3439; Öztuna, *BTMA*, I, 175.



NURİ ÖZCAN

CEMÂL-i HALVETİ

(جمال خلوتی)

(ö. 899/1494)

Halvetiyye tarikatının
Cemâliyye kolunun kurucusu ve
bu tarikatın İstanbul'daki
ilk temsilcisi, âlim ve şair.

Celebi Halife diye meşhur olan Cemâl-i Halvetî'nin tam adı Ebû'l-Füyûzât Muhammed b. Hamîdüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddin el-Aksarâyî'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir. *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye ve Osmanlı Müellifleri*'nde Amasya'da doğduğu kayıtlı ise de diğer kaynaklar onun Aksaray'da doğduğunda birleşirler. İlk tahsilini doğduğu yerde yaptıktan sonra İstanbul'a gitti. Medrese ilimleriyle meşgul olurken tasavvufî hayata meylecti. *Sefîne*'ye göre (III, 230) Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden olup Hacı Halife diye tanınan Seyyid Abdullah el-Kastamonî'ye intisap etti. Sülûkünü tamamladıktan sonra icâzet aldı. Bir müddet sonra içinde duyduğu tatminsizliği gidermek için yollar aramaya başladı. Önce Karaman'da olduğunu duyduğu Alâeddin Halvetî'nin

müridi Abdullah Karamanî'ye, onun ve fatından sonra da Tokat'a giderek Ümmî Şeyh Tâhîrîzâde'ye intisap etti. *Nefahâtü'l-üns* ve *eş-Şekâ'ik*'ta Tokat'ta yaşadığı çetin riyâzet hayatı ile ilgili dikkat çekici bilgiler vardır. Daha sonra Bakû'de bulunan Halvetiyye'nin ikinci piri Seyyid Yahyâ Şîrvânî'den istifade etmek üzere yola çıktı. Onun vefat haberi üzerine Molla Pîrî diye bilinen halifesi Muhammed Bahâeddin Erzincânî'ye intisap etti. İcâzetnâmesini aldıktan sonra bir süre Amasya'da hizmet veren Cemâl-i Halvetî, II. Bayezid ve Koca Mustafa Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a geldi. Önce Ayvansaray'da Gül Camii'nin yanında, daha sonra da Kocamustafapaşa'daki dergâhta postnişin olarak irşad vazifesinde bulundu. Padişah tarafından veba hastalığına yakalananlara dua etmesi için kırk dervişle beraber hacca gönderilen Celebi Halife, yerine Sünbül Sinan'ı vekil bırakarak yola çıktı. Yolda Tebük yakınlarında vefat etti. Vefatına, "kad mâte şâh-ı evliyâ" (899) cümlesi tarih olarak düşürülmüştür.

Cemâl-i Halvetî'nin tasavvuf tarihi ve Anadolu'da gelişen tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliği, Halvetiyye tarikatının İstanbul'daki ilk büyük temsilcisi olmasıdır. Hüseyin Vassâf'a göre İstanbul'da ilk Halvetî âyinini Cemâl-i Halvetî icra etmiştir (*Sefîne*, III, 229).

Tasavvuftan başka tefsir ve hadisle de meşgul olan ve aynı zamanda şair olan Celebi Halife kısa zamanda İstanbul'un meşhur şeyhlerinden biri olmuştur. II. Bayezid'in Amasya valisi iken onunla tanışması, valinin kapucubaşısı Mustafa Ağa'nın (Koca Mustafa Paşa) şeyhe mürid olması, onun İstanbul'daki durumunu hazırlayan sebeplerin başında sayılmalıdır.

"Mefhar-ı aktâb-ı devrân" diye anılan Cemâl-i Halvetî, *Envârü'l-kulûb* adlı risâlesinin ilk satırlarında İsrâ sûresinin 70-72. âyetlerini naklettikten ve bu âyetlere işâri izahlar getirdikten sonra tasavvufî hayattaki yedi mertebeyi bunlara dayandırmıştır. Bu mertebeler şunlardır: Sadr, kalb, ruh, sır, fenâ fillâh, hayret, fenâ filfenâ. Ona göre bu mertebeler sırayla şu seyr çeşitleri ile ilgilidir: Seyr ilellah, seyr lillâh, seyr alellah, seyr billâh, seyr maallah, seyr fillâh, seyr anillâh (Harîrîzâde, I, vr. 247^b-254^b). Aynı risâlede Mü'minün sûresinin ilk on bir âyetinden hareketle etvâr-ı seb'a diye meşhur olan yedi tavrı açıklamıştır. Bu tavırlar şunlardır: Sadr, kalb, ruh, sır,

tevhid-sırrü's-sır, hayret, fenâ'l-fenâ-cem'u'l-cem'. Bu tavırlar açıklanırken başka âyet ve hadisler de delil olarak gösterilmiştir.

Mü'minün sûresinin, "İşte onlar, temelli kalacakları firdevs cennetine vâris olanlardır" meâlindeki 11. âyetini açıklarken dört çeşit cennetten bahsetmiştir. 1. Cennetü'l-ef'âl. Cennetü'n-nefs diye de adlandırılan bu cennet amel-i sâlihlerle karşılık maddî arzuları tatmin eden bir cennettir. 2. Cennetü'l-vârise. Cennetü'l-ahlâk adını da alan bu cennet Hz. Peygamber'e samimi olarak tâbi olmakla kazanılır. 3. Cennetü's-sıfât. Cennetü'l-kabz diye de adlandırılan bu cennet ilâhî isim ve sıfatların tecellilerinden meydana gelir. 4. Cennetü'z-zât. Cennetü'r-rûh diye de adlandırılır. İlahî cemâlin müşâhedeyle içiçe olan bu cennet ancak tezkiye, tasfiye ve tecliyeye ile gerçekleştirilir.

Cemâl-i Halvetî'nin Sünbül Efendi'den başka meşhur halifeleri şunlardır: İdris Efendi, Cemal Efendi, Kasım Efendi, Alâeddin-i Uşşâkî, Hayreddin Tokadî, Üveys Dede, Cemşâh-ı Karamânî, Sinân-ı Erdebîlî, Muslihuddin Efendi, Selâhaddin Efendi, Bayezid Halife, Ali Dede, Dâvud Dede (Hüseyin Vassâf, III, 233).

Cemâl-i Halvetî'nin kurucusu olduğu Cemâliyye tarikatı Halvetiyye tarikatının dört ana şubesiinden biridir. Cemâliyye'den Sünbüliyye, Şâbâniyye, Assâliyye ve Bahsiyye adlı dört talî kol doğmuş, bunlardan Şâbâniyye birçok alt kola ayrılmıştır.

Eserleri. Cemâl-i Halvetî Osmanlı döneminde en çok eser yazan sûfilerden biridir. Bundan dolayı onu sadece Halvetiyye'nin değil genelde tasavvuf ve tarikat kültürünün tanınması ve yaygınlaşmasında eserleriyle katkıda bulunan sûfilerden biri olarak görmek gerekir. Eserlerinin hemen hepsini Arapça olarak kaleme alan Cemâl-i Halvetî'nin risâlelerinin çoğu bazı sûre ve âyetlerin tasavvufî tefsir ve yorumlarıyla ilgilidir. 1. *Tefsîrül-Fâtîha ve'd-Duhâ*, 2. *Risâletü hüviyyeti'l-mutlaka*, 3. *Te'vîlü "hubbü'd-dunyâ re'sü külli haqî'e-tin"* (bu üç eser Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1352'de kayıtlı mecmua içindedir). 4. *Kitâbü'n-Nûriyye*. Âyetü'l-kürsî'nin tefsiridir (bu eser ve bundan sonraki on bir eser Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 686'daki mecmua içindedir). 5. *Risâletü'l-keşşeriyye*. Haşr sûresinin son âyetlerinin atvâr-ı seb'a* açısından



Cemâl-i Halvetî'nin *Tefsîrû'l-Fâtîha ve ve'd-Duḥâ* adlı risâlesinin ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1352)

tefsiridir. 6. *Envârû'l-ilâhiyye*. 7. *Risâletü'l-İslâmiyye*. Ferîdüddin Attâr'a ait bazı beyitlerin şerhidir. 8. *Sîrâcû's-sâlikîn ve minhâcû't-tâlibîn*. Müellif eseri önce Türkçe yazmış, daha sonra Arapça'ya çevirmiştir. 9. *Envârû'l-kulûb li-talebi rû'yetü'l-mahbûb*. İsrâ sûresinin 70-73. âyetlerinin tefsiridir. 10. *Esrârû'l-vuḍû'*. Yedi fasılda abdestin sırları anlatılır. 11. *Risâletü'r-rahîmiyye*. Ezû besmelenin izahına dairdir. 12. *Maḳâle tevşîkiyye ve risâle tevḥidiyye*. Molla Câmî'nin kelime-i tevhid ile ilgili bir beytinin şerhidir. 13. *Ḥabbetü'l-maḥabbe*. 14. *Şerḥu erba'ine ḥadişen kudsîyyen*. Kırk ḥadîs-i kudsînin şerhini ihtiva eder. 15. *Te'vilâtü erba'ine ḥadişen*. Zühd ve takvâya dair kırk ḥadisnin tefsir ve izahı.

hıdır. 16. *Tefsîru "ḥaleḳallâhü Âdeme 'alâ sûretih"* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1084). 17. *Sîrâcû'l-kulûb*. Kırk bir bab içinde bazı tasavvufî terimler incelenmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1084). 18. *Dîvânçe* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2709). 19. *Faşl fî âdâbi'z-zıkr* (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 805). 20. *Risâle fî ismeyni'l-a'zameyn: Allah ve Rahmân* (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 142).

BİBLİYOGRAFYA :

Lâmîi, *Nefehât Tercümesi*, s. 579; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îk*, s. 267; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 131^{a-b}; Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-i Hulviyye*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, nr. 1100, vr. 152^b-177^b; Ayvansarayî, *Vefeyât-i Selâtîn*, vr. 3^{a-b}; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 459^b; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 245^b-254^b; *Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâ-yih-i Tarikat-ı Âliyye-i Halvetiyye*, İstanbul 1290, s. 16-17; *Sicill-i Osmani*, IV, 105; *Osmanlı Müellifleri*, I, 51-52; *Tomar-Halvetiyye*, s. 55, 57; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 228-233; Tahsin Yazıcı, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1956, s. 150.



MEHMET SERHAN TAYŞI

CEMÂL el-HÜSEYNÎ

(جمال الحسيني)

Emîr Cemâlüddin Atâullah
b. Mahmûd b. Fazlillâh el-Hüseyinî
ed-Deştêkî eş-Şîrâzî
(ö. 927/1521)

İranlı vâiz ve tarihçi.

Şîraz'da doğdu. Timurlular'dan Ebû Saîd Mirza zamanında (1457-1469) ailesiyle birlikte Herat'a yerleşti. Vaaz ve tefsir sahasında zamanının önde gelen âlimlerinden biri olan amcası Seyyid Asîlûd-

din'den tefsir, ḥadîs ve diğer dinî ilimleri okudu. Zühd ve takvâsı ile kısa zamanda tanındı, vaazlarıyla halkı etkiledi. Sultan Hüseyin Mirza, Ebû Saîd'in oğullarına karşı verdiği mücadelede onun tesirli vaazlarından faydalandı. Herat'ı almak için büyük bir ordu ile yola çıkan Sultan Hüseyin asker arasındaki isteksizlik ve kargaşayı haber alınca cuma günü Horasan'da mola verdi. Cemâl el-Hüseyinî Ulucami'deki hutbesinde Hz. Peygamber ve on iki imamın menkıbelerinden bahsederek cemaati coşturdu. Herat'ın alınmasından sonra birkaç yıl Sultaniye Medresesi'nde ders okuttu; haftada bir gün de Ulucami'de vaaz verdi.

Sultan Hüseyin tarafından vezirlik makamına getirilen Cemâl el-Hüseyinî anlayış, kabiliyet ve zekâsı sayesinde sultan katında büyük bir itibar kazandı. Hüseyin Mirza'nın ölümünden sonra resmî görev kabul etmediyse de emîrler ve vezirler pek çok konuda onun görüş ve tavsiyelerine başvurulardı. Bu dönemde inzivâya çekildi, vaktini ibadetle geçirdi ve 2 Rebîülevvel 927'de (10 Şubat 1521) vefat etti.

Cemâl el-Hüseyinî'nin Mîrek Şah diye tanınan oğlu Emîr Nesîmüddin Muhammed de çeşitli ilimlerde, özellikle ḥadîs ilminde zamanının ileri gelen âlimlerindendi. Babasından sonra aynı camide vâizlik yapmış ve aynı medresede ders vermiştir.

Eserleri. 1. *Ravzatü'l-ahbâb fî siyeri'n-nebî ve'l-âl ve'l-aşhâb*. 900 (1494-95) yılında tamamladığı bu eserini Ali Şîr Nevâî'nin isteği üzerine yazmış ve ona ithaf etmiştir. Üç bölüm halindeki eserin birinci bölümü Hz. Peygamber'in nesebi, doğumu, sîreti ve aile hayatına dair bilgiler ihtiva eder. İkinci bölümde Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ve ashâb-ı kirâm hakkında bilgi verilmektedir. Üçüncü bölüm Hz. Ali'nin fazileti ve on iki imamın hayat hikâyelerini, Emevîler ve Abbâsîler'in sonuna kadar meydana gelen olayları ihtiva eder. Eser Leknev (1297) ve Haydarâbâd'da (1310) yayımlanmıştır. Osmanlı âlimlerinden Benlizâde Mahmûd el-Mağnisavî tarafından 1695 yılında Farsça'dan Türkçe'ye yapılan tercümesi de iki defa basılmıştır (I-III, İstanbul 1268, I-IV, 1288). 2. *Tuḥfetü'l-aḥibbâ fî menâkıbi'l-âl ve'l-âbâ*. *Riyâzû's-sîyer* diye de bilinen eser Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Fâtîma'nın faziletleri-



Cemâl el-Hüseyinî'nin *Ravzatü'l-ahbâb* adlı eserinin ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 320/8)

ne dair olup iki bölümden oluşur. Birinci bölüme ait eksik bir yazma nüshası Library of India Office'de bulunmaktadır (bk. Ethé, s. 145).

Bazı kaynaklarda Cemâl el-Hüseynî'nin bunlardan başka aruza dair Farsça *Tekmilü's-sında'a* adlı bir eserinden de bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cemâl el-Hüseynî, *Rauzatü'l-ahbâb* (trc. Ben-lizâde Mahmûd el-Mağnisavî), İstanbul 1268, I-III; Hândmîr, *Ḥabibü's-siyer*, IV, 112, 332-333, 358-359, 377, 515, 583, 616; Nûrullah et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran 1365 hş., s. 526-528; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385, I, 170; Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, s. 145; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 184, 189-191; I/2, s. 1254-1255; Hânabâ, *Fihrist*, II, 2703; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VI, 285; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, I, 147; *Hedüyyetü'l-ârifîn*, I, 664; *A'yânü's-Sî'a*, VIII, 145; "Cemâlühüseynî", *IA*, III, 88; R. M. Savory, "Djâmâl al-Husaynî", *El²* (Ing.), II, 420.



MEHMET AYKAÇ

CEMÂL-i KARŞÎ

(جمال قرشی)

(ö. 702/1303'ten sonra)

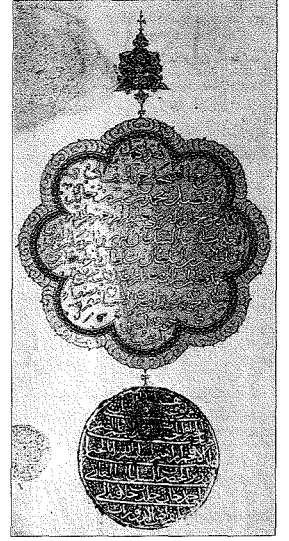
XIII. yüzyılda yaşayan
Türkistanlı ilim adamı ve idareci.

628'de (1230-31) Almaliğ civarında doğdu. Babası Balasagunlu bir hâfız olup annesi Merv şehrinden köklü bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini Zahirüddin Eşref b. Necîb el-Kâsânî'den yaptı. Daha sonra, eseri *Mülhaka'tü's-Şurâh*'ta büyük bir İslâm âlimi olarak tanıtıp öv-

düğü Bedreddin Muhammed el-Farahî'nin hizmetine girdi (646/1248-49). Arından Tuğrul Han unvanıyla bir hânedan kuran Buzar'ın oğlu Suğnak Tegin'in teveccühünü kazanarak Suğnak'ın oğlu İlibutar ile Cuci'nin kızı olan Moğol Prensesi Bulgan Biki'nin hocalığına getirildi. Divanda kendisi için yer sağlayan Sadr Burhâneddin'in himayesinden de faydalandı ve Karşî lakabıyla anılmaya başlandı. 662'de (1263-64) Kâşgar'a sürgün edildi, burada Sadr Kemâleddin ile tanışarak onun iltifatlarına mazhar oldu. Bundan sonra 1303'e kadar Orta Asya'nın önemli şehirlerini dolaştı ve devrin pek çok âlim ve şeyhiyle tanıştı. Bu seyahatler, ünlü eseri *Mülhaka'tü's-Şurâh*'in hazırlanmasında faydalı oldu. Nitekim 1273 yılında Şâş'tan (Taşkent) Aşağı Seyhun boylarına inerek Barçkend ve Çend şehirlerini ziyaret eden Karşî, Barçkend'de tanıştığı Hüsâmeddin Hâmid b. Âsım el-Barçnîlî (Barçnî, Barçkendî) adlı fıkıh âliminin eserlerini inceleme imkânı buldu ve *Mülhaka'tü's-Şurâh*'ta bu eserlere dair bilgiler verdi.

Cemâl-i Karşî'nin ölüm tarihi bilinmemekle birlikte *Mülhaka'tü's-Şurâh*'in Çağatay Hanı Kaydu'nun oğlu Çapar'ın tahta geçişinin ilk yıllarında tamamlanmış olması, 702'den (1303) sonra fazla yaşamadığını düşündürmektedir. Karşî nisbesi (karşî = saray) kendisine Almaliğ'daki yöneticilerle ilişkilerinden dolayı verilmiş olup Kureys ile bir ilgisi yoktur.

Eserleri. 1. *eş-Şurâh mine's-Şihâh*. Cemâl-i Karşî 1282'de kaleme aldığı bu eserinde Cevherî'nin *es-Şihâh* adlı Arap-



Cemâl-i
Karşî'nin
eş-Şurâh
mine's-Şihâh
adlı eserinin
unvan
sayfası

ça lügatını kısaltarak her kelimenin Farsça karşılığını vermiştir. Birçok yazması bulunan eser defalarca basılmıştır (bk. GAS, VIII, 220-221). 2. *Mülhaka'tü's-Şurâh eş-Şurâh mine's-Şihâh*'a XIV. yüzyıl başında yazdığı uzunca bir zeyildir. Barthold'un *Turkestan v epoxu Mongol' skogo naşestviya* adlı eserinin I. cildini (Petersburg 1898) oluşturan "Metinler" (s. 128-152) içinde bir özeti yayımlanan *Mülhaka'tü's-Şurâh* Arapça'dır. Eser Türkistan'da kurulan devletler, özellikle Karahanlılar ve Çağatay hanları hakkında değerli bilgiler ihtiva eder; ayrıca şöhret kazanmış olan şeyhler ve âlimlerden de bahseder. Verilen bilgiler çoğunlukla efsane kabilinden ise de bazan tarihi ve kronolojik mâlumata rastlanır. Özellikle müellifin çağdaşı şeyh ve âlimler hakkında eserde yer alan rivayetler bu devrin fikir hayatı bakımından önemlidir. Barthold'a göre, eserde zaman zaman Arap-Fars ve Türk dillerinin mukayeselerine rastlanması, bugüne kadar elde edilen bilgiler çerçevesinde ilk karşılaştırma örnekleri olarak dikkati çeker. M. Fuad Köprülü ise eseri, Karahanlılar devrinde Doğu Türkistan'da İslâmî ve edebî ilimlerdeki gelişmenin önemli bir delili kabul eder. Karşî bu eserinde ayrıca gezdiği yerlerin coğrafyası ile bölge insanlarının etnik yapıları hakkında da bilgiler verir. Meselâ Sığnak'ın da içinde bulunduğu bazı şehirleri Türkmen ülkeleri (bilâdü't-terâkime) olarak adlandırır ve özellikle Barçkend'in Türkmen yurdu olduğunu belirtir. Faruk Sümer, Aşağı Seyhun bölgesi hakkında verdiği bilgilere dayanarak bu bölgedeki Türkmenler'in Selçuklular'la ilgili hâüraları saklayabilmiş olduklarını ifade eder.



Cemâl-i
Karşî'nin
eş-Şurâh
mine's-Şihâh
adlı
eserinin
II. Bayezid'in
mütalaası için
hazırlanan
nüshasının
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Damad
İbrâhim
Paşa,
nr. 1124)

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, II, 1077; Serkis, *Mu'cem*, I, 707; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 156, 279; Rieu, *Catalogue*, II, 507; H. F. Hoffman, *Turkish Literature, A Bio-Bibliographical Survey*, Utrecht 1969, III/1-3, s. 84-89; Sezgin, *GAS*, VIII, 220-221; Barthold, *Türkistan*, s. 67-68; a.mlf., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (haz. K. Yaşar Koprıman — İsmail Aka), Ankara 1975, s. 200, 345; Faruk Sümer, *Oğuzlar: Türkmenler*, İstanbul 1980, s. 112, 571-573; Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türklü Türkiye ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, s. 109-110; P. Jackson, *Djâmâl Karshî*, *El² Suppl.* (İng.), s. 240.



MUSTAFA BUDAK

CEMÂL el-MALATÎ

(جمال الملطى)

Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn
Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed
el-Malatî el-Halebî
(ö. 803/1400)

Hanefî fakihî.

Aslen Harputlu olup 725 (1325) veya 726 (1326) yılında Malatya'da doğdu. Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ve bazı temel metinleri ezberledi. Tahsiline daha sonra yerleştiği Halep'te devam etti. Ardından Mısır'a giderek Kıvâmüddin el-İtkânî, Alâeddin et-Türkmânî, İbn Hişâm en-Nahvî, İzzeddin İbn Cemâa ve Hâfız Moğoltay b. Kılıç'tan dersler aldı. Öğrenimini tamamladıktan sonra Halep'e dönerek ders ve fetva vermeye başladı. Emîr Tağrıberdî tarafından Halep'te yaptırılan camide ders okutmakla görevlendirildi.

Daha sonra Sultan Berkuk tarafından davet edilerek Mısır Hanefî kadilığına getirildi (Rebiülâhîr 800/Ocak 1398). Aynı zamanda Sarkıtmışîyye Medresesi'nde de ders verdi. Malatî Hanefî olmasına rağmen Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını okutur, çeşitli mezheplere mensup talebelere kendi fıkıhlarını öğretirdi. Bedred-dine el-Aynî başta olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Rebiülâhîr 803'te (Kasım-Aralık 1400) Kahire'de vefat etti.

Vakıfların *istibdâl**'ine izin verme konusunda aşırı gitmek, hristiyanlara karşılık müslümana kısas uygulamak gibi birtakım icraatı yanında faizli bazı muameleleri meşrû sayan çeşitli hile-i şer'iyye yollarını câiz kabul etmesi ve esrar imalinde kullanılan Hint kenevirinin yenilebileceğine fetva vermesi sebebiyle eleştirilmiştir.

Malatî'nin mal edinme konusunda da çok gayretli olduğu, otuz yıl kadar ya-

şadığı Halep'te özellikle *İne** denilen bir satış çeşidi yoluyla büyük servet kazandığı, ancak Timur ordularının bölgeyi istilâsı sonunda hepsini kaybettiği belirtilmektedir. Bölge âlimlerini toplayarak halkın mallarına el koymak için fetva isteyen Timur'a karşı çıkarak bunun şer'an câiz olmayacağına onu ikna etmesi ve her gün belli miktarda sadaka dağıtması iyilikleri arasında zikredilmektedir.

Tahavî'nin *Müşkilü'l-âşâr*'ına Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin *Muhtasarı Müşkilü'l-âşâr* adıyla yazdığı muhtasarın muhtasarı olan *el-Mu'taşar mine'l-Muhtasar* adlı eseri Haydarâbâd'da basılmıştır (1307, 1317-1318, 1362). Kaynaklarda diğer bazı eserleri olduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, III, 357, 375; IV, 346-351; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 170; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi*, III, 332; IV, 32; Sehâvî, *ed-Đau'ü'l-lâmi*, X, 335-336; a.mlf., *ez-Zeyl 'alâ Ref' il-ışr* (nşr. Cüde Hilâl — Muhammed Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 409, 430; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 473; II, 185; İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zuhûr*, I/2, s. 496, 518, 536, 603; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 40-41; Serkis, *Mu'cem*, I, 344; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 293; *İzâhu'l-meknûn*, II, 507-508; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 558; Karatay, *Arapça Basmalar*, II, 594; Ziriklî, *el-A'lam*, IX, 335; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 338; Sezgin, *GAS*, I, 440-441.



MUSTAFA UZUNPOSTALCI

CEMAL PAŞA

(1872-1922)

**İttihat ve
Terakkî Cemiyeti liderlerinden,
Bahriye nâzırı.**

Asıl adı Ahmed Cemal olup 6 Mayıs 1872'de Midilli'de doğdu. Babası askerî eczacı Mehmed Nesib Bey'dir. Kuleli Askerî İdâdisi'nden (1890) ve Mekteb-i Harbiyye-i Şâhâne'den (1893) mezun olduk-



Cemal Paşa

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

tan sonra erkân-ı harbiyye tahsilini tamamlayarak erkânıharp yüzbaşısı rütbesini aldı (1895). Bir süre Seraskerlik Erkân-ı Harbiyye Dairesi Birinci Şubesi'nde ve İkinci Ordu'ya bağlı Kırkkilise İstihkâm İnşaat Şubesi'nde çalıştıktan sonra 1898 yılında Üçüncü Ordu'ya bağlı redif fırkası erkân-ı harbiyye reisi olarak Selânik'te görevlendirildi. Bu sırada Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından gerçekleştirilen askerî teşkilatlanma faaliyetlerine sempati duymakla birlikte hareket içinde aktif olarak yer almadı.

1905 yılında binbaşı olan Cemal Bey, bölgede yoğunlaşan Jön Türklük faaliyetlerine ilgi duydu ve Ekim 1906'da Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ne üye oldu. 1908 Jön Türk ihtilâlinde sonra Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin askerî kadrosu içerisinde dikkati çekti, cemiyet tarafından İstanbul'da siyasi durumu kontrol altında tutmak üzere gönderilen on kişilik heyette yer aldı. Daha sonra kaymakamlığa terfi etti ve Hey'et-i İslâhiyye âzası olarak Anadolu'ya gönderildi. 31 Mart Vak'ası üzerine İstanbul'a gelerek Ayastefanos'ta Hareket Ordusu'na ve bu ordunun İstanbul'daki harekâtına katıldı. İstanbul'da durumun kontrol altına alınmasından sonra Üsküdar'da mutasarrıf olarak görevlendirildi. Bu görevi sırasında aldığı sert tedbirler dikkati çekti.

Cemal Bey, Adana'da Ermeniler'in çıkardığı olaylar üzerine (14 Nisan 1909) vali ve "kuvve-i mürettebe" kumandanı olarak oraya gönderildi. Olayların bastırılmasında ve sorumluların cezalandırılmasında başarı gösterdi. 1910 yılında hastalanarak İstanbul'a döndü. 1911'de Bağdat'a vali tayin edildi. Burada bilhassa Arap milliyetçilerinin faaliyetlerine engel olmak için yoğun çaba gösterdi. Gazi Ahmed Muhtar Paşa tarafından 22 Temmuz 1912'de kurulan "büyük kabine" ile çalışmak istemediğinden istifa ederek İstanbul'a geldi. Kendi isteğiyle Balkan Savaşı'nda Konya Redif Fırkası kumandanı olarak görev aldı ve fırkası Pınarhisar'ında yenilince Çatalca'daki savunma hattına çekildi. Ekim 1912'de miralaylığa terfi eden Cemal Bey koleraya yakalandığı için İstanbul'a döndü. Kâmil Paşa kabinesi tarafından İttihatçılar aleyhine gerçekleştirilen takibat çerçevesinde büyük kabine aleyhine propaganda yaptığı iddiası ile Dîvân-ı Harb-i Örfî'ye teslim edilidise de davası başlamadan

serbest bırakıldı. Tekrar Çatalca'ya dönerek İkinci Kolordu Dördüncü Fırka kumandanlığı ve daha sonra menzıl müfettişi-i umumiliği görevlerine getirildi.

Kâmil Paşa kabinesince I. Balkan Savaşı sonunda büyük devletlerle yapılan pazarlıklara karşı İttihat ve Terakkî tarafından yürütülen propaganda hareketinde önemli rol oynadı. Enver Bey'in (Paşa) öncülük ettiği darbe girişimine destek verdi. 23 Ocak 1913'te Enver Bey liderliğinde gerçekleştirilen Bâbüâli Baskını ile sadârete getirilen Mahmud Şevket Paşa'nın emriyle İstanbul muhafızlığına tayin edildi. Görevine hemen başlayan Cemal Bey, darbe sonrasındaki karışıklığın sona erdirilmesinde önemli rol oynadı. İttihatçılar tarafından büyük kin beslenen nâzirıları korumaya alarak onların İstanbul'u terketmelerini sağladı. Gazetelerde mutedil yazılar yayımlanarak durumu sakinleştirmeye çalıştı. Ünlü muhaliflerden Ali Kemal ve Rıza Nur beyleri Avusturya ve Fransa'ya gönderdi.

İstanbul muhafızlığı görevinin yanı sıra Çatalca'da bulunan ordunun "üssü'l-hareke" kumandanlığını da yürüten Cemal Bey, muhafızlığı esnasında esas olarak İttihat ve Terakkî karşıtlarının hükümet aleyhine faaliyetleriyle uğraşmakla birlikte kaçakçılığa ve özellikle kaçak tütün satışına karşı birtakım şiddetli tedbirler aldı. Prens Sabahaddin Bey'in kâtibî Satvet Lutfi Bey'in teşkilâtlandığı muhalifler grubunun hükümet değişikliği teşebbüsünü daha hazırlık safhasında iken bastırdı. Muhaliflere karşı aldığı tedbirler gerek İttihat ve Terakkî liderleri, gerekse Sadrazam Mahmud Şevket Paşa ile olan ilişkilerinde sorunlara yol açtı. Cemal Bey'in tutuklamak istediği Prens Sabahaddin Bey, Talat Bey'in (Paşa) kendisini uyarması üzerine yurt dışına kaçtı. Eski sadrazam Kâmil Paşa'yı ev hapsinde tutarak ülke dışına gitmesi yolunda baskıda bulununca İngiltere elçiliği duruma müdahale etti. Mahmud Şevket Paşa'nın bu alandaki tedbirlere karşı çıkması üzerine Cemal Bey muhafızlık görevinden istifa ettiyse de istifası kabul edilmedi. Mahmud Şevket Paşa'nın 11 Haziran 1913 tarihinde öldürülmesinden sonra muhaliflerin muhtemel bir darbe girişimini önlemek üzere alınacak tedbirlerin uygulanması Cemal Bey'e bırakıldı.

Cemal Bey, iç siyasette durumu tamamen İttihat ve Terakkî kontrolüne

aldıktan başka fırka içinde kendi durumunu da kuvvetlendirdi. II. Balkan Savaşı sırasında İttihat ve Terakkî'nin Edirne'nin geri alınması yolundaki teşebbüsünü destekleyen kanadın liderlerinden oldu. Bu fikre karşı olan nâzirılar üzerinde cebir ve şiddet kullandığı iddia edilir. Cemal Bey, Edirne'nin geri alınmasından sonra Teşkilât-ı Mahsûsa'nın Süleyman Askerî Bey önderliğinde gerçekleştirdiği Garbî Trakya Hükümet-i Muvakkatesi'nin lağvının, Bulgarlar'la bir antlaşma imzalanabilmesi için bu devlet tarafından şart olarak ileri sürülmesi üzerine, buna karşı çıkan Süleyman Askerî Bey'i ikna için İskeçe'ye gitti. Kararlaştırılan şartlar çerçevesinde bölgenin Bulgarlar'a teslimini sağladı. Daha sonra Osmanlı - Bulgar Tedâfüü ve Tecâvüzî Antlaşması için yapılan hazırlıklarda önemli rol oynadı.

Cemal Bey Kasım 1913'te Nâfia nâzirılığına getirildi. Aralık 1913 tarihinde mirivâliğe terfi etti ve 1914 Şubatında Bahriye nâzırı oldu. Bu görevi sırasında Enver Paşa'nın önderliğinde gerçekleştirilen ordu tensikatında ve Bahriye'deki uygulamalarda paşa ile birlikte hareket etti. Kuzey Ege adalarının Yunanlılar'dan geri alınmasının İttihat ve Terakkî tarafından birinci siyasî ve askerî amaç haline getirilmesinde etkili oldu. Fransız elçisi Bombard tarafından yapılan teklif uyarınca Haziran 1914'te Paris'e gönderildi. Kendisinden, adalar meselesinin halli yolunda Fransızlar'ın desteğini sağlaması ve bir Osmanlı-Fransız ittifakı için zemin hazırlaması istendi. Fransız deniz manevralarını takip eden Cemal Paşa, Fransız yetkililerine merkezî devletleri çenbere almak için Osmanlı Devleti ile ittifak yapmalarını teklif etti. Ancak Fransızlar, diğer müttefikler onaylamadıkça herhangi bir siyasî ittifaka yanaşmayacaklarını Cemal Paşa'ya bildirdiler. Bunun üzerine 18 Temmuz 1914'te Paris'ten ayrıldı. Daha sonra Almanya İmparatorluğu ile sürdürülen pazarlıklarda aktif rol oynamamakla birlikte diğer İttihatçılar gibi bir siyasî ittifak için son alternatif olan bu girişimi destekledi.

Osmanlı donanmasına bağlı gemilerin Rus Karadeniz filosuna ve Rus limanlarına saldırısı ile başlayan kabine krizinde Cemal Paşa savaş yanlısı grup içinde yer aldı ve savaş giriş kararını destekledi. Osmanlı Devleti'nin savaşta girmesinden sonra Enver Paşa, Cemal Pa-

şa'ya Mısır'da bulunan İngilizler'e karşı askerî bir harekâta öncülük etmesini teklif etti. Bahriye nâzirılığına ilâve olarak Dördüncü Ordu kumandanlığına getirilen Cemal Paşa, İngilizler'i Mısır'dan çıkarmak için Kanal Harekâtı adı verilen bir planı uygulamaya koydu. 7 Ocak 1915'te Bi'rüssebi'de toplanan Osmanlı kuvvetleri İngilizler'e karşı harekâta geçti. Şubat 1915'teki Birinci Kanal Harekâtı'nda ve 1916 Temmuzunda tekrarlanan İkinci Kanal Harekâtı'nda istenen sonuçlar alınamadı. Bu yüzden Kanal Harekâtı eleştirilere konu oldu ve hayalci bir girişim olarak yorumlandı.

Cemal Paşa, Şam'daki ikameti sırasında Arap milliyetçi liderleriyle de çatıştı. Bir yandan ahalinin desteğini sağlamak için Mescid-i Aksâ'da cuma namazlarından sonra diğer yetkililerle birlikte şikâyetleri dinleyip halkın verdiği dilekçeleri işleme koyarken öte yandan Arap milliyetçi liderlerine karşı sert tedbirler aldı. 21 Ağustos 1915'te on bir Arap milliyetçi lideri, oluşturulan askerî mahkeme kararı ile idam edildi. Mayıs 1916'da yirmi bir lider daha idam edildi. Arap isyan hareketiyle ilgili gelişmeler ve bu husustaki belgeler, *Âliye Divân-ı Harb-i Örfisi'nde Rü'yet Olunan Mes'ele-i Siyâsiyye Hakkında İzahat* adlı bir kitapta yayımlandı (İstanbul 1332; milletlerarası alanda bu konudaki tezin ortaya konulabilmesi için bu kitap *La vérité sur la question Syrienne* başlığı ile Fransızca olarak aynı yıl İstanbul'da neşredildi).

Cemal Paşa, 1915 Ermeni tehcirinin uygulanması ve Ermeniler'in gönderileceği yerler konusunda İttihat ve Terakkî Fırkası ve hükümetle anlaşmazlığa düştü. Bu dönemle ilgili bir iddia da Cemal Paşa'nın müttefiklerle barış anlaşması yapmak üzere bir plan hazırlamış olduğudur. Rus Çarlığı Hariciye Nâzırı Sazanov'un iddiasına göre Cemal Paşa, Osmanlı Devleti'nin Asya'daki toprakları üzerinde bağımsız bir Türk devleti kuracak ve kendisi bu devletin sultanı olacaktı. Boğazlar ve İstanbul Ruslar'a bırakılacak, Cemal Paşa ise müttefiklerin yardımı ile Osmanlı hükümetini devirecek ülkenin yeniden inşası için müttefiklerden para yardımı alacaktı. Yayımlanan Rus belgelerine göre Rus hükümeti planı kabule razı oldu. Ancak Fransızlar kendilerine vaad edilen toprakları, Osmanlı İmparatorluğu yerine kuracak devlete veren bu planı reddettiler. Bu planın gerçekten Cemal Paşa ta-

rafından mı hazırlandığı, yoksa müt-tefikler nezdindeki Taşnaksutyun Ermeni temsilcisi Zavriev veya Ruslar tarafından mı ortaya atıldığı hâlâ tartışmalıdır.

1917 yılı Aralık ayında İngiliz Generali Allenby'nin ilerlemesi karşısında Osmanlı ordusunun peşpeşe yenilgilere uğraması üzerine Cemal Paşa, kabine ve firka içinde Dahiliye Nâzırı İsmâil Canbolat'ın başlattığı eleştiri kampanyası sonucu, Dördüncü Ordu kumandanlığı görevinden ayrılarak İstanbul'a geldi. Cemal Paşa'nın yenilgideki sorumluluğu, İttihat ve Terakkî Fırkası Merkez-i Umûmîsi ve diğer organlarında tartışılmışsa da kendisi bu alanda suçlu bulunmamıştır. Cemal Paşa, İttihat ve Terakkî Fırkası'nın 1917 yılındaki son normal kongresinde merkez-i umûmî âzalığına getirildi.

Talat Paşa kabinesinin istifasından sonra 1-2 Kasım 1918 tarihinde İttihat ve Terakkî'nin yedi lideriyle birlikte ülke dışına kaçan Cemal Paşa önce Berlin, daha sonra da Münih ve İsviçre'ye giderek İttihatçılar'ın yurt dışı faaliyetlerinin düzenlenmesinde önemli roller oynadı. Bu arada savaş sırasındaki faaliyetleri, hem Beşinci Şube tarafından yapılan soruşturmada, hem de 1919'da başlayan Dîvân-ı Harb-i Örfî yargılanmaları sırasında gıyabında sorgulandı. Beşinci Şube sorgulamalarında Osmanlı Devleti'nin Arap unsurunun isyanına sebep olmakla suçlanan Cemal Paşa Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından gıyaben idama mahkûm edildi.

Daha sonra Rusya'ya giden Cemal Paşa, Sovyet Hariciye Komiseri Çiçerin'in desteğini alarak Afgan Emîri Emânullah Han'ın Afgan ordusunun modernleştirilmesi için yaptığı teklifi kabul etti. Moskova'da iken Mustafa Kemal Paşa ile Bolşevikler arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi için arabuluculuk rolü oynadı. Bolşevikler'le ilişki ve Anadolu hareketine karşı alınacak tavır konusunda Enver Paşa ile anlaşmazlığa düştü. E. H. Carr ve L. B. Poullada gibi araştırmacılar, Cemal Paşa'nın tamamen Bolşevikler'in bir aracı olarak Afganistan'a gittiğini ileri sürmektedirler. Cemal Paşa'nın *İzvestia* gazetesi muhabirine 28 Haziran 1922'de verdiği demeç ve Enver Paşa'ya 15 Kasım 1921 tarihinde yazdığı mektup bu yorumları destekler mahiyettedir. Ancak Bolşevikler'in siyasetindeki değişiklik ve Hacı Sâmî Bey'in kendisi aleyhin-

deki propagandası sonucu Afganistan'daki durumu sarsılan Cemal Paşa görüşmeler yapmak üzere Tiflis'e gitti. Burada yaverleriyle birlikte 21 Temmuz 1922 günü öldürüldü. Tiflis'te gömülen Cemal Paşa'nın naaşı daha sonra Erzurum'a getirilerek bu şehirde defnedilmiştir.

Cinayetin failleri hakkında çeşitli iddialar bulunmaktadır. En kuvvetli ihtimal, kendisinin Ermeni komitelerinin başlattığı ve ilk kurbanları Talat ve Said Halim paşalar olan suikastlar zinciri çerçevesinde öldürülmüş olmasıdır. Ermeni kaynakları, Cemal Paşa'yı Kerekin Layan ve Sergo Vartaryan adlı iki Ermeni fedainin öldürdüğünü iddia etmekte ve bu iddiayı çeşitli delillerle desteklemektedirler. Buna karşılık Halil Paşa, Cemal Paşa'ya Rus gizli servisinin bir suikast yapacağı konusunda kendisine özel olarak bilgi verildiğini iddia etmektedir. Bu konuda yakında yayımlanan bir makaleye göre ise Cemal Paşa, Moskova'nın emri üzerine Gürcü komitesi tarafından öldürülmüştür (F. Nuza, s. 455).

Cemal Paşa, Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin askerî kanadı içerisinde Enver Paşa'dan sonra gelen ikinci adam olmuş ve asıl ününü bu yolla sağlamıştır. Mustafa Kemal Paşa dahil pek çok önde gelen Osmanlı subayı Cemal Paşa'ya destek vermiştir. Ancak Cemal Paşa'nın İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin gerek askerî gerekse genel politikaları içerisindeki rolü Enver Paşa'ya nazaran oldukça sınırlı kalmıştır.

Cemal Paşa'nın *Hâtırat: 1913-1922* adıyla 1922'de yayımlanan hâtıratı, bilhassa 1913-1917 yılları arasındaki siyasi gelişmelere ışık tutan çok önemli bir kaynaktır. *Erinnerungen eines türkischen Staatsmannes* adıyla 1922 yılında Münih'te Almanca ve daha sonra *Memoires of a Turkish Statesman 1913-1919* başlığı ile Londra'da İngilizce olarak yayımlanan bu hâtırat, İttihat ve Terakkî liderleri tarafından yazılan en geniş hâtırat olma özelliğini taşır. Eser *Hatıralar* (Selek Yayınları, 1959) adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır. Cemal Paşa ayrıca özel ilgi duyduğu arkeoloji konusunda *Alte Denkmäler aus Syrien, Palästina, und West Arabien* adlı bir eserin yazılması için destek sağlamış ve bu kitap 1918 yılında Berlin'de neşredilmiştir. Eserin Cemal Paşa tarafından yazıldığı hakkında da çeşitli iddialar ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Cemal Paşa, *Hâtırat: 1913-1922*, İstanbul 1922; *Nevsâl-i Millî* (1330), s. 288-289; *Said Halim ve Mehmed Talat Paşalar Kabinelerinin Dîvân-ı Âlî'ye Sevkleri Hakkında Dîvânîye Mebusu Fuad Bey Tarafından Verilen Takrir Üzerine Berâ-yı Tahkikat Kur'a İsabet Eden Beşinci Şube Tarafından İcra Olunan Tahkikat ve Zaptedilen İfâdâtı Muhtevîdir*, İstanbul 1334; *Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfisinde Rü'yet Olunan Mesele-i Siyasiyye Hakkında İzahat*, İstanbul 1916; M. Yamauchi, *The Green Crescent Under The Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia*, Tokyo 1919, s. 288-289, 299; F. Crutwell, *A History of Great War*, Oxford 1936, s. 351; F. Kazamzadeh, *The Struggle for Transcaucasia*, Princeton 1951, s. 27-30; Tanık Zafer Tunaya, *Türkiyede Siyasî Partiler*, İstanbul 1952, s. 199; a.mlf., *Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakkî*, İstanbul 1989, III, 221-222, 572-573; Ali Fuad Erden, *Birinci Dünya Harbinde Suriye Hâtıraları*, İstanbul 1954, s. 12-17, 129-138, 208-214, 240-244; Ali Fuat Cebesoy, *Moskova Hâtıraları*, 21/11/1920-2/6/1922, İstanbul 1955, s. 61-62, 274-299, 317; Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul 1960, s. 756-757, 760-764; a.mlf., *İttihat ve Terakkî Cemiyeti 1896-1908*, İstanbul 1982, s. 177; a.mlf., *İstiklâl Harbinde Enver Paşa ve İttihat ve Terakkî Erkânı*, İstanbul 1990, s. 354; E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution 1917-1923*, Harmondsworth 1966, III, 213; L. B. Poullada, *Reform and Rebellion in Afghanistan 1919-1929*, Ithaca 1973, s. 239-250; E. J. Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish Nationalist Movement (1905-1926)*, Leiden 1984, s. 59-66, 84; D. Fromkin, *A Peace To End All Peace*, New York 1985, s. 214-215; Mahmud Şevket Paşa, *Sadrâzam ve Harbiye Nâzırı Mahmut Şevket Paşa'nın Günlüğü*, İstanbul 1988, s. 167-169; Mim Kemal Öke, *Hilâfet Hareketleri*, Ankara 1991, s. 87-88; F. Nuza, "Cemal Paşa'yı Kimler Öldürdü Veya Öldürttü?", *TK*, XXI/243 (1983), s. 454-464; D. A. Rustow, "Djemâl Pasha", *EI*² (İng.), II, 531-532.



M. ŞÜKRÜ HANIOĞLU

CEMÂLEDDİN ABDULLAH EFENDİ

(1844-1901)

Son devir Osmanlı hukukçusu
ve Mısır kadısı.

Bereketzâde Damadı olarak bilinir. Desesi Muhammed Hidâyet Efendi'nin kadılık yaptığı Edirne'nin Uzunköprü ilçesinde 16 Rebülâhîr 1260 (5 Mayıs 1844) tarihinde doğdu. Devrinin önde gelen âlimlerinden Arapça ve dinî ilimler okuyarak icâzet aldı (1863). İlk görevine Meşihat-ı İslâmiyye Mektûbî Kalemî'nde muavin olarak başladı (13 Kasım 1863). Daha sonra Diyarbekir mevleviyeti pâyesini (1870) kazanan Cemâleddin Efendi terfi ederek mektupçu oldu (1871). Hasan Fehmi Efendi'nin şeyhülislâmlık-

tan ayrılması üzerine mektupçuluk vazifesini bıraktıysa da Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında görevine döndü. Bu dönemde mevâlî rütbesinden mahreç rütbesine terfi etti. 1 Ocak 1878 tarihinde mektupçuluk görevinden alınarak Beyrut kadılığına tayin edildi. Yaklaşık iki yıl yürüttüğü bu görevden sonra Suriye Adliye müfettişliğine getirildi ve bir müddet sonra tekrar eski görevine iade edildi (1881). Hanımının hastalığı yüzünden istifa ederek İstanbul'a dönen (1883) Cemâleddin Efendi'ye, üstün hizmetleri ve güzel ahlâkı sebebiyle Beyrut halkı tarafından tezhipli bir *Mecelle* nüshası ve eşraftan 322 kişinin imzasını taşıyan bir teşekkür mektubu verildi. 30 Haziran 1885 tarihinde İstanbul pâyesıyla Şarkî Rumeli meşihatinde görevlendirildi. 26 Şubat 1891'de Mısır kadılığına tayin edilen Cemâleddin Efendi yaklaşık on yıl sürdürdüğü bu görevi sırasında Anadolu kazaskerliği pâyesi ve birinci rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirildi. 22 Ocak 1901'de Kahire'de vefat etti ve İmam Şâfiî Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *İhticâb*. Mısır İstinaf Mahkemesi müsteşarı Kâsım Emîn'in kadınların örtünmesine karşı çıkan ve erkeklerle bir arada bulunmalarına cevaz veren *Tahrîrül-mer'e* adlı eserine reddiye olarak yazılmıştır. Müellifin vasiyeti üzerine, Asmaî mahlasıyla meşhur Adanalı Yûsuf Ziya Efendi tarafından eserin önce Türkçe metni neşredilmiş, sonra da Arapça'ya tercüme edilerek *el-İhticâb* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1318). 2. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî siyâdeti'r-râi ve saâdeti'r-raiyye*. *Siyâset-i şer'iyye** ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi bulunan çeşitli konuları İslâm tarihinden bazı örneklerle birlikte ele aldığı bu eseri 19 Ocak 1899 tarihinde tamamlamıştır. Kitap aslında Türkçe yazılmakla birlikte önce Asmaî tarafından *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî hukûkî'r-râ'i ve saâdeti'r-raiyye* adıyla Arapça'ya tercüme edilerek yayımlanmış (Kahire 1318), daha sonra da Türkçe aslı neşredilmiştir (Kahire 1319). 3. *Hulâsatü'l-kelâm fî tercihi dîni'l-İslâm*. Bu eseri de Asmaî Arapça'ya tercüme edip aynı isimle yayımlamıştır (Kahire 1319). Bunlardan başka Asmaî tarafından derlenen Cemâleddin Efendi'nin üç risâlesi *el-Muhâfaza 'ale'd-dîn ve'l-ihimâm bi's-salâti'l-lefi hiye ehemmu erkânihi*, *Beyânü't-terakki bi'd-dîn ve'r-red 'ale'l-kâ'ilin bi't-terakki bi'l-vesâ'il-i mâddiyye*

ve *Tahkik fî mes'eleti'l-kazâ' ve'l-kader ve innehumâ sâ'ikân ile'l-'amelâ ile'l-kesel* isimleriyle Arapça'ya tercüme edilerek *Âşâru Cemâleddin* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1319).

BİBLİYOGRAFYA :

Cemâleddin Abdullah Efendi, *el-İhticâb* (trc. Asmaî), Kahire 1318, ayrıca bk. mütercimîn mukaddimesi, s. 3-4; a.mlf., *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî siyâdeti'r-râi ve saâdeti'r-raiyye* (nşr. Asmaî), Kahire 1319, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 3-15 (bu eserde Asmaî müellifin kendi dilinden hayatını anlatmaktadır, bk. s. 12-14); *Osmanlı Müellifleri*, I, 267-268; Serkis, *Mu'cem*, II, 1296-1297; Zeki Mücâhid, *el-A'âmü's-şar'kiyye*, Kahire 1950, III, 41-42; *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 492; Karatay, *Arapça Basmalar*, s. 19-20; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VI, 42; Özege, *Katalog*, I, 73; II, 664; IV, 1586; a.mlf., *Bağış Kitapları Ek Kataloğu* (nşr. Ali Bayram v.dğr.), Erzurum 1973, V, 83; Albayrak, *Osmanlı Üleması*, I, 11-12; *Fihristü'l-matbû'ati't-Türkiyyeti'l-'Osmâniyye*, Kahire 1982, I, 33, 152; II, 192.



SAFFET KÖSE

CEMÂLEDDİN AKSARÂYİ

(ö. 791 / 1388-89 [?])

Osmanlılar'ın
ilk devrinde yetişen tefsir, lugat,
edebiyat ve tıp âlimi.

Asıl adı Mehmed'dir. I. Murad devrinde dinî, edebî ve aklî ilimler alanında ün yapmış âlimlerden biri olup nisbesinden de anlaşılacağı üzere Aksaraylıdır. Doğum tarihi ve öğrenimi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla beraber Aksaray'da yaşadığı, ilmî faaliyetlerini burada sürdürdüğü bilinmektedir. Bazı kaynaklarda soyunun dördüncü kuşakta Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606 / 1210) ulaştığı belirtilmektedir. Kendi döneminde Cemâlî nisbesiyle tanınmıştır (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 18).



Cemâleddin Aksarâyî'nin tasvir edildiği bir minyatür (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik* nr. nu'mâniyye, TSMK, Hazine, nr. 1263, vr. 194)

O dönemde Cevherî'nin *eş-Şihâh* adlı lugatını ezbere bilenlerin tayin edildiği Aksaray Zincirli Medresesi'nde müderris olan Aksarâyî öğretim faaliyetini burada sürdürdü. Rivayete göre talebelerini üç kısma ayırırdı. Birinci kısma evinden medreseye giderken yol boyunca ders anlatırdı. Yürüyerek ders yaptıkları için bunlara "meşşâiyyûn" denilirdi. İkinci kısım talebe medresenin revaklarında toplanıp ders yapardı; bunlara da "revâkıyyûn" adı verilirdi. Üçüncü kısmı teşkil edenler ise medresenin içinde ders gören öğrencilerdi. Büyük dedesi Fahreddin er-Râzî'nin de yürürken ders anlattığı rivayet ediliyorsa da gerçekte yürüyerek ders anlatma Aristo'nun Lise'de (Lykeion) uyguladığı bir metottur. Revâkıyyûn tabiri ise İslâmî literatürde ilk çağ felsefe ekollerinden biri olan Stoa ekolü mensuplarına verilen bir isimdir.

Devrinin ilim ve irfan hayatına büyük ölçüde hizmet etmiş olan Aksarâyî pek çok talebe yetiştirmiştir. Osmanlılar'ın meşhur âlimlerinden Molla Fenârî de Mısır'a gitmeden önce öğrencileri arasında bulunmaktaydı. Seyyid Şerif el-Cür-cânî, Aksarâyî'nin şöhretini duyarak talebesi olmak için Karaman'a giderken şehre yaklaştığı bir sırada onun *Şerhu'l-İzâh*'ını inceleme fırsatı bulmuş, eserin aslının şerhinden daha açık ve anlaşılır olduğunu görünce Aksarâyî'nin ilmî yetersizliğine hükmederek geri dönmek istemiştir. Ancak görüştüğü bazı kimselerden Aksarâyî'nin telifte güçlü olmakla birlikte ders okutmada çok başarılı olduğunu öğrenmesi üzerine yoluna devam etmişse de Karaman'a vardığında Aksarâyî'nin öldüğü haberini duymuş ve burada karşılaştığı Molla Fenârî ile Mısır'a gitmiştir. Büyük âlim Zenbilli Ali Efendi de Cemâleddin Aksarâyî'nin neslinden geldiği için Cemâlî mahlasını almıştır.

Cemâleddin Aksarâyî Bursalı Mehmed Tâhir'e göre 791 (1388-89), Brockelmann'a göre 1377, Adnan Adıvar'a göre ise 1388 yılında memleketi olan Aksaray'da vefat etmiştir.

Eserleri. Cemâleddin Aksarâyî tefsir, hadis, fıkıh, ahlâk, edebiyat ve tıp gibi konulara dair birçok eser yazmış olup başlıcaları şunlardır: 1. *Şerhu'l-İzâh*. Di-maşk hatibi Kazvî'nin meânî ve beyân konusundaki *el-İzâh* adlı eserinin şerhidir. 776 (1374-75) tarihli müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Paşa, nr. 1020) kayıtlıdır (diğer yazmaları: Yeniciami, nr. 1032; Yenimed-

rese, nr. 1872/210). Aynı eserin *Şerhu müşkilâtı'l-İzâh* başlıklı bir yazması da Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Süleymaniye, nr. 895). 2. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 208). 3. *İ'tirâzât 'alâ Şerhi'l-Keşşâf* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 577/1). 4. *Hâşiye 'alâ Şerhi Mecma'î'l-bahreyn*. İbnü's-Sââtî'nin *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adlı kendi eserine yazmış olduğu Hanefî fikhına dair şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1472). Eser bazı Şâfiîler'in Hanefî fikhına itirazları göz önüne alınarak kaleme alınmıştır. 5. *Es'ile ve ecvibe*. Tefsir, hadis ve fıkıh meselelerine dair çeşitli soru ve cevapları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 70, 71, 72, 1033; Fâtih, nr. 99/1; Nâfiz Paşa, nr. 108; Şehid Ali Paşa, nr. 45). 6. *Hallül-Mucez*. İbn Sînâ'ya ait *el-Kânûn fi't-tib* adlı eser üzerine İbnü'n-Nefis tarafından *Mucezül-Kânûn* adıyla yapılmış çalışmanın şerhidir. Eser birkaç defa basılmıştır (Delhi 1870; Leknev 1877, 1908). 7. *Keşfü'l-İ'râb*. Tâceddin el-İsferâyî'nin nahve dair *Lübbül-elbâb fi 'ilmi'l-İ'râb* adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 369). 8. *Ahlâk-ı Cemâlî*. Kâtib Çelebi, Yıldırım Bayezid'e ithaf edilen ve üç bölümden (makale) oluşan bu eserin ilk

bölümünde insanın kendi şahsına, ikinci bölümünde aile fertlerine, üçüncü bölümünde de diğer insanlara karşı görevlerinin anlatıldığını söyler (*Keşfü'z-zunûn*, I, 36); aynı bilgileri Bursalı Mehmed Tâhir de tekrarlar (*Osmanlı Müellifleri*, I, 266). Buna göre *Ahlâk-ı Cemâlî*'nin, geçmişi IV. (X.) yüzyıl düşünür ve bilginlerinin çalışmalarına kadar uzanan (mesela bk. Hârizmî, s. 80; İbn Sînâ, s. 16) ve zamanla gelişerek Tûs'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde en mükemmel şeklini bulan İslâm ahlâk programının bir devamı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ağâh Sırrı Levend, İstanbul ve Ankara kütüphanelerini tarayarak hazırladığı ve bu kütüphanelerde bulunan İslâm ahlâkına dair başlıca eserleri tanıttığı yazısında (*TDAY Belleten*, s. 89-115) bu eserler arasında *Ahlâk-ı Cemâlî*'ye rastlamadığını belirtmektedir.

Aksarayî'nin bunlardan başka Beyzâvî'nin Şâfiî fikhına dair *el-Gâyetü'l-kuşvâ*'sına yazdığı bir şerhi (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1192) ile *Şemsiyye fi esrârî'l-kelimâtî's-Şiddikayye*, *Şerh-i Müşkilâtî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* ve *Şerh-i Müşkilâtî'l-eḥâdiş* adlı eserleri olduğu da kaydedilmektedir (son iki eser Farsça'dır).

BİBLİYOGRAFYA:

Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Kahire 1342, s. 80; İbn Sînâ, *Üyûnû'l-hikme*, Beyrut 1980, s. 16; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, II, 125; a.mlf., *eş-Şekâ'ik*, s. 17-19; *Keşfü'z-zunûn*, I, 36, 210; II, 1192, 1479, 1544, 1545, 1601, 1900; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 209; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 191-192; Bursalı Mehmed Tâhir, *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul 1315; a.mlf., "Eski ve Yeni Ahlâk Kitaplarımız", *SM*, I/13 (1324), s. 202; a.mlf., *Osmanlı Müellifleri*, I, 265-266; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 328; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 25-26; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 544, 632, 648, 665; Sarton, *Introduction*, III/2, s. 1725; Süheyl Ünver, "Sheykh Jemaluddin Aksarayi, Mujez Sherhi and other works", *Journal of the Regional Cultural Institute*, II/3, Tahrân 1969, s. 167-176; Ağâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten* 1963 (1964), s. 115; I. Mélikoff, "Djâmâl al-Din Aksarayî", *El²* (İng.), II, 419-420; Kâzım Müsevî Bicnurdî, "Aksarayî, Cemâleddin", *DMBİ*, I, 490.



MUSTAFA ÖZ

CEMÂLEDDİN EFENDİ, Hâlidefendizâde

(1848-1919)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Kazaker Hâlid Efendi'nin oğlu, II. Mahmud devri kazakerlerinden Seyh Yûsuf Efendi'nin torunudur. Annesinin babası Mehmed Said Kevâkibî de Rumeli kazas-

kerliği yapmıştır. İstanbul'da doğdu. Önceleri özel hocalardan ve babasından ders aldı. Babasının görevi sebebiyle Kayseri, Sivas ve Mekke'ye gitti. 1871'de Bâb-ı Fetvâ Mektûbî Kalemî'nde vazifeye başladı. Ertesi yıl Anadolu kazaskerliği mektupçuluğuna getirildi. Daha sonra Adliye Nezâreti ceza dairesinde çeşitli görevlerde bulundu. 1878'de meşihat mektupçusu oldu. Bu görevde iken yazdığı hususi mârûzatları ile meşihat makamında olup bitenleri saraya bildirerek II. Abdülhamid'in dikkatini çekti. 1867-1891 yılları arasında kendisine ibtidâ-i hâric, İstanbul müderrisliği, hareket-i hâric, ibtidâ-i dâhil, müsile-i Sahn, Sahn-ı Semân, müsile-i Süleymaniyye, mahreç, bilâd-i hamse, Haremeyn, İstanbul kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve Rumeli kazaskerliği pâyesleri verildi. Rumeli kazaskerliği pâyesiyile meşihat mektupçuluğunda bulunduğu sırada kırk üç yaşında iken 4 Eylül 1891'de Ömer Lütfi Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu.

Sultan Abdülaziz ile Sultan Murad'ın meşihat makamına hazırlanan fetvalarla tahttan indirilmeleri, Abdülhamid'i bu makama çok güvenebileceği bir kimseyi getirmeye sevkettiğinden Cemâleddin Efendi yerleşmiş ilmiye geleneğine aykırı olarak mektupçuluktan şeyhülislâmlığa yükseltilmişti. II. Abdülhamid'in karakterini, hassasiyetini, meziyet ve zaafılarını çok iyi bilen Cemâleddin Efendi, son derece dikkatli davranarak onun saltanatının sonlarına kadar on yedi yıl altı ay gibi uzun bir süre bu mevkide kalabildi. Zaman zaman hakkında hükümdarı kuşkulandıracak jurnaller verildiyse de bunlar pek ciddiye alınmadı. Sultan Abdülhamid bütün devlet ricâline olduğu gibi Cemâleddin Efendi'ye de bol ihسانlarda bulunmuş, Kuruçesme'de yaptırdığı yalısı bütün mefruşatı ile kendisine hediye etmiştir. Bu ihسانı ile ayrıca şeyhülislâmın Yıldız Sarayı'na yakın bir yerde oturmasını da sağlamış oldu.

Cemâleddin Efendi hükûmetin bir üyesi olarak memleket meseleleriyle yakından ilgilenmiş, müzakerelerde farklı görüşler ileri sürdüğü gibi birçok karara da muhalefet etmiştir. Meşihat-ı İslâmiyye Dairesi'ni ilgilendiren konular dışında özellikle iktisadî meselelerde diğer hükûmet üyeleriyle ters düşmüştür. Dış devletlerden alınacak borçlar, çıkarılacak hisse senetleri, Ereğli kömür madenlerini işletme hakkının borç karşılığında bir gayri müslime verilmesi ko-

Cemâleddin Aksarayî'nin *Şerhu'l-İzâh* adlı eserinin müellif hattı nüshasının ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Paşa, nr. 1020)





Hâlidefendizâde
Cemâleddin
Efendi

nularında ve bütçe müzakerelerinde çok sert muhalefette bulunmuş, Sultan Abdülhamid de şeyhülislâmın rızâsı olmadan kararları onaylamayacağını sadrazama bildirmişti. Cemâleddin Efendi başka konularda da kararlı davranmaktan çekinmemiştir. 1912 yılında Balkan Savaşı'nın bütün şiddetiyle devam ettiği ve askerlerin koleradan kırıldığı bir sırada, bunların bakımı için elverişli yerler bulunamaması üzerine, Cemâleddin Efendi'nin damadı olan Şehremini Cemil Paşa bazı camilerin bu iş için ayrılmasını teklif etmiş, Evkaf Nâzırı Ziyâ Paşa da bu teklife şiddetle karşı çıkmıştı. Ancak şeyhülislâm gerekirse bütün camilerin yaralı ve hasta askerlere tahsisini için fetva verebileceğini söylemiş, böylece birkaç cami koleralı askerlere ayrılmıştı. Cemâleddin Efendi başta cuma selâmlıkları olmak üzere bütün merasimlerde en başta yer aldı. 21 Temmuz 1905 cuma selâmlığında kendisiyle birkaç dakikalık sohbeti sebebiyle Ermeni tedhişçilerin bomba suikastından kurtulan Abdülhamid'in nezdinde itibarı bir kat daha arttı. Cemâleddin Efendi 1909'da kabine değişikliği sırasında şeyhülislâmlıktan istifa etti (14 Şubat 1909). Abdülhamid yerine halef göstermesi şartıyla bu istifayı kabul etti ve kendisinden sonra Mehmed Ziyâeddin Efendi şeyhülislâm oldu.

Cemâleddin Efendi daha sonra 22 Temmuz 1912'de tekrar şeyhülislâmlığa getirilerek Gazi Ahmed Muhtar ve Kâmil paşaların sadâreti dönemlerinde altı ay kadar bu görevde kaldı. Ancak İttihatçılar'la anlaşamadığı, hatta onlara karşı açıkça cephe aldığı için 1913 Bâbiâli Baskını'ndan sonra siyasi ve idarî hayattan tamamen çekildi. İttihatçılar diğer muhalifleri gibi Cemâleddin Efendi'nin de İstanbul'da kalmasını sakıncalı gördüklerinden bir süre Fransa'nın Ni-

ce şehrine küçük oğlu Ahmed Muhtar Bey'in yanına gitti, altı ay sonra da Mısır'ın Remle kasabasına yerleşti. Burada memleket hasreti içerisinde sıkıntılı günler geçiren Cemâleddin Efendi 1909-1913 yıllarına ait hâtıralarını kaleme aldı. Bu hâtırat 1919 yılında önce gazete de tefrika edilmiş, bir yıl sonra da basılmıştır (bk. bibl.). Cemâleddin Efendi 4 Nisan 1919'da vefat etti. Vasiyeti üzerine naaşı İstanbul'a getirilerek Fatih Otluoku Yokuşu'nda yaptırılmış olduğu aile mezarlığına gömüldü. Mezarı daha sonra Edirnekapı Şehitliği'ne nakledildi. Ölümü üzerine İstanbul gazetelerinde kendisini tanıtan pek çok yazı yayımlanmıştır. Cemâleddin Efendi bulunduğu görevler sırasında birçok nişan ve madda ile taltif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şeyhülislâm Merhum Cemâleddin Efendi Hazretlerinin Hâtırat-ı Siyâsiyyesi, İstanbul 1336; *Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi, Siyâsi Hâtıralarım* (nşr. Selim Kutsan), İstanbul 1990; *İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Sicil Defteri, I, 1*; Dosya nr. 245; BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, nr. 47, s. 143; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 615-616; Ahmed Muhtar, *İntâk-ı Hak*, İstanbul 1927, tür.yer.; Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1990, bk. İndeks; Danışmend, *Kronoloji*, V, 158; Ali Fuad Türkeldi, *Görüp İştiklerim*, Ankara 1951, bk. İndeks; Şükran Ergin, *Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi* (mezuniyet tezi, 1951), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. 1964; Ebû'l-Ülâ Mardin, *Huzur Dersleri* (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 342-346; İhsan Süreyya Sırma, *L'Institution et les biographies des Şayh al-Islam sous le règne de Sultan Abdulhamid II*, Strasbourg 1973, s. 119 vd.; Albayrak, *Osmanlı Uleması*, III, 140-141; TA, X, 144-145; Cavid Baysun, "Djâmâl al-Dîn Efendi", *EI²* (İng.), II, 420.



MEHMET İPŞİRLİ

CEMÂLEDDİN EFENDİ, Kasımpaşalı

(1871-1937)

Zâkirbaşı, şeyh ve mûsikişinas.

İstanbul Kasımpaşa'da doğdu. Fâtih Camii dersîamlarından Kasımpaşa Küçük Piyâle Camii imamı Abdülkadir Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini Kasımpaşa'daki Abdülkadir Çavuş Mektebi'nde yaptı. Bahriye Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Beyazıt Camii'ndeki cami derslerine devam ederek devrin tanınmış âlimlerinden faydalandı. Bunlar arasında, *Divân-ı Hâfız*'ı okuduğu Şeyh Erbilli Esad Efendi ile *Şâhih-i Buğârî* okuduğu Trabzonlu Hoca Hüsnü Efendi en meşhurlarıdır. Yirmi yaşlarında iken hıfzını tamamladı. Bir yıl sonra babasının vefatı üzeri-

ne Küçük Piyâle Camii imamlığına tayin edildi. 1894'te intisap ettiği Kasımpaşa'daki Paşmakçı Ali Efendi Kâdiri Dergâhı postnişini Selânikli Mehmed Efendi'den hilâfet aldı. Ayrıca 1 Aralık 1899 tarihinde, on beş yıl kadar devam ettiği ve zâkirbaşılık yaptığı Yeşiltulumba'daki Halim Efendi Rifâî Dergâhı'nda Şeyh Mustafa Efendi'den taç ve hırka giydi. 1910'da Üsküdar'daki Himmetzâde Tekkesi şeyhi Abdülhay Efendi'den de taç giyip Paşmakçı Ali Efendi Dergâhı meşihatına getirildi. Bu arada 1886-1907 yıllarında Orman ve Meâdin Nezâreti Muhassebe Vâridât Kısmı'nda çalıştı. Bir süre Yeşiltulumba'daki dergâhın şeyh vekilliğinde bulundu. 16 Haziran 1937'de vefat etti ve Kasımpaşa'daki Kulaksız Mezarlığı'na gömüldü.

Mehmed Cemâleddin Efendi, Eyyübî Zekâi Dede, Kasımpaşa Mevlevihânesi kudümzenbaşısı Şevki Dede, Bahariye Mevlevihânesi kudümzenbaşısı Şeyh Ârif Dede gibi tanınmış mûsikişinaslardan mûsiki bilgisini geliştirdi. Önceleri zâkirbaşı Yaşar Baba, daha sonra sırasıyla Haydarhâne şeyhi Hâfız Ahmed, Kırmırlı İsmâil Hakkı, Yâlelci Hâfız Mustafa, Şâzelî şeyhi Tahsin efendilerden dinî eserler, Yeniköylü Hasan Sırrı Efendi'den de din dışı eserler meşkettti. Zikir idare etme usulünü de Şeyh Vefâ türbedarı Osman Efendi'den öğrendi.

Kasımpaşa'daki Hüsâmeddin Uşşâkî Hankahı, Arapzâde, Pişmâniye ve Sâmî Efendi tekkeleriyle Fatih'teki Tâhir Ağa, Cerrahpaşa'daki Taştekneler tekkeleri zâkirbaşılığında da bulundu. Hüsâmeddin Uşşâkî Hankahı'ndaki zâkirbaşılığı otuz yıldan fazla devam etmiştir. Kuvvetli bir hâfızası ve zengin bir repertuarı vardı. Yetiştirdiği talebeler arasında Hâfız Kemal, Sadettin Kaynak, Kemal Batanay ve Sadi Hoşses en meşhurlarıdır. Bestelediği eserlerden ise zamanımıza ancak iki ilâhisi ulaşmıştır.

Cemâleddin Efendi asıl haklı şöhretini zâkirbaşılıktaki kazanmış, ayrıca sesinin güzelliği ve mûsiki bilgisiyle de zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, IV, 227-228; V, 269, 271; Ergun, *Antoloji*, II, 444, 656, 660, 662; Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*, İstanbul 1951, I, 210; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 113-114; R. Ekrem Koçu, "Cemâleddin Efendi (Hâfız Mehmed)", *İst. A*, VI, 3436-3437; Öztuna, *BTMA*, I, 175.



NURİ ÖZCAN

CEMÂLEDDİN-i EFGANÎ

(bk. EFGANÎ, Cemâleddin).

CEMÂLEDDİN HULVÎ

(bk. HULVÎ, Cemâleddin).

CEMÂLEDDİN-i İŞFAHÂNÎ

(جمال الدين اصفهاني)

Muhammed b. Abdurrezzâk-ı İsfahânî
(ö. 588/1192)

İranlı şair.

Bazı tezkirelerde adı yanlış olarak Abdurrezzâk diye geçer. Eserlerindeki kayıtlardan kuyumcu ve ressam (nakkaş) olduğu anlaşılmaktadır. Bu ikinci mesleğinden dolayı kendisine Cemâl-i Nakkaş da denilmiştir. Öğrenim durumu hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte eserlerinden iyi bir din ve edebiyat öğrenimi gördüğü belli olmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını İsfahan'da geçirdi. Genç yaşta şiir yazmaya başladı ve özellikle kasideleriyle ün yaptı. Kasideleri edebî bakımdan olduğu kadar tarihî yönden de değer taşımaktadır. Cemâleddin, Selçuklular'dan Arslan b. Tuğrul ile oğlu II. Tuğrul, İldenizogulları'ndan Muhammed Cihan Pehlivan ve İsfahan'da Saîdoğulları'ndan Rükneddin Saîd, Kivâmüddin Saîd, Sadreddin b. Kivâmüddin Saîd ile Hucendoğulları'ndan Sadreddin-i Hucendî ve Cemâleddin-i Hucendî hakkında kasideler yazmıştır. Çağdaşları Hâkân-i Şîrvânî, Evhadüddin Enverî, Reşîdüddin Vavât ve Zahîrüddin-i Fâryâbî gibi ünlü şairler hakkında da şiirleri bulunmaktadır.

Cemâleddin-i İsfahânî özellikle kaside alanında Hâkânî ve Enverî'yi örnek almış, ancak onların seviyesine erişememiştir. Şiirlerinde Senâî gibi zühed ve takvâyı yer vermekle birlikte bunlara felsefî ve tasavvufî bir değer katamamış, bu alanda da Senâî'ye ulaşamamıştır. Buna karşılık gazel, tercî ve terakibibend, kıta ve rubâî türlerinde oldukça başarılıdır. Nitekim VII. (XIII.) yüzyılda gazel türünün en ünlü simalarından olan Sa'dî-i Şîrâzî bu hususta onun tesiri altında kalmıştır. Cemâleddin'in divanı birçok defa basılmıştır (Tahrân 1316 hş., 1320 hş., 1340 hş., ts.; Bombay 1341).

BİBLİYOGRAFYA :

Avfî, *Lübâb*, II, 402; Lutf Ali Beg, *Âteşkede* (nşr. Ca'fer Şehîdî), Tahrân 1337, s. 175; Hidâyet, *Mecma'u'l-fuşahâ*, I, 177; Safâ, *Edebiyyât*, II, 731-740; A. Hayyâmpûr, *Ferheng-i Sühânverân*, Tebriz 1340 hş., s. 134; Rypka, *HIL*, s. 213 vd.; DMF, I, 746.



TAHSİN YAZICI

CEMÂLEDDİN el-KÂSİMÎ

(جمال الدين القاسمي)

Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed
Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî
(1866-1914)

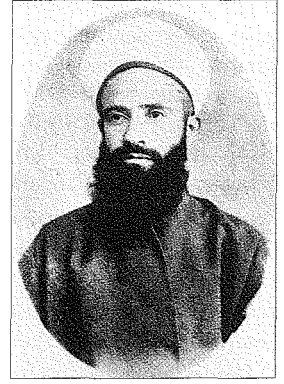
İlim ve fikir adamı, müfessir.

Doğduğu yere nisbetle Dımaşkî ve âlim bir zat olan dedesinden dolayı da Kâsımî nisbeleriyle tanındı. Babasının teşvikiyle ilme yöneldi. İlk öğreniminden sonra Zâhiriyye Medresesi'ne girdi. Burada akaid, sarf, nahiv, mantık, beyan, tecvid vb. ilimleri okudu. Sâlim Attâr'ın derslerine devam etti. Tefsir, hadis, fıkıh gibi çeşitli ilimleri değişik hocalardan okuyarak her birinden icâzet aldı. On dört yaşında iken ders okutmaya, babasının cami derslerinde ona yardımcı olmaya başladı. Dört yıl süre ile ramazan aylarında Suriye'nin çeşitli yerlerinde vaazlar verdi. Babasının vefatı üzerine onun yerine geçerek irşad derslerini devam ettirdi (1317/1899-1900). Sinan Paşa Camii'ndeki imamlık ve vâzlik görevleriyle ders okutmayı ölümüne kadar sürdürdü. Bir ara Mısır'a gitti ve 1903'te tekrar Şam'a döndü. 1910 yılında da Medine'yi ziyaret etti.

Kâsımî bazı görüş ve düşüncelerinden dolayı birkaç defa takibata uğradı. Mezheb-i Cemâlî adında bir mezhep kurmakla suçlanarak tevkif edildiye de (1897) suçsuz olduğu anlaşıldığından serbest bırakıldı ve Şam valisi kendisinden özür diledi. Daha sonra yine aynı mahiyetteki suçlamalarla özel olarak kurulan mahkemeye sevk edildi. Bir ara imamlık yaptığı cami ile evinde bulunan kitaplarına el kondu. Osmanlı idaresinde meşrutiyetin ilânından (1908) birkaç yıl sonra Şam'da gizli cemiyet kurmak, Vehhâbîliğin Şam'daki üyeleriyle iş birliği yapmak suçlarından tekrar hâkim huzuruna çıkarıldı.

Kâsımî 23 Cemâziyelevvel 1332'de (19 Nisan 1914) Şam'da vefat etti ve Makberetülbâbissagîr'e defnedildi.

Dedesinden ve babasından kalan özel kütüphane sayesinde ilmi ve fikrî hareketleri ve gelişmeleri yakından takip etme imkânını bulan Kâsımî'nin *Me'hâsinü't-te'vîl* adlı tefsiri onun dinî ilimlerdeki üstünlüğünü göstermeye yetecek mahiyettedir. Ayrıca matematik, felsefe, tıp, sosyoloji, hukuk, ziraat vb. sahalarda yazılmış pek çok kitap okudu.

Cemâleddin
el-Kâsımî

İslâmiyet'le diğer sistemleri karşılaştırdı; tarih, edebiyat ve ahlâk üzerine araştırmalar yaptı ve eserler kaleme aldı. Sosyalizmi inceledi. Kazandığı bu ilmi ve fikrî seviyeden dolayı Şam'ın önde gelen âlimleri arasında yerini aldı.

İslâmî esasların izah ve tefsirinde hür düşüncüyü savunan ve ictihadın önemi üzerinde duran Kâsımî, bu hususta Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yolunu benimsedi. Ona göre itikadda Selef yolu takip edilmelidir. Âlimler ve mezhepler arasında ihtilâf olsa da mezheplerin hepsi aynı kaynaktan beslenmiş ve bu hususta İslâm adına hayırlı ve faydalı çalışmalar yapmıştır. İhtilâf aslında değil fer'î meselelerdedir. Bu ise İslâm'ın gücünü ve canlılığını gösterir. İslâmiyet fikir hürriyetine önem verir, taklidi ve hurafeyi reddeder. Gerçek, herhangi bir görüş veya mezhebin inhisarında değildir. Her devirde müslümanlar arasından müctehidler çıkacak ve bunlar yeni gelişmeler karşısında fikir üretecekler, İslâm'ı yorumlayacaklardır. Bu ise yeni bir mezhep kurmak demek değildir. Asıl hedef İslâm'ın özünü ortaya çıkarmak ve ondan donukluk, taklit, hurafe ve bid'atları gidermektir. İslâm ile çağın arası bulunmalıdır. Akıl İslâm'ın anlaşılmasında önemli bir vasıta. Akıl ile nakil çelişmez; çelişirse nakil te'vil edilir.

İrkçılığı şiddetle reddeden ve zencilerin köleleştirilmesine karşı çıkan Kâsımî, ayrıca çeşitli eserlerinde devlet, ülke, siyaset ve Araplar'la ilgili görüşlerine yer vermiş, Kur'an-ı Kerim'in cihad emrini, vatan sevgisi gibi konuları etrafına işlemiş, içinde bulunduğu asrın ve bu asırda yaşayan müslümanların meselelerini tesbit ve teşhis etmiş, bunlara hal çareleri bulmaya çalışmıştır.

Dili yumuşak, kimseyi incitmeyen bir kişi olarak bilinen Kâsımî, evine sırf ek-

siğini bulmak üzere gelenleri bile hoş-görüş ile karşılar, onların da takdirini kazanırdı. Kitaplarında ilmi-edebî münakaşayı esas almıştır. Muhalliflerine cevap verirken onları küçük düşürecek bir üslup kullanmamış, sadece doğrunun ortaya çıkmasını amaçlamıştır.

Eserleri. 100'e yakın eseri bulunduğu belirtilen Kâsimî'nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. *Mehâsinü't-te'vîl*. On yedi ciltlik bir Kur'an tefsiri olup Muhammed Fuad Abdülbâkî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1376/1957; Beyrut 1398/1978). 2. *İrşâdül-halk ile'l-âmeli bi-ğaberil-berk* (Dimaşk 1329). Eserde kazâ meselelerde telgrafla amel etmenin cevazı tartışılmıştır. 3. *Evâmiru mühimme fi işlahi'l-kazâ'îş-şer'î* (Dimaşk, ts.). Osmanlı mahkemelerinin islahına yönelik teklifler çerçevesinde Hanefî mezhebinin dışındaki mezheplere göre de hüküm verilebileceği üzerinde durulmuştur. 4. *Mecmû'atü huṭab* (Dimaşk 1325). Eserde Hz. Peygamber'le ashabın ve bazı âlimlerin hutbelerinden örnekler bir araya getirilmiştir. 5. *Cevâmî'u'l-âdâb fi ahlâkı'l-encâb* (Mısır 1926). Genel anlamda bir ahlâk kitabı olup eserde parlamenterlerin uyması gereken kurallar da ahlâkî açıdan ele alınmıştır. 6. *Delâ'ilü't-tevhîd*. Bir girişle dört bölümden meydana gelen eserin giriş kısmında bilgi kaynağı olarak akıl ve aklî tefekkürün önemine temas edildikten sonra birinci bölümde Allah'ın varlığı, ikinci bölümde yaratıcı ile kâinat arasındaki münasebet, üçüncü bölümde materyalizmin tenkidi ve din-ilim ilişkileri, sonuncu bölümde de nübüvvet konuları ele alınmıştır. Yeni ilm-i kelâm devri ürünlerinden sayılan ve ilmi bir değer taşıyan eserin iki baskısı tesbit edilmiştir (Dimaşk 1330; Beyrut 1405/1984). 7. *Şerefü'l-esbât* (Dimaşk 1331). Eserde nebebin şerefının baba tarafından olduğu gibi anne tarafından da intikalinin mümkün olduğu üzerinde durulmuş, müellif bu eseriyle anne tarafından seyyid* olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. 8. *Fetâvâ mühimme fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Muhammed Abduh'la birlikte, Kahire 1331). Osmanlı şeyhülislâmlarının ihtiyaç karşısında dört mezhebin hangisine göre hüküm verilebileceğine dair fetvalarını ihtiva etmektedir. 9. *el-Fetvâ fi'l-İslâm*. Daha çok müftü ve hâkimler için yazılmış bir usul kitabı olup eserde fetva, müftü ve müsteftî ile ilgili konular işlenmiştir. Müftülerin matematik bilmelerinin zarureti üzerinde de duran

kitap önce Dimaşk'ta (1329), daha sonra da Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî'nin tahkikiyle Beyrut'ta (1406/1986) neşredilmiştir. 10. *Mezâhibü'l-A'râb ve fe-lâsifetü'l-İslâm fi'l-cin* (Dimaşk 1328). Larousse ve *Encyclopaedia Britannica*'daki "Cin" maddesinin Arapça'ya tercümesidir. 11. *Mev'izatü'l-mü'minîn min İhyâ'î'ulûmî'd-dîn* (Kahire 1331). Gaz-zâfî'nin *İhyâ'ü'ulûmî'd-dîn* adlı eserinin iki cilt halinde özetidir. Kitap Ali Özek tarafından *Zübdetü'l-İhyâ* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1973). 12. *Naḳdû'n-neşâ'ihî'l-kâfiye 'alâ ta'dîli Mu'âviye* (Dimaşk 1328). Muhammed b. Akîl'in *Kitâbü'n-Neşâ'ihî'l-kâfiye 'an tevelli Mu'âviye* adlı eserine reddiyedir. 13. *Kavâ'idü't-tahdîş min fûnûni muṣṭalaḥi'l-hadîs*. Hadis usulüne dair bir eser olup Muhammed Behcet el-Baytâr'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Dimaşk 1352; Kahire 1380/1961).

Kâsimî'nin bunların dışında *el-Ecvi-betü'l-merdiyye* (Dimaşk 1326); *el-İsrâ' ve'l-mî'râc* (Dimaşk 1331); *el-Evrâdü'l-me'sûre* (Beyrut 1320); *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Sayda 1320; Kahire 1321; Beyrut 1981); *Tenbihü't-tâlib ilâ ma'rifeti'l-farz ve'l-vâcib* (Kahire 1326); *Hayâtü'l-Buḥârî* (Sayda 1330); *eş-Şây ve'l-kahve ve'd-duḥân* (Kahire 1320); *Şezratün mine's-sîretü'l-Muḥammediyye* (Kahire 1321); *el-Meşḥ'ale'l-cevrebeyn* (Dimaşk 1332); *en-Nefḥâtü'r-raḥmâniyye şerhu metni'l-Meydâniyye fi't-tecvîd* (Dimaşk 1323); *el-Cerḥ ve't-ta'dîl* (Kahire, ts.; Beyrut 1985) adlı eserleri de zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Serkis, *Mu'cem*, II, 1483-1486; Şekîb Arslan, "Önsöz" (Cemâleddin el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdîş* [nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr] içinde, Dimaşk 1353/1935, s. 5-7; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 777; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 135; Kehlâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, III, 157-158; XI, 220; XIII, 420; a.mlf., *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 175-176; Zâfir el-Kâsimî, *Ebt: Cemâleddîn el-Kâsimî*, Dimaşk 1380/1961, s. 20-32; Enver el-Cündî, *Terâcimü'l-a'lâmî'l-mu'âşirîn fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Kahire 1970, s. 69-78; Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 773-774; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1975, s. 211; Abdülhay el-Kettânî, *Fihri'sü'l-fehâris*, I, 299, 476-477; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 127; Abdülkâdir Ayyâs, *Mu'cemü'l-mü'ellifîne's-Sâriyyîn fi'l-karni'l-ışrîn*, Dimaşk 1405/1985, s. 408-409; Muhammed Mutî' el-Hâfız-Nizâr Ebâza, *Târîhu 'ulemâ'i Dimaşk*, Dimaşk 1406/1986, I, 298-311; Muhammed Abdüllatif Sâlih el-Perfür, *A'lâmü Dimaşk*, Dimaşk 1408/1987, s. 61-62.



ALİ TURGUT

CEMÂLEDDİN MEHMED, Karşızâde

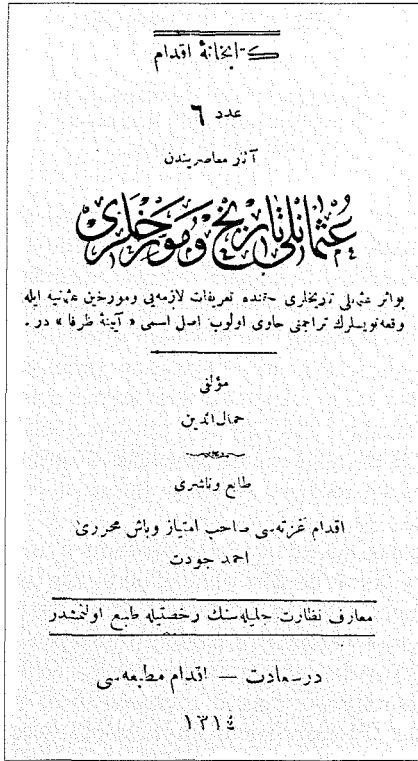
(ö. 1261/1845)

Osmanlı tarihçilerine dair *Âyine-i Zurefâ* adlı eserin müellifi, müderris ve kadî.

Süleymaniye müderrislerinden Karşılı Hoca Mehmed Efendi'nin oğludur. İlmîye sınıftan yetişti, çeşitli medreselerde ve bu arada Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Daha sonra kadılık mesleğine geçti ve 1837'de Selânik kadısı oldu. İki yıl sonra *Takvîm-i Vekâyî* musahhihliğine getirildi. 1845'te Bursa kadılığına tayin edildiyse de görev yerine gitmeden İstanbul'da öldü. Mezarı Eyüp'te babasının kabri yanındadır. Şiirle de meşgul olan Cemâleddin Efendi şiirlerinde Cemâl mahlasını kullanmıştır.

Cemâleddin Efendi'nin asıl şöhreti, *Takvîm-i Vekâyî* musahhihliği sırasında Sultan Abdülmecid'in emriyle 1843 yılında kaleme aldığı *Âyine-i Zurefâ* adlı eserinden gelir. Bazı Osmanlı tarihçileri ve eserlerine dair olan bu risâle bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimede genellikle Kâtib Çelebi'nin *Takvîmü't-tevârîh*'inden iktibasla tarih ilminin konusu ve tarihten alınacak ibretlere, Osmanlılar'da Türkçe ve Farsça tarih yazıcılığının başlangıcına temas edilmiştir. Birinci bölümde belli başlı Osmanlı tarihlerinin hangi yıllar arasındaki olayları ihtiva ettiği, ikinci bölümde resmî devlet vak'anüvisi olmayan Osmanlı tarihçilerinin biyografileri ve eserleri, üçüncü bölümde ise Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi'ye kadar Osmanlı şehnamecileriyle vak'anüvisleri ele alınmıştır.

Biyografileri verilen hususi tarih yazarları şunlardır: Kemalpaşazâde, Hoca Sâdeddin, Hasan Beyzâde, Cizyedarzâde Bahâeddin, İdrîs-i Bitlisî, Ebûlfaiz Mehmed, Mehmed Muhyiddin, Celâlzâde Mustafa, Ramazanzâde Nişancı Mehmed, *Mir'ât-ı Kâinat* müellifi Mehmed, Karaçelebizâde Abdülaziz, Şeyhî Mehmed, Peçuylu İbrâhim, Solakzâde Mehmed, Selânikî Mustafa, Âli Mustafa, Müverrih Nedim Bey (Cemâleddin Mehmed'in çağdaşı) ve Cavid Ahmed Bey. Üçüncü bölümde ele alınan resmî Osmanlı tarihçileri ise (şehnameci ve vak'anüvis) şunlardır: Fethullah Ârifî, Hasan Hükmî, Naîmâ Mustafa, Râşid Mehmed, Küçükçelebizâde Âsim, Sâmi, Şâkir, Subhî, İzzî,



Karslızâde Cemâleddin Mehmed'in *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri* adıyla basılan ve asıl ismi *Âyine-i Zurefâ* olan kitabının iç kapağı (İstanbul 1314)

Şefik Mehmed, Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa, Rahmî, Hâkim Mehmed, Çeşmizâde Mustafa Reşid, Mûsâzâde, Behcetî, Süleyman Molla, Enverî, Edîb, Nûri Bey, Ahmed Vâsîf, Pertev Mehmed, Âmir Bey, Mütercim Âsım, Şânizâde Atâullah ve Sahafîlar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi.

İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet, *Âyine-i Zurefâ* müellifinin bıraktığı yerden son vak'asüne Abdurrahman Şeref Bey'e kadar esere bir zeyil yazmış (s. 78-156) ve eseri bu zeyille birlikte *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1314). Zeyilde Esad Efendi'nin hayatı tekrar fakat daha geniş olarak ele alınmış ve ardından Recâi Mehmed, Âkifpaşazâde Nâil Bey, Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Lutfi, Hayrullah Efendi, Ahmed Vefik Paşa, Mustafa Nûri Paşa, Mehmed Fevzi Efendi, Ahmed Midhat Efendi ve Abdurrahman Şeref Bey'in biyografileri ilâve edilmiştir. Zeyilde verilen tarih yazmalarının hayat hikâyeleri daha ayrıntılıdır.

Âyine-i Zurefâ'nın önemi bu alanda yazılmış ilk eser olmasından gelir. Eserin

adı ebced hesabıyla telif tarihine (1259) tekabül etmektedir. *Âyine-i Zurefâ*'ya, sadr-ı âlî mektupçularından Hâfız Ahmed Lutfî ile Râşid efendiler mensur, Seyyid Halil Fethî-i Sivâsî ise manzum birer takriz yazmışlardır. Cemâleddin Mehmed Efendi ayrıca, *Me'debetü'l-hittân* (İstanbul 1252) adıyla sünnetçi esnafı için faydalı bir risâle de kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cemâleddin, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri* (*Âyine-i Zurefâ*), İstanbul 1314, s. 4-8, 19, 39, 70-71, 73, 78, tür.yer.; Fatîm, *Tezkire*, s. 46; *Sicill-i Osmânî*, II, 83; *Osmanlı Müellifleri*, III, 42; Babinger (Üçok), s. 387-388; TCYK, s. 678-679; Ergun, *Türk Şairleri*, III, 971; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 380-381; TA, X, 145; TDEA, II, 37.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

CEMÂLEDDİN-İ SÂVÎ

(جمال الدين ساوى)

(ö. 630/1232-33)

Kalenderiyye'nin Cevlakiyye kolunun kurucusu.

İran'da Kum-Kazvin yolu üzerinde bulunan Sâve şehrinde doğdu. *Menâkıb*'da (Hatîb-i Fârsî, s. 5) 382 (992) olarak verilen doğum tarihi gerçekte bağdaşmamaktadır. Zira eserde Cemâleddin'in aynı zamanda Bâyezîd-i Bistâmî'nin müridlerinden biri olarak gösterilmesi, bu tarihin bir hatanın veya *Menâkıb* müellifinin bu konudaki bilgisizliğinin sonucu olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü 382'de doğan bir kişinin 261'de (874-75) ölen Bâyezîd-i Bistâmî'ye mürid olmasına imkân yoktur. Aynı şekilde *Menâkıb*'da Cemâleddin-i Sâvî ve etrafındaki kişiler hakkında verilen bilgiler diğer kaynaklardakilerle az çok bağdaşmakta, ancak Cemâleddin'in ölüm tarihi olarak verilen 463'ün (1070) yerini bunlarda 630 (1232-33) tarihi almaktadır (krş. Safedî, V, 292). Gerek Cemâleddin-i Sâvî gerekse onun çok yakın arkadaşı ve bir rivayete göre de şeyhi olan Osmân-ı Rûmî'nin Bâyezîd-i Bistâmî ile olan ilişkileri onlara bir şöhrat kazandırma çabasının sonucu olmalıdır.

Menâkıb'da Cemâleddin-i Sâvî ile Osmân-ı Rûmî'nin tanışması diğer kaynaklardakinden farklı anlatılır; Osmân-ı Rûmî de Bâyezîd-i Bistâmî'ye mürid olur. Bâyezîd onu Tanrı'ya doğru yolculukta kırk bir menzilden kırkına ulaştırır. Kırk birinci menzili de Cemâleddin-i Sâvî'nin

yanında aşmasını tavsiye eder ve tari-kat hırkası giydirip onu Dimaşk'a gönderir. Osman Dimaşk'ta Cemâleddin-i Sâvî ile buluşur. Bir süre birlikte kaldıktan sonra bir ara Horasan'a gider ve tekrar Dimaşk'a dönerler. Cemâleddin-i Sâvî burada Bâbüsşagîr dışındaki mezarlıkta Ali evlâdından Zeyneb bint Zeynelâbidîn'in türbesi civarında sadece mahrem yerleri yaprakla örtülmüş çıplak bir adam görür ve ayaklarına kapanır. Bu kişi Celâl-i Dergezî'nî'dir. Dergezî'nî ona dünyadan tamamıyla ilgisini kesmesini söyler. Bu sırada kendinden geçen Cemâleddin-i Sâvî ayıldığında vücudundaki bütün kılların döküldüğünü farkederek ve mahrem yerlerini örtmek için sahraya gider. Dönünce bir mezar kazıp içine girer. Dergezî'nî onun bu halini görünce büyük bir şeyh olduğunu anlar. Sâvî elini Dergezî'nî'nin vücudunda dolaştırır, onda da hiçbir kıl kalmaz. İki kişi konuşmadan oturur ve sahradan getirdikleri otlarla yaşarlar. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'a göre ise (V, 292) Sâvî Osmân-ı Rûmî ile birlikte Cebelikâsiyûn'da ibadetle meşgulken kendisinin kemale erdiğini anlayınca Dimaşk'a gelip Bâbüsşagîr'deki mezarlıkta kalır. Burada bulunduğu sırada Celâl-i Dergezî'nî ile Osmân-ı Girihi gelir ve ona intisap ederler. Bu sonuncusunun, Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifin* adlı eserinde (II, 596) adı geçen, Ebû Bekr-i Niksârî'nin yakın arkadaşı Ömer-i Girihi olması çok muhtemeldir. Böyle bir karışıklığa, Ömer (عمر) kelimesiyle Osman kelimesinin yazılışı (عثمان) arasındaki şekil benzerliği de yol açmış olabilir. Osman Turan'ın Muhammed el-Hatîb'e ait *el-Fustâtü'l-'adâle fi kavâ'idî's-salâtana* adlı eserden naklen verdiği bilgiye göre (*Köprülü Armağanı*, s. 558 vd.) Sâvî Osmân-ı Rûmî'den ayrıldıktan sonra Bilâl-i Habeşî Mezarlığı'na çekilir. Burada Garûbed adında Şırazlı bir çocuk ona intisap eder. Bir süre sonra Muhammed-i Belhî, Ebû Bekr-i Niksârî, Muhammed-i Kurd ve Şems-i Kurd adında dört kişi onlara katılır. Bu son ikisi Mazdek dininden olup, bir süre sonra ölürlük. Kalanlardan Ebû Bekr-i Niksârî Konya'ya gelir ve buraya yerleşir.

Cemâleddin-i Sâvî'nin kaybolduğunu sanarak müridleriyle aramaya çıkan Osmân-ı Rûmî onu acayip kılıkta görünce müridlerinin yanına döner. Bu arada Belhî bilginlerinden Muhammed-i Belhî gelir; o da Sâvî ve iki arkadaşı gibi baş, kaş,

biyık ve sakalını tıraş edip (çardarb*) onların kılığına girer. Bu topluluğun şöhrretini duyan Ebû Bekr-i İsfahânî de gelerek onlar gibi olur ve her biri bir mezara yerleşir. Sâvî çardarb oluşunu, rüyasında bir gece Hz. Peygamber'in bir bakışı ile vücudundaki bütün kılların dökülmesine bağlamaktadır (Hatîb-i Fârsî, s. 47). Ancak Dimyat'taki Kalenderî Han-kahî'nı ziyaret eden İbn Battûta, Sâvî'nin çardarb oluşunu tamamen farklı bir olaya bağlamaktadır: Sâvî gençliğinde çok yakışıklı ve aynı zamanda dindar bir kişidir. Bir kadın ona âşık olur ve kendisini elde etmek için bir hileyle onu evine getirir. Sâvî kadından kurtulmak için başını, kaşını, bıyığını ve sakalını usturayla kazır; âşığı da onu bu kılıkta görünce evden kovar.

Menâkıb'a göre (s. 55) Sâvî, kendisinin ve arkadaşlarının etrafındaki insanlar çoğalınca Muhammed-i Belhî'yi yerine bırakıp Mısır'da Dimyat'a gider. Ancak üzerindeki kaba çul ve acayip çehresiyle herkesin dikkatini çeker ve hakarete uğrar. Sonunda bir mezarlığa girip orada yaşamaya başlar. Bunu duyan bir kadını onu ziyarete gider, sorduğu sorulara aldığı yerinde cevaplar karşısında onun müridi olur. Sâvî burada altı yıl kaldıktan sonra ölür ve oraya gömülür. İbn Battûta bu kadının İbnü'l-Amîd adında biri olduğunu, ölmeden önce orada bir hankah yaptırdığını, burada birlikte kaldıklarını, Sâvî'nin hankahın içine, kadının da hankahın kapısı altına gömüldüğünü kaydeder.

Sâvî'nin Cevlakıyye tarikatının kurucusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kahire'de bu kola ait bir zâviye vardır (Makrîzî, II, 433). İbnü'l-Cezerî, Sâvî'nin kendi el yazısı ile yazılmış "kürâse"ler (formalar) halinde bir tefsirini gördüğünü kaydetmektedir (bk. Safedî, V, 293).

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb-i Fârsî, *Menâkıb-i Cemâleddîn-i Sâvî* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1972, s. 5, 8-10, 38-41, 47, 55; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifin*, II, 596; Safedî, *el-Vâfi* (nşr. S. Dederine), Beyrut 1389/1970, V, 292-293; Makrîzî, *el-Hıta*, II, 332 vd., 433; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 27-28; a.mlf., *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), s. 33-35; Nuaymî, *Tenbihü'l-tâlib ve İrşâdud-dâris fîmâ fi Dimaşk min cevâmî* ve'l-medâris, TTK Ktp., M. Tanci, vr. 268-269; Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 555 vd.; F. Meier, *Abû Sa'îd-i Abû'l-Hayr*, Tahran 1976, bk. indeks; M. Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyyet", *DEFM*, sy. 5 (1338), s. 52.



TAHSİN YAZICI

CEMÂLEDDİN et-TÜRKÎ

(جمال الدين التركي)

XIV. yüzyılda yaşayan
Türk dilcisi.

Tam adı Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah et-Türkî olan bu dil bilgininin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Türk asıllı olduğu anlaşılmakta ve Memlük ülkesinin kuzeydoğusunda Suriye'de bulunduğu tahmin edilmektedir. Kıpçak Türkçesi için çok önemli bir kaynak olan *Kitâbü Bulgatî'l-müşâtâk fî lûgati't-Türk ve'l-Kıfçâk* adlı eseriyle tanınmıştır.

Yazılı tarihi kesin olarak bilinmeyen *Bulgatî'l-müşâtâk*'ın tek yazma nüshası Bibliothèques Nationale'de bulunmaktadır. Bu yazma harekeli ve okunaklı bir nesihle istinsah edilmiştir. Metin zikzaklı ve alt alta iki satır halinde beş ve dörtlü kare şekiller oluşturacak biçimde yazılmıştır. Her sayfadaki karelerin toplamı yirmi üçtür. Arapça-Türkçe bir sözlük niteliğinde olan eser iki bölümden oluşur. 1. İsimler bölümü (vr. 7^a-21^a). Bu bölümdeki kelimeler konulara göre gruplandırılmış ve sıralanmıştır. 2. Fiiller bölümü (vr. 21^a-88^b). Bu bölümdeki kelimeler Arap alfabesine göre dizilmiş olup fiillerin belirli geçmiş zamanı, geniş zamanı ve emir şekilleri gösterilmiştir. Toplam 1500 kadar madde başı kelimeyi ihtiva eden eserde az sayıda Oğuzca kelime de bulunmaktadır.

Bulgatî'l-müşâtâk, Polonyalı Türkolog A. Zajaczkowski tarafından birinci bölümü Fransızca, ikincisi Lehçe olmak üzere iki bölüm halinde neşredilmiştir (1. bölüm: *Manuel arabe de la langue des Turcs et des Kiptchaks*, Warszawa 1938, XXI, 57 + 16 s. + 4 sayfa tıpkıbasım; 2. bölüm: *Slownik Arabsko-Kipczacki z okresu Pan'tswa Memeluckiego*, Warszawa 1954, 86 + 138 sayfa tıpkıbasım). Birinci bölümün 1958'de fotoğraf usulü ile ikinci baskısı da yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Bloch, *Catalogue*, s. 300-301; A. Zajaczkowski, *Manuel arabe de la langue des Turcs et des Kiptchaks*, Warszawa 1938, tür.yer.; a.mlf., *Slownik Arabsko-Kipczacki z okresu pa'ntswa Mameluckiego*, Warszawa 1954, tür.yer.; Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, İstanbul 1964, II, 200-201; O. Pritsak, "Das Kiptschakische A Mamluk Kiptschakische", *Ph. TF*, I (1959), s. 75-76; A. F. Karamanlioğlu, "Kıpçaklar ve Kıpçak Türkçesi", *TDED*, XII (1963), s. 182-183.



NURİ YÜCE

CEMÂLEDDİN UŞŞAKÎ

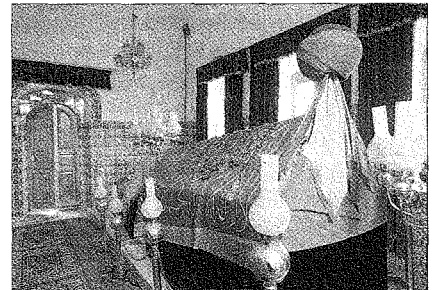
(ö. 1164/1751)

Halvetiyye-Uşşâkiyye tarikatının
Cemâliyye şubesinin kurucusu,
mutasavvıf-şair.

Edirne'de doğdu. Asıl adı Mehmed Cemâleddin, künyesi Ebû Nizâmeddin'dir. Kaynaklarda *seyyid** olduğu nakledilir. Gençliğinde Edirne'de Uşşâkî şeyhlerinden Mehmed Hamdi Efendi'ye (ö. 1146/1733) intisap etti. Tekkelerde yemeklerden sonra okunması âdet haline gelen Hamdiye ilâhisiyle de tanınan Hamdi Efendi vefat edince Halvetiyye-Gülşenîyye'nin Sezâiyye şubesinin kurucusu Hasan Sezâi-yi Gülşenî'nin (ö. 1150/1737) halkasına katıldı. Onun vefatından sonra Edirne'de dört yıl irşad görevinde bulundu. 1155'te (1742) mânevî bir işaret üzerine İstanbul'a giderek Eğrikapı Savaklar'daki Hırâmî Ahmed Paşa tarafından kurulan mescid-zaviyenin şeyhi oldu. Ölümüne kadar bu dergâhta irşad faaliyetinde bulunan Cemâleddin Efendi, vefatında dergâhın hazînesine defnedildi. Türbesi bugün Hırâmî Ahmed Paşa adıyla anılan caminin yanında olup ziyaret edilmektedir. Halifesi Selâhaddin Uşşâkî (ö. 1197/1783) ölümüne, "Cemâlullah'a döndü cemâl-i aşk ile pîrim Cemâleddin" mısraını tarih düşürmüştür.

Uşşâkî silsilesi, şeyhi Mehmed Hamdi, Edirneli Osman Sıdkı (ö. 1114/1702), Gümülcineli Abdülkerim ve Halil, Bolayırılı Sinan, Gelibolulu Ömer Karîbî ve Saruhanlı Memî Can (ö. 1008/1599) efendiler vasıtasıyla tarikatın kurucusu Hüsâmeddin Uşşâkî'ye (ö. 1001/1593) ulaşır. Harîrîzâde, Cemâleddin Uşşâkî'nin ayrıca Halvetiyye'nin Gülşenîyye, Sünbüliyye, Şâbâniyye şubeleriyle Nakşibendiyye ta-

Cemâleddin Uşşâkî'nin Hırâmî Ahmed Paşa Camii'ne bitişik türbesi içindeki sandukası - Eğrikapı / İstanbul



rikatına da mensup olduğunu ve kendi-
sinde bu tarikatları birleştirdiğini söyler
(*Tibyân*, I, vr. 256^b, ondan naklen *Tomar-Halvetiyye*, s. 108). Cemâleddin'in bu ta-
rikatlarla ilgisi, ikinci şeyhi Hasan Sezâi-
yi Gülşenî'nin mürsidi La'li-i Gülşenî'nin
adı geçen tarikatlardan da icâzeti olma-
sı dolayısıyladır.

Cemâleddin Uşşâkî, o dönemde İstan-
bul'da zayıflamaya yüz tutan Uşşâkiyye-
yi yeniden canlandırdığı için (Hüseyin Vas-
sâf, IV, 243) Uşşâkiler'ce tarikatın ikinci
kurucusu sayılır. Halvetî-Uşşâkî zikir er-
kânındaki esmâ-i seb'aya (lâ ilâhe illal-
lah, Allah, hû, Hak, hay, kayyûm, kahhâr)
fürûât-ı hamse adıyla beş isim daha (fet-
tâh, vâhid, ahad, samed, Allah) ilâve ede-
rek esmâ sayısını on ikiye çıkaran Cemâ-
leddin, bunu kendisine rüyasında Hz. Ali'-
nin öğrettiğini söyler. Zikir sırasında her
ismin başına "yâ" getirilirken yalnız fû-
rûât-ı hamsenin sonundaki Allah ismi
"yâ"sız zikredilir. Kendisinden sonra bü-
tün Uşşâkiyye mensupları bu on iki es-
mâ üzere sülûk âdâbını sürdürmüşler-
dir. Halvetiyye'nin diğer kollarında, Uş-
şâkiler'in atvâr-ı seb'a dedikleri esmâ-i
seb'a tamamlanınca sâlike hilâfet veri-
lirken Uşşâkiyye-Cemâliyye'de hilâfet
verilmesi için fûrûât esmâsının tamamlan-
ması şart koşulmuştur.

Cemâleddin Uşşâkî'nin vefatından son-
ra yerine oğlu Nizâmeddin Efendi (ö.
1199/1785) geçmiş ve ölümüne kadar
otuz dört yıl bu görevde kalmıştır. Kay-
naklarda Cemâlî, Cemâlîzâde ve Savak-
lar gibi adlarla anılan kendi dergâhının
yanı sıra 1192 (1778) tarihinden itiba-



Cemâleddin
Uşşâkî'nin
mührü
(M. Erol Kılıç
özel koleksiyonu)

ren yedi yıl da Kasımpaşa'daki Uşşâkî
Âsitânesi'nde şeyhlik yapmıştır. Nizâ-
meddin Efendi'nin oğlu Mehmed Cemâlî
(ö. 1243/1827) ve torunu Alâeddin (ö.
1251/1835) efendiler de Savaklar Dergâ-
hı ve Uşşâkî Âsitânesi şeyhliğini birlikte
yürütmüşlerdir. Alâeddin Efendi'nin ço-
cuğu olmadığından yerine kız kardeşi
Şerife Hanım'ın oğlu Kerâmeddin Efen-
di'nin (ö. 1257/1841) geçmesi gerekir-
ken bu zat sadece Uşşâkî Âsitânesi şeyh-
liğinde bulunmayı tercih ettiğinden Sa-
vaklar Dergâhı'na Eyüp Bahariye'deki
Şah Sultan Dergâhı şeyhi Ubeyd Efendi
(ö. 1253/1837) tayin edilmiştir. Cemâ-
leddin Efendi'nin oğlu ve torunları da
kendisiyle aynı türbede medfundurlar.
Uşşâkiyye tarikatı Cemâliyye şubesi va-
sıtasıyla son dönemlere kadar ulaşmış-
tır. Cemâleddin Efendi'nin çok sayıdaki
halifelerinden en tanınmış olanı, dama-
dı ve Fatih'teki Tâhir Ağa Dergâhı şeyhi
Selâhaddin Uşşâkî'dir. Bu zat Cemâliyye-
nin Salâhiyye şubesinin de kurucusu-
dur. Şeyh Cemâleddin'in halifelerinden
Yazıcı Şeyh Mehmed Safvetî Efendi (ö.
1192/1778) Uşşâkî Âsitânesi şeyhi, Mah-
mud Bedreddin Efendi (ö. 1197/1783)

Fatih Keçeciler'deki Uşşâkî Tekkesi'nin
kurucusudur.

Cemâleddin Uşşâkî'nin 345 manzume,
bir silsilenâme ve beş tarih beytini ihti-
va eden divanı Süleymaniye Kütüphanesi-
si'ndedir (Uşşâkî Dergâhı, nr. 92).

BİBLİYOGRAFYA :

Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 225^a vd., 256^b; Hü-
seyin Vassâf, *Sefîne*, IV, 243-250; *Tomar-Hal-
vetiyye*, s. 107-108; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Te-
kâyâ* (Tayşi), s. 12, 37, 42.



MAHMUT EROL KILIÇ

CEMÂLEDDİN el-VATVÂT

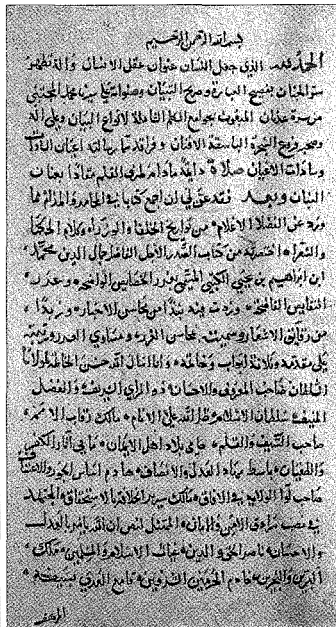
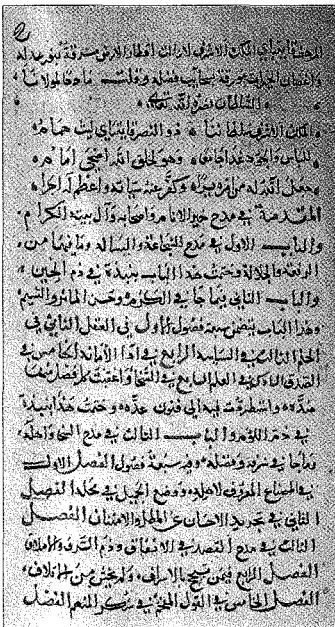
(جمال الدين الوطواط)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed
b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Ensârî
(ö. 718/1318)

Ansiklopedik eserleriyle tanınan
Mısırlı edip ve âlim.

632 yılının Zilhicce ayında (Ağustos 1235)
Kahire'de doğdu. Ailesinin aslen Mervli
olduğu dışında hayatı hakkında bilgi yok-
tur. Kitap meraklısı, aynı zamanda müs-
tensih olması ve kitap ticareti yapması
sebebiyle "el-Kütüb" ve "el-Verrâk" la-
kaplarıyla anılmaktadır. Vatvât (gece ku-
şu) lakabı ise kendisine özellikle gece-
leri çok çalışması, fizikî bir özelliği veya
erken yaşlarda yakalandığı göz hastalı-
ğından dolayı verilmiş olmalıdır. Cemâ-
leddin el-Vatvât 10 Ramazan 718'de (5
Kasım 1318) vefat etmiştir.

Eserleri. 1. *Gurerü'l-ḥaşa'î şî'l-vâziḥa*
ve *'urerü'n-nekā'î şî'l-fâziḥa*. Ahlâka
dair olan bu eserde müellif iyi ve kötü
davranışların nelerden ibaret olduğunu,
ayrıca akıl, ahmaklık, cömertlik, cimri-
lik, cesaret, korkaklık, af ve intikam gi-
bi kavramları konuyla ilgili şirilere de
yer vererek on altı babda incelemiştir.
Hükümdar ve şairlerden satranç oyu-
nuna kadar çok çeşitli konularda edebî
ve tarihî bilgilerin yer aldığı bu eserdeki
mâlumata o dönemle ilgili başka kay-
naklarda pek rastlanmaz. Dolayısıyla İslâm
medeniyeti tarihinin değişik taraf-
larına ışık tutması bakımından önemli
bir kitaptır. Muhammed b. Canı Beg es-
Seyfi Akbâyî tarafından Sultan Kayıtbay
için *Meḥâsinü'l-gurer ve mesâvî'l-'u-
rer* (Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr.
900, 132 varak) adıyla ihtisar edilen ese-
rin muhtelif baskıları bulunmaktadır (Bu-
lak 1284; Kahire 1299, 1318). 2. *Meḥâhi-
cül-fiker ve menâhicül-'iber*. Z. Ast-
ronomi, coğrafya-ösinografi, hayvanlar
ve bitkilere dair dört bölümden meydana



Cemâleddin
el-Vatvât'ın
*Gurerü'l-
ḥaşa'î şî'l-
vâziḥa* ve
*'urerü'n-
nekā'î şî'l-
fâziḥa* adlı
eserine
yapılan
*Meḥâsinü'l-
gurer ve
mesâvî'l-'u-
rer* (Süleymaniye Ktp.,
Reisülküttâb,
nr. 900)

na gelen bir eser olup edebî üslûpla yazılmıştır. Mısır hakkında ansiklopedik bilgi veren eserlerin ilki olması bakımından önemlidir. Birçok yönleriyle çağdaşları Zekeriyâ el-Kazvî'nin 'Acâ'ibü'l-mahlûkât ve Şeyhürrabve'nin Nuḥbetü'd-dehr fi 'acâ'ibi'l-ber ve'l-baḥr adlı eserlerine benzemektedir. Yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunan (bk. Abdülâl Abdülmün'im eş-Şâmî, s. 70-72) bu eser Corcis Meneş el-Mârûnî tarafından tanıtılmış ("el-Menâhic fi vasfi'l-Mebâhic", *el-Meşriq*, sy. 16, Beyrut 1907, s. 721-729; sy. 17 [1907], s. 774-786), Mağrib ve Endülüs coğrafyasıyla ilgili kısımları son derece hatalı bir nüshadan E. Fagnan tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır (*Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924, s. 41-68). Eserin dördüncü bölümünü Ahmed Abdülkerim Süleyman, *el-Hayâtü'l-zirâ'iyye fi Mısır fi'l-'aşri'l-memlûki ma'a tahkiki'l-fenni'r-râbi'* (*en-nebât*) min kitâbi Mebâhici'l-fiker ve menâhici'l-iber adlı mastır tezinde (Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1972) incelemiş, ikinci bölümünün Mısır coğrafyası ile ilgili kısmı da Abdülâl Abdülmün'im eş-Şâmî tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Nâsir eserin ihtisarının da yapıldığını belirtmektedir (bk. *Min Mebâhici'l-fiker*, s. 71). 3. *Resâ'ilü'l-Vatvât*. *Fetve'l-fütüvve ve mir'âtü'l-mürüvve* veya *'Aynü'l-fütüvve* diye de bilinen bu eser, devrin ileri gelen simalarının çeşitli meselelere dair mektupla sordukları sorulara verdiği cevaplardan meydana gelen bir mecmua olup basılmıştır (Kahire 1315).

Kaynaklarda İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-târih* adlı eserine bir hâşiye yazdığı da kaydedilmektedir. Nitekim Safedî *el-Kâmil*'in Cemâleddin el-Vatvât tarafından istinsah edilen bir nüshasına sahip olduğunu ve bu nüsha üzerinde müstensihinin hâşiyelerinin bulunduğunu söylemektedir (bk. *el-Vâfi*, II, 17).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 298-299; Safedî, *el-Vâfi*, II, 16-18; Keşfü'z-zunûn, II, 1201, 1241, 1380, 1846; Brockelmann, *GAL*, II, 67; *Suppl.*, II, 53-54; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mû'el-lifti*, VIII, 222; Abdüssâhib İmrân ed-Düceyli, *A'lâmü'l-'Arab fi'l-'ulûm ve'l-fünûn*, Necef 1966, II, 126-127; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeb*, III, 728-729; Abdülâl Abdülmün'im eş-Şâmî, *Min Mebâhici'l-fiker ve menâhici'l-iber*, Küveyt 1981, s. 7-12, 70-72; C. Zeydan, *Âdâb*, II, 139; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 297; Roger Maury, "Camâl al-dîn al-Watvât libraire et auteur égyptien (7/13 ème s.)", *IBLA*, XLVI/152 (1983), s. 221-258.



Azmi YÜKSEL

CEMÂLİ

(جمالی)

XV. yüzyıl divan şairi
ve mesnevi müellifi.

Fâtih devri şairlerindendir. Şeyhî'nin yeğeni olup asıl adı Bayezid'dir. Sehî ve ondan sonra gelen kaynaklar Cemâlî'nin bu adından bahsetmezler. Şairin adı, doğum yeri ve babasının adı, Şeyhî'nin ölümü üzerine *Hüsrev ü Şîrin*'e yazdığı zeylin başlığındaki ibareden öğrenilmektedir (geniş bilgi için bk. Demirtaş, *TDED*, IV/3, s. 192). Bu ibare *Hüsrev ü Şîrin* mesnevisinin çeşitli nüshalarında farklı olup kaynaklardaki karışıklık da muhtemelen bu farktan ileri gelmiştir. Faruk K. Timurtaş'ın (Demirtaş) gördüğü nüshada Bâyezîd b. Mustafa b. Şeyh Ahmed-i Tercümânî el-Akşehrî olarak yer alan şairin isim zinciri, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshada (Millî Ktp., nr. 4447) Bâyezîd b. Mustafa el-Meşhûr Şeyhoğlu şeklindedir (Günay Kut Alpay, *JTS*, [1977], s. 125-126).

Cemâlî'nin Şeyhoğlu Mustafa ile karıştırılması meselesi Faruk K. Timurtaş tarafından etraflı bir şekilde ele alınarak Cemâlî'nin kimliğine ve eserlerine açıklık kazandırılmıştır (*TDED*, IV/3, s. 189-213). Ancak burada düzeltilmesi gereken bir husus, Timurtaş'ın Uzunçarşılı'nın Cemâlî'yi Şeyhoğlu olarak gösterdiğini söylemesidir. Aslında Uzunçarşılı Cemâlî'yi Şeyhoğlu olarak göstermemiş, hatta tezkirelerin Şeyhoğlu Mustafa ile Şeyhoğlu Cemâlî'yi karıştırdıklarını belirtmiştir.

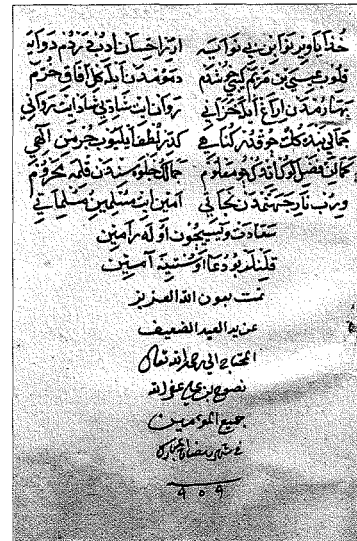
Ayrıca diğer kaynaklar göz önüne alındığında Timurtaş'ın verdiği bilgilere ilâve

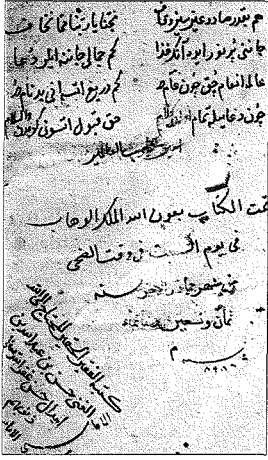
olarak Cemâlî'nin Şeyhoğlu (Şeyhoğlu Cemâlî) diye de tanınmış olabileceğini söylemek mümkündür. Veya uzak bir ihtimalle *Hümâ ve Hümâyûn* yazarı olan Cemâlî tamamen başka bir kimsedir. 903 (1497-98) gibi oldukça eski bir tarihte istinsah edilen *Hüsrev ü Şîrin*'in Bursa nüshasında Cemâlî'nin lakabı Şeyhoğlu olarak geçer ki Timurtaş bu nüshayı görmemiştir. Cemâlî'nin XIV. yüzyıl şairlerinden Şeyhoğlu Mustafa ile karıştırılması hususu Sehî'den başlar.

Bir kısım kaynaklar Cemâlî'nin Karamanlı olduğunda birleşirken (Sehî, Âlî, Bursalı Tâhir) bir kısmı da Bursalı olduğunu kaydeder (Riyâzî, S. N. Ergun). Ergun onu Bursa'da birtakım kitâbelerde tarihleri bulunmasına bakarak Bursalı kabul eder. Latîfî ise şairin Karamanlı veya Bursalı olabileceğini bildirmektedir. Bu bilgilere dayanarak Cemâlî'nin Karamanlı olmakla birlikte bir süre Bursa'da da bulunduğu söylenebilir. Cemâlî'nin doğduğu tarih bilinmemekle beraber onun *Hüsrev ü Şîrin*'e zeyil yazdığı on sekiz yirmi yaşlarında olduğunu düşünerek 813-815 (1410-1412) yılları arasında doğduğuna hükmedilebilir. Yine birçok kaynağın, özellikle Latîfî'nin verdiği bilgilere dayanarak Cemâlî'nin Bayezid devrinin (1481-1512) sonlarında öldüğü kuvvetli bir ihtimal olarak ileri sürülebilir. *Osmanlı Müellifleri*'nde onun Edirnekapi dışında Emir Buhârî Tekkesi yakınında gömülü olduğu kayıtlıdır (II, 122).

Cemâlî *Hüsrev ü Şîrin*'e zeyil mi yazdı yoksa onu tamamladı mı meselesine gelince, genellikle kaynaklarda "itmâm" kelimesi geçmektedir. *Hüsrev ü Şîrin* nüshalarında ise bu hususta değişik iba-

Cemâlî'nin
Hümâ ve
Hümâyûn adlı
mesnevisinin
bilinen
tek nüshasının
ilk ve son
sayfaları
(İÜ Ktp., TY,
nr. 5680)





Cemâlî'nin
Mißtâhu'l-ferec
adlı eserinin
son sayfası
(İÜ Ktp.,
TY, nr. 2331,
vr. 447^b)

reler kullanılmıştır. Cemâlî'nin Hüsrev ü Şîrin'e yaptığı ilâve iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Cemâlî Şeyhî'nin ölümünden söz eder; "zeyil" dediği ikinci bölümde II. Murad'ın methi vardır. Bu kısımda Cemâlî mahlası yerine esas adı olan Bayezid'i kullanır. Bu ek kısmın beyit miktarı nüshalara göre 44, 77, 103 ve 109 gibi değişik sayıdadır.

Eserleri. 1. *Divan*. Cemâlî'nin, varlığı sadece Latîfî'nin *Tezkire*'si ile *Miştâhu'l-ferec*'den öğrenilip de görülemeyen divanının yakın zamanlarda bir nüshası ortaya çıkmıştır (Erimer, s. 265-281). Kayahan Erimer, elindeki nüshanın baş ve sonunda II. Bayezid'in mührünün bulunduğunu söylemektedir. Örnek olarak verilen foto klişesinde (vr. 58^a) görülen mühür ise III. Murad'a aittir. Bu nüsha üzerinde Çukurova Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (İ. Çetin Derdiyok, *Cemâlî Divanı* [İnceleme-Metin], Adana 1988). Cemâlî'nin nazîre mecmualarında da şiirlerine rastlanır. 2. *Hümâ ve Hümâyûn* (*Gülşen-i Uşşâk*). Cemâlî bu eserini II. Murad adına 850 (1446) yılında telif ettiğini bizzat bildirir. Şimdilik bilinen tek nüshası, 959'da (1552) istinsah edilmiş olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 5680). 4630 beyitten ibaret olan bu mesnevi aruzun remel bahriyle kaleme alınmıştır. Fuat Köprülü *Hümâ ve Hümâyûn*'la *Gülşen-i Uşşâk*'i iki ayrı eser telakki etmişse de eserin iki adı olduğu, aslında ona *Gülşen-i Uşşâk* adı verilmişken daha çok kahramanlarının adıyla şöhret bulduğu belirtilmiştir. *Hümâ ve Hümâyûn*'un Fâtih Sultan Mehmed veya II. Bayezid adına yazılmış olduğu şeklindeki yanlış görüşler eseri görmekten kaynaklanmıştır. Mesnevi, Arap Hanı Menüşek'in oğlu Hümâ ile Çin pa-

dışının kızı Hümâyûn'un aşk hikâyesini konu edinir. Divan edebiyatının iki kahramanlı mesnevileri geleneğinde olduğu gibi iki âşık, başlarından geçen birçok maceradan sonra mutlu bir beraberliğe kavuşurlar. Eser üzerinde Osman Horata tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). 3. *Miştâhu'l-ferec*. 860 (1456) yılında Fâtih Sultan Mehmed adına yazılan bu eser de mesnevi tarzında ve aruzun remel bahriyledir. Bilinen üç nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 2331), Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (Kemankes, nr. 447) ve Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde (W. Pertsch, s. 371, nr. 378) bulunmaktadır. Ayrıca *Câmiu'l-meânî*'de de (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904, vr. 101^b-106^b) bazı parçaları yer alır. 4. *er-Risâletü'l-acîbe fi's-sanâyi' ve'l-bedâyi'*. Tek nüshası Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Browne, s. 87, nr. 465). Müellifin adı burada Cemâlî el-Fakîh şeklinde kayıtlıdır. Eserin, Cemâlî'nin *Miştâhu'l-ferec*'de (İÜ Ktp., TY, nr. 2331, vr. 4^{a-b}) "her iki beytinden hurûf alındığında bir beyit olduğu, acayip sanatların toplandığı, Türkçe'sinden Farsça, Farsça'sından da Arapça ibareler çıkarıldığını" söylediği kaside olması çok muhtemeldir. 5. *Risâle*. Bu eserden de *Miştâhu'l-ferec*'de bahseder (vr. 4^b). Bazı sözlerinden medih anlaşıldığı halde aslında zem olduğunu, bazılarının da bunun tersi olduğunu söyler ki burada "zem bimâ yüşbihü'l-medh" denilen bedî sanatı söz konusudur.

Cemâlî'nin eserlerinde Şeyhî etkisi fazlaca görülür. Latîfî'nin, onun şiirlerinin güzelliğine rağmen divanının şöhret bulmamasına şaşıtığını söylemesine karşılık Kınalızâde şiirlerinde fazla güzellik ve açıklık olmadığını söyler ve örnekler ve-

rir. Cemâlî aslında bir divan şairinden çok bir mesnevi müellifidir ve *Miştâhu'l-ferec* adlı eserinin ortaya koyduğu gibi tasavvufa meyli kuvvetlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehî, *Tezkire*, s. 55, 107, 113; Latîfî, *Tezkire*, s. 121; Âşık Celebi, *Meşâirü's-şuarâ*, vr. 20^a, 354^a; Âli, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 54^a, 132^a; Kınalızâde, *Tezkire*, I, 260-261, 530; Riyâzî, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 442^a; Gibb, *HOP*, I, 304, 427-429; Osmanlı Müellifleri, II, 122; Hammer, *GOD*, I, 109; Browne, *A Hand-list*, s. 87, 304, 342; Fâik Reşâd, *Eslâf*, İstanbul 1312, s. 27; a.mlf., *Târîh-i Edebîyyât-ı Osmâniyye*, İstanbul, ts., s. 220; Hıfzı Tevfik v.dğr., *Türk Edebiyatı Numuneleri*, İstanbul 1931, s. 71; a.mlf., *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri*, İstanbul 1928, s. 13; Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 228, 264-270; Ergun, *Türk Şairleri*, III, 979-982; İnciser Ilca, *Gülşen-i Uşşâk* (*Hümâ ve Hümâyûn*), Cemâlî (mezuniyet tezi, 1961), İÜ Ed.Fak. Türkiye Enstitüsü, Tez nr. 556; Faruk K. Timurtaş, *Şeyhî, Hayatı ve Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul 1968, s. 142-151; a.mlf. [Demirtaş], "Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri", *TDEd*, IV/3 (1951), s. 189-213; W. Pertsch, *Verzeichniss der Türkischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1989, s. 371, nr. 378; Osman Horata, *Cemâlî-Hümâ ve Hümâyûn* (*Gülşen-i Uşşâk*) *İnceleme, Tenkitli Metin* (doktora tezi, 1990), Hacettepe Üniversitesi; Hayri Akyüz, "Onbeşinci Yüzyıl Şairlerinden Cemâlî'nin Hümâ ve Hümâyûn Adlı Eseri Hakkında Birkaç Söz", *TFA*, sy. 54 (1954), s. 856-857; Kayahan Erimer, "Günışığına Çıkan Değerli Bir Eser", *TDAY Belleten* (1973-1974), s. 265-281; Günay Kut Alpay, "Bursa ve Manisa İl Halk Kütüphanelerindeki Bazı Türkçe Yazmalar Üzerine", *JTS* (1977), s. 125-126; J. Deny, "Shaikhzâde", *EI*, IV, 293-294; Hüseyin Ayan, "Cemâlî", *TDEA*, II, 38-39.



GÜNAY KUT

CEMÂLİ ALİ EFENDİ

(bk. ZENBİLLİ ALİ EFENDİ).

Miştâhu'l-ferec'in
bir diğer
nüshasının
ilk iki sayfası
(Hacı Selim
Ağa Ktp.,
Kemankes,
nr. 417, vr. 1^a-2^a)



CEMÂLİYYE

(جمالیه)

Halvetiyye - Uşşâkiyye tarikatının
Cemâleddin Uşşâki'ye
(ö. 1164/1751)
nisbet edilen bir şubesi
(bk. CEMÂLEDDİN UŞŞÂKİ).

CEMÂLİYYE

(جمالیه)

Halvetiyye tarikatının
Cemâl-i Halveti'ye
(ö. 899/1493-94)

nisbet edilen ana kollarından biri.

Halvetiyye tarikatının Rüşeniyye'den sonra ikinci ana kolu olan Cemâliyye tarikatının silsilesi, kurucusu Cemâl-i Halvetî'nin şeyhi Pîr Muhammed Bahâeddin Erzincânî vasıtasıyla Halvetîliğin ikinci pîri Seyyid Yahyâ Şîrvânî'ye ulaşır. Cemâliyye'nin âdâb ve erkânı bağlı olduğu Halvetiyye tarikatıyla aynıdır. Cemâliyye tarikatından doğan ilk kol, Cemâl-i Halvetî'nin halifelerinden Şeyh Yûsuf Sünbül Sinan (ö. 936/1529) tarafından İstanbul'da kurulan Sünbüliyye tarikatıdır. Tarikat daha sonra, silsile-i Cemâl-i Halvetî'ye ulaşan Şâbâniyye (kurucusu Şeyh Şâbân-ı Velî, ö. 976/1568), Assâliyye (kurucusu Ahmed el-Assâlî, ö. 1048/1639) ve Bahşiyye (kurucusu Muhammed el-Bahşî, ö. 1098/1687) adlı kollara ayrılmıştır. Bu kollardan Şâbâniyye'den Karabaşiyye (kurucusu Karabaş Velî, ö. 1097/1686), Karabaşiyye'den Nasûhiyye (kurucusu Şeyh Muhammed Nasûhî, ö. 1130/1718) ve Bekriyye (kurucusu Kutbüddin Mustafa el-Bekrî, ö. 1162/1749) şubeleri meydana gelmiştir. Nasûhiyye'den Çerkeşiyye (kurucusu Çerkeşi Mustafa Efendi, ö. 1229/1813-14), Çerkeşiyye'den Halîliyye (kurucusu Geredeli Şeyh Halîl Efendi, XIX. yüzyıl) ve İbrâhimîyye (kurucusu Kuşadalı İbrâhim Efendi, ö. 1262/1846) tarikatları doğmuş ve Halvetiyye'nin Cemâliyye kolu Türkiye'de bu şubeler vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Cemâliyye tarikatı, Şâbâniyye kolunun Karabaşiyye şubesinden doğan Bekriyye tarikatı vasıtasıyla Kuzey Afrika, Suriye ve Hicaz'da da yaygınlık kazanmıştır. Bekriyye tarikatından da Kemâliyye, Hifniyye, Ticâniyye, Semmâniyye, Feyziyye, Derdîriyye ve Sâviyye şubeleri meydana gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lâmîî, *Nefehât Tercümesi*, s. 579-580; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 245^b-254^b; Hüseyin Vasâf, *Sefîne*, I, vr. 228^a-233^b; *Tomar-Halvetiyye*, s. 55-90; *Osmanlı Müellifleri*, I, 51-52.



MEHMET SERHAN TAYŞI

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEMÂLİZÂDE TEKKESİ

İstanbul'da
Eğrikapı dışında bulunan bir
Halveti - Uşşâki tekkesi.

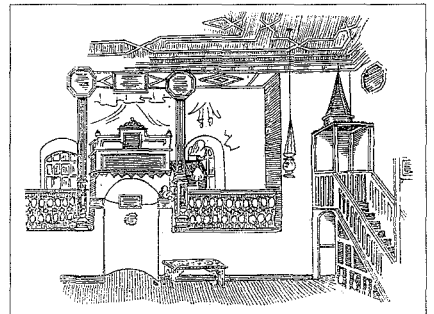
Halvetiyye - Uşşâkiyye'nin şubelerinden Cemâliyye tarikatının âsîtanesi ve pîr evi olan tekke, İstanbul'un kara surlarında ki kapılarında Eğrikapı'nın hemen dışında, Kırkçeşme su şebekesine bağlı Eğrikapı savaklarının karşısında yer alır. Kaynaklarda Cemâleddin Halvetî, Cemâleddin Uşşâki, Cemâlî, Cemâlî Efendi, Savaklar, Seyyid Cemâleddin, Seyyid Cemal Efendi, Şalcızâde gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır.

Vezir Hırâmî Ahmed Paşa tarafından XVI. yüzyılın son çeyreğinde bir mescid-zâviye olarak kurulan tekkenin başlangıçta hangi tarikata bağlı olduğu tesbit edilememiştir. Muhtemelen XVIII. yüzyılın başlarında Halvetiyye'ye intikal etmiş, 1742'de postnişin olan Uşşâkiyye'nin Cemâliyye şubesinin kurucusu Edirneli Şeyh Mehmed Cemâleddin Efendi'nin (ö. 1164/1751) buraya gömülmesi üzerine adı geçen tarikatın âsîtanesi ve pîr evi vasfını kazanmıştır. Mehmed Cemâleddin Efendi'nin oğlu ve halefi Şeyh Mehmed Nizâmeddin Efendi mescid-tevhidhânenin dârükkurrâ olarak da kullanılması için bir vakıf yapmış ve bu görevi Ayvansaray'daki Toklu Dede Mescidi'nin imamı Şeyh Halîl Efendi'ye (ö. 1167/1753-54) havale etmiştir. Cemâlîzâde Tekkesi'nin bundan sonra geçirdiği merhaleler arasında, tahvil kesedarı Sabih Ali Efendi'nin (ö. 1183/1769-70) mescid-tevhidhâneye minber koydurması ve tekkenin yakınında bir mektep inşa ettirmesi, Sadrazam Silâhdar Seyyid Mehmed Paşa'nın (ö. 1788) ahşap minarenin yerine tuğladan bir minare yaptırması, Cemâleddin Uşşâki'nin torunlarından Mevleviyye'ye mensup Seyyid Mehmed Nûri Efendi ile yakınlığı olan ünlü Hâlet Said Efendi'nin 1817'de türbeyi tamir ettirmesi zikredilebilir. Tekke son olarak 1305 (1887-88) yılında II. Abdülhamid, türbe ise 1905'te padişahın bendegânından olduğu anlaşılan Hamdi Bey tarafından yenilenmiştir. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra mescid-tevhidhânesi cami olarak kullanılmaya başlanan tekke 1958'den az önce yanındaki türbeyle birlikte onarım görmüş, bu tarihten sonra ise cami harimi ile türbe arasına duvar çekilerek yapının en önemli mimari özelliği yok edilmiştir. Söz konusu bölümler

dışında kalan tekke birimleri tamamen yok olduğu gibi son yıllarda cepheleri seramik karoları ile kaplanan türbe de tanınmaz hale gelmiştir.

Cemâlîzâde Tekkesi'nden artakalan ve aynı çatı altında toplanan mescid-tevhidhâne ile türbe bölümleri bugünkü şekillerini son devirde almış olduklarından tekkenin daha önce sahip bulunduğu yerleşim düzeni ve mimari özellikleri aydınlatılamamaktadır. Yine de önceki mescid-tevhidhânenin bugünkü ile aynı yerde bulunduğu, aşağı yukarı aynı boyutlara ve tasarım özelliklerine sahip olduğu, derviş hücreleriyle diğer tekke bölümlerinin de bunun kuzeyinde muhtemelen şadırvanlı bir avlunun çevresinde sıralandığı tahmin edilebilir. Birbirine bitişik tasarlanmış olan mescid-tevhidhâne ile türbe dikdörtgen planları, moloz taş ve tuğla örgülü duvarları, ahşap çatılarıyla son devir Osmanlı mimarisinin özelliklerini sergileyen alelâde mekânlardır. Mescid-tevhidhâne kapalı son cemaat yeri, kuzey duvarının eksenindeki girişi, doğu ve batı duvarları boyunca sıralanan yuvarlak kemerli pencereleri, zemindeki erkek mahfilleri ve son cemaat yerinin üstüne rastlayan kafesli kadın mahfilleriyle herhangi bir geç devir mescidinden farksızdır. Silindirik gövdeli bodur minarenin kesme köfeki taşından örülü kaidesiyle prizmatik üçgenlerden oluşan kürsü kısmı günümüze kadar değişmeden gelebilmiştir. Mehmed Efendi ve haleflerine ait altı adet ahşap sandukayı barındıran türbenin pencereleri sepet kulpu biçiminde kemerlerle taçlandırılmış, doğu yönünde de mekâna müstakil bir giriş tasarlanmıştır. Eğrikapı yönüne bakan güney cephesinin ekseninde üst üste yerleşti-

Cemâlîzâde Tekkesi'nin mihrap duvarı ile Şeyh Cemâleddin Türbesi'nin orijinal durumunu gösteren bir karakalem çizim (Jst.A. I, 440)



rilmiş ta'lik hatlı iki manzum kitâbeden alttakinin nâzımı ve hattatı Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'dir. 1232 (1816-17) tarihli olan bu kitâbe türbenin Hâlet Efendi tarafından yenilendiğini belgeler. Tekkenin 1905'te Hamdi Bey tarafından yeniden inşa ettirilmesi sırasında konmuş olan üstteki kitâbenin ise nâzımı Ahmed Bahâî Efendi, hattatı Mehmed Hulûsi Efendi'dir. Hemen önünde ilk mescid-zâviyenin banisi Hırâmî Ahmed Paşa ile oğlu Mustafa Bey'in gömülü oldukları türbe kapısı da metni Şeyh Ali Fakrî Efendi'ye (ö. 1929) ait olan ve tekkenin II. Abdülhamid eliyle yenilendiğini belgeleyen ta'lik hatlı bir kitâbe ile taçlandırılmıştır.

Cemâlîzâde Tekkesi'nin tasarımında dikkate değer yegâne mimari özellik, mescid-tevhidhâne ile türbenin duvarla ayrılmayıp aynı mekân içinde birbirlerine kaynaştırılmış olmalarıdır. Türbenin mescid-tevhidhânenin kible yönünde yer alması ve zemininin harime göre yüksekte tutulmuş olması söz konusu kaynaşmayı daha da anlamlı kılmaktadır. Birtakım başka tekkelerde de görülen bu durum, tarikat ehlinin velilere duyduğu bağlılıktan kaynaklanan telakkilerin mimariye yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, I, 233-236; *Âsitâne Tekkeleri*, s. 7; *Mecmûa-i Cevâmî*, I, 116-117, nr. 171, nr. 473; Bandırmalîzâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 8; *Tomar-Halvetiyye*, s. 107-108; 1328 *Senesi İstanbul Belediyesi İhsâiyât Mecmuası* 1329 r./1913-14, s. 21; Ergun, *Antoloji*, II, 499; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1962, I, 120; *Osmanlı Müellifleri*, I, 83-84; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşî), s. 52; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", *VD*, XIII (1981), s. 587; Pakalın, I, 277; Semavi Eyice, "Ahmedpaşa Mescidi", *İst.A*, I, 440.



M. BAHÂ TANMAN

CEMÂZİYELÂHİR

(bk. CEMÂZİYELEVVEL).

CEMÂZİYELEVVEL

(جمادى الاول)

Hicrî yılın beşinci ayı.

Rebiülâhirden sonra, cemâziyelâhirden önce gelir. Türkçe'de cemâdilûlâ ve cemâdilâhire, daha yaygın olarak da cemâziyelevvel ve cemâziyelâhir şekillerinde

kullanılan iki ayın Arapça'daki asıl adları cumâdelûlâ (جمادى الاولى) ve cumâdelâhiredir (جمادى الاخرة). Câhiliye döneminde diğer aylar gibi bu iki ayın da başka adları bulunduğu, bu isimlerin İslâm'ın doğuşu sırasında kullanılmaya başlandığı nakledilmektedir (Cevâd Ali, VIII, 454). Ayrıca yılın beşinci ve altıncı ayları olmalarından dolayı cumâdelûlâyâ cumâdâ hamse, cumâdelâhireye cumâdâ site de denilmiştir. Cumâdâ "soğuk" ve "kurak" anlamlarına gelir. Söz konusu ayların isimleri değiştirildiği sırada şiddetli soğuk veya kuraklık hüküm sürdüğünden bu şekilde adlandırıldıkları rivayet edilir.

Arapça'da bütün ay adları kelime olarak müzekker olduğu halde sadece bu iki ay müennestir. Fakat bazı Arap ülkelerinde halk ağzında bu ayların cumâdelevvel ve cumâdelâhir şeklinde müzekker olarak kullanıldığı görülmektedir. Türkçe'deki kullanımın da bundan etkilendiğini söylemek mümkündür.

Eskiden cemâziyelevvel câ (ج), cemâziyelâhir (ج) şeklinde kısaltılırdı. Osmanlıca vesikalarda bu iki ayın kısaltması "cemâzeyn" (جمادين) olarak yapılır, ulûfe dağıtımında ise rebîülâhirlle birlikte "rec" (رجح) veya "recâc" (رجاج) şeklinde ifade edilirdi.

Cemâziyelevvel, Türkçe'de "cemâziyelevvelini bilmek" deyiimi içinde bir kimsenin kısmen lekeli olan ve herkesçe bilinmeyen geçmişinden kinâye olarak kullanılmaktadır.

İslâm tarihinde cemâziyelevvel ve cemâziyelâhir ayları içinde birçok hadise cereyan etmiştir. Meselâ Hz. Ali cemâziyelevvelin sekizinde doğmuş, Cemal Vak'ası bu ayın on beşinde olmuştur. Hz. Ömer cemâziyelâhirin altısında halife olmuş, Ca'fer es-Sâdık bu ayın altısında, Hz. Fâtma ise yirmisinde dünyaya gelmişlerdir. Araplar arasında cemâziyelâhirde pek çok olayın vuku bulduğunu ifade eden şöyle bir söz vardır: "Hayret verici pek çok olay cumâdâ ile receb arasında meydana gelir" (ayrıca bk. TAKVİM).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, I, 1107; Butrus el-Büstânî, *Muhtûtü'l-muhtût*, Beyrut 1983, s. 121; Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve's-şühûr* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 42-43, 51; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, I, 158; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, II, 375, 377-379; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 625; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VIII, 449, 454-461; M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmî*, İstanbul 1979, s. 47, 76; Pakalın, I, 316-317; "Cemâziyelâhir", *ML*, II, 846.



FUAT GÜNEL

CEMDAR

(bk. CÂMEDAR).

CEMEL

(الجمال)

Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer
b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî
(ö. 1204/1790)

Müfessir ve Şâfiî fakihî.

Cemel lakabıyla tanınır. Mısır'ın batısında bulunan Minyetü Uceyl köyünde doğdu. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. İlim tahsili için Kahire'ye gitti. Burada Şeyh Hifnî'nin derslerine devam etti. Ondan fıkıh ve Halvetiyye tarikatının esaslarını öğrendi. Hocası onu evinin bitişiğindeki mescidde imam-hatip olarak görevlendirdi. Cemal, Eşrefiyye ve Meshed-i Hüseyin'de tefsir, hadis ve fıkıh okuttu, yüzlerce talebe yetiştirdi. Mısır'da Hifnî, Hasan el-Medâbigî ve Ahmed es-Sabbâğ'dan, Hicaz'da Ebû'l-Hasen es-Sindî ve diğer bazı âlimlerden rivayette bulundu.

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Cemal okuma yazması olmayan, hesap bilmeyen ümmî bir kişi idi. Gerekli gördüğü kitapları başkalarına okutarak dinler, hâfızası çok güçlü olduğu için dinlediği metinleri hemen ezberlerdi. Tefsir dersi için çevresinde toplanan öğrencileri kendisine muhtelif tefsirlerden bölümler okurlar, o da okunanlardan çıkardığı sonuçları öğrencilerine yazdırırdı.

Cemal Halvetî tarikatına girmiş zühud ve takvâ sahibi, aff ve kanaatkâr bir kişiydi. Nâsırî (ö. 1239/1823), Mısır'da ondan daha üstün bir velî bulunmadığını söyler. Hayatında hiç evlenmemiş olan Cemal, 11 Zilkade 1204'te (23 Temmuz 1790) Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye bi-tavzîhi Tefsîrî'l-Celâleyn bi'd-dekâ'î-kı'l-hafîyye. Tefsîrü'l-Celâleyn*'in hâşiyesi olup 1198'de (1783) tamamlanmıştır. Dört cilt olan eserin muhtelif başlıkları yapılmıştır (kenarında *Tefsîrü'l-Celâleyn* olduğu halde Kahire 1275, 1282, 1287, 1293; metnin üstünde *Tefsîrü'l-Celâleyn*, altında *Tefsîru İbn 'Abbâs* olduğu halde Kahire 1302; kenarında *Tefsîrü'l-Celâleyn* ile Ebû'l-Bekâ el-Ukberî'nin *İmlâ'ü mâ menne bihi'r-rahmân*'ı ve Süyûtî'nin *Müfahhamâtü'l-Kur'an*'ı olduğu halde Kahire 1303, 1308). 2. *Fütûhâtü'l-vehhâb*

bi-tavzihi Şerhi Menheci't-tullâb. Zekeriyâ el-Ensârî'nin Şâfiî fikhına dair *Şerhu'l-Menhec* adlı eserinin hâşiyesi olup 1184'te (1770) tamamlanmıştır (Kahire 1305, I-V). 3. *el-Fütûhâtü'l-Ahmediyye 'ale'l-Hemziyye*. Muhammed b. Saîd el-Büsîrî'nin *el-Kaşîdetü'l-Hemziyye*'sinin şerhi olup kenarında bu kaside olduğu halde muhtelif baskıları yapılmıştır (Kahire 1274, 1279, 1283, 1303, 1306). 4. *Takrîrât*. Şâfiî fikhına dairdir (Kahire 1286). 5. *el-Mevâhibü'l-Muhammediyye bi-şerhi's-Şemâ'ili't-Tirmiziyye*. Ebû İsmâ'îl et-Tirmizî'nin eş-Şemâ'ili'n-nebeviyye'sinin şerhidir. 6. *el-Minehu'l-ilâhiyyât bi(fî)-şerhi Delâ'ili'l-hayrât*. 7. *el-Kavlü'l-münîr fî şerhi'l-Hizbi'l-kebîr*. Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'nin *el-Hizbü'l-kebîr* adlı eserinin şerhidir. 8. *Fethu'l-Cevâd*.

BİBLİYOGRAFYA :

Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âşâr*, II, 88; Serkis, *Mu'cem*, I, 710-711; *İzâhu'l-meknûn*, I, 304; II, 54, 177, 178, 229, 255, 575; *Hediiyetü'l-'arîftn*, I, 406; Brockelmann, *GAL*, II, 465; *Suppl.*, II, 182-183; III, 1192; Ziriklî, *el-A'lam*, III, 194; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IV, 271-272; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 634; Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 732; Abdülhay el-Kettânî, *Fihristü'l-fehâris*, I, 300-301.



ABDULLAH AYDEMİR

CEMEL VAK'ASI

(وقعة الجمل)

Hız. Ali ile Hız. Âişe arasında
cereyan eden savaş
(36/656).

Üçüncü halife Hız. Osman'ın isyancılar tarafından şehid edilmesi üzerine (18 Zilhicce 35/17 Haziran 656) Medine'de bulunan ashap Ali b. Ebû Tâlib'i halifelîğe getirdi (18 veya 23 Zilhicce 35/17 veya 22 Haziran 656). Ali'yi bekleyen en önemli mesele Hız. Osman'ın katillerini bulup cezalandırmaktı. Ancak ortada belirli bir katil yerine, "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyen bir isyancı topluluk mevcuttu ve şehre hâkim olan bu âsilerle hemen başa çıkılamayacağı açıktı. Öte yandan yeni halifeye yalnız Medine'de biat edilmiş, diğer vilâyetlerin durumu henüz aydınlanmamıştı. Halife, biata yanaşmadıkları için Hız. Osman tarafından tayin edilen valilerin bir kısmını değiştirme kararı almış, bunu öğrenen Talha b. Ubeydullah Basra, Zübeyr b. Avvâm da Kûfe valiliğini istemiş, ancak onların bu isteği kabul edilmemişti (Taberî, I, 3069, 3082). Bunun üzerine Talha ile Zübeyr halife-

den umre için Medine'den ayrılma izni istemişler, bu izin de dört ay sonra verilmisti.

Hız. Âişe, hilâfetine son dönemlerinde Hız. Osman'ı çeşitli vesilelerle tenkit etmiş ve halifenin şehri terketmemesi ricasına rağmen isyan başladıktan sonra hac için Mekke'ye gitmişti. Haccını tamamlayarak Medine'ye dönmek üzere yola çıkan, fakat Osman'ın şehid edilip yerine Ali'nin halife seçildiğini öğrenen Âişe geri döndü ve Mekke'de halka hitaben Hız. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğü yolundaki meşhur konuşmasını yaptı. Bu arada Hız. Osman'ın ölümünden Hız. Âişe'yi sorumlu tutanlar olmuştaki da Âişe ileri sürülen iddiaları reddedererek bu hususta herhangi bir kusurunun bulunmadığını ısrarla belirtmiştir.

Hız. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Medine'den uzaklaşan Emevî ailesi mensupları ile Osman'ın Basra ve Yemen valileri, vilâyetlerinin beytümâlinde bulunan para ve savaş malzemesiyle birlikte Mekke'ye gelerek Âişe'ye katıldılar (Taberî, I, 3099). Umre için yola çıkan Talha ile Zübeyr de Mekke'ye gidip Hız. Âişe'nin safında yer aldılar. Mekke'de "Osman'ın kanını talep için" Hız. Âişe'nin önderliğinde oluşan topluluk, uzun müzakerelerden sonra Medine'ye giderek isyancılara karşı çıkmak yerine Hız. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir'in ısrarı üzerine Basra'ya gitmeye karar vermişlerdi. O sırada Mekke'de bulunan Hız. Peygamber'in diğer zevcelerinden Hafsa bint Ömer de Âişe ile birlikte Basra'ya gitmek istediye de kardeşi Abdullah buna engel oldu. Resûl-i Ekrem'in Mekke'de bulunan diğer zevceleri ise Zâtürk mevkiine kadar gittiler ve Hız. Âişe'yi ağlayarak uğurladılar. Daha sonraları bugün "ağlama günü" (yevmü'n-nahîb) diye anılmıştır.

Hız. Âişe "Asker" adlı meşhur devesinin üzerinde Mekke'den yola çıktığı zaman yanında 3000 dolayında kuvveti vardı. Ancak önce Zâtürk, sonra da Merüzzehrân'da, zaferin kazanılması durumunda halifenin kim olacağı tartışılma-ya başlandı. Talha, Zübeyr veya Osman'ın oğullarından birinin halife olması gerektiği yolundaki tartışmalar sürerken Hız. Osman'ın Kûfe valisi Saîd b. Âs hilâfetine Abdümenâf (Ümeyye) oğullarından alınamayacağını, dolayısıyla Hız. Osman'ın oğullarından birinin halife olması gerektiğini ileri sürerek taraftarlarıyla birlikte topluluktan ayrıldı, Mugire b. Şu'be

de ona katıldı. Böylece Hız. Âişe, Talha ve Zübeyr yaklaşık 1000 kişilik bir kuvvetle Basra önlerine ulaşabildiler. Yolda köpek havlamaları duyan Âişe nerede olduklarını sormuş, Hav'eb suyu civarında bulunduklarını öğrenince Hız. Peygamber'in zevcelerine hitaben, "Acaba hanginize Hav'eb köpekleri havlayacak?" dediğini (Müsned, VI, 52, 97) hatırlamış ve onun bu hareketi tasvip etmediğine kani olarak yola devam etmekten vazgeçtiğini söylemişti. Bunun üzerine Abdullah b. Zübeyr ile birlikte bir grup sahâbî, bulundukları yerin adını belirleyen rehberin yanıldığını ısrarla söylemişler, Zübeyr b. Avvâm da, "Belki Allah Teâlâ senin sayende müminlerin arasını düzeltacaktır" diyerek onu yola devamına ikna etmişlerdi. Hız. Âişe ve beraberindekiler Basra önlerine gelince Abdullah b. Âmir'i, Basralıları kendi taraflarına çekmek üzere şehre gönderdiler; ayrıca Âişe, Ahnef b. Kays gibi Basra'nın ileri gelenlerine mektuplar yazdı. Diğer taraftan Hız. Ali'nin Basra valisi Osman b. Huneyf, Hız. Âişe'nin kuvvetleriyle birlikte Basra yakınlıklarına geldiğini haber alınca maksatlarını öğrenmek üzere kendilerine İmrân b. Husayn ile Ebû'l-Esved ed-Düellî'yi gönderdi. Hız. Âişe, gayelerinin isyancı takimin bozduğu barış ve düzeni geri getirmek, mazlum olarak öldürülen Osman'ın katillerini cezalandırmak ve müslümanların arasını düzeltmek olduğunu bildirmiş, Talha ile Zübeyr de aynı görüşlere katıldıklarını, ayrıca kendilerinin Ali b. Ebû Tâlib'e zorla biat ettirildiklerini söylemişlerdi. Bu gelişmeler üzerine Basralılar ikiye ayrılmış ve sert münaakaşalara başlamışlardı.

Öte yandan Hız. Ali, Hız. Âişe ile beraberindekilere Medine'nin kuzeydoğusunda Rebeze'de yetişebilme ümidiyle 3000 dolayındaki bir kuvvetle Medine'den ayrılmıştı (Ekim sonu, 656). Basra'da olup bitenler hakkında yolda bilgi alınca hemen Osman b. Huneyf'e bir mektup göndererek Talha ile Zübeyr'in kendisine biatları sırasında hiçbir şekilde zor kullanılmadığını bildirmişti. Bunun üzerine Osman, Ali b. Ebû Tâlib'in haklılığını ileri sürerek diğerlerinin Basra'yı terketmelerini istedi; onlar da kendilerinin haklı olduğunu söyleyerek Osman'ın şehri terketmesini istediler. Neticede bir akşam namazı sırasında bir baskınla Vali Osman b. Huneyf ve adamları esir alındı. Hız. Âişe onun öldürülmesine engel olduğu gibi serbest bırakılmasını da sağladı; fakat valinin saç sakalı kökünden

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

kazınmış, kaşları ve kirpikleri yolunmuştu. Osman b. Huneyf ve adamları bu durumda Zükâr'da konaklamış bulunan Hz. Ali'nin yanına gidip Basra'daki durumu anlattılar. Bu arada beytümâl ele geçirildi ve idaresine Hz. Âişe'nin kardeşi Abdurrahman getirildi. Basralı taraftarlarından müşterek biat alan Talha ile Zübeyr kumandayı birlikte yürütecekler, namaz daha önce olduğu gibi Zübeyr'in oğlu Abdullah ve Talha'nın oğlu Muhammed tarafından kılınılacaktı.

Hız. Âişe Basra'yı ele geçirmekle beraber buranın tam desteğini henüz sağlamamış, Basra'nın önde gelenlerinden Ahnef b. Kays ile kabilesi Temim'in bir kolu olan Benî Sa'd'ı bir türlü ikna edememişti. Küfe'yi kazanmak veya bu şehrin Hz. Ali'ye fiilen destek olmasını önlemek amacıyla Küfe'nin ileri gelenlerine mektuplar gönderdi. Hız. Ali de hemen hemen aynı günlerde Küfe'nin desteğini sağlamak maksadıyla şehre arkaya üç heyet gönderdiyse de bir sonuç alamadı. Vali Ebû Mûsâ el-Eş'arî taraflı kalmayı tercih ediyordu. Bunun üzerine Mâlik el-Eşter, Hız. Ali'nin izniyle duruma el koymak için Küfe'ye gitti ve Ebû Mûsâ'nın konağını ele geçirdi.

Hız. Ali kuvvetlerini Küfe dışında topladıktan sonra Basra'ya doğru hareket etti ve şehrin dışında Zâviye mevkiinde konakladı. Daha Zükâr'dan ayrılmadan anlaşma sağlama ümidiyle Hız. Âişe'nin karargâhına sahâbeden Ka'ka' b. Amr'ı elçi olarak göndermişti. Ka'ka' Basra'ya giderek Hız. Âişe, Talha ve Zübeyr ile görüşmüş, kendilerini, Hız. Ali'nin halifeliği etrafında toplandıkları takdirde katilleri cezalandırmanın kolaylıkla mümkün olabileceği yolunda ikna etmeye çalışmış, onlar da halifenin bu görüşte olması durumunda barışı kabul edebileceklerini bildirmişlerdi (Taberî, I, 3156-3157). Hız. Ali'nin Talha ve özellikle Zübeyr ile bizzat görüşmesi de olumlu sonuç verdi. Hatta Zübeyr, Ali'nin kendisine, Hz. Peygamber'in Ali ile haksız yere mücadele edeceğine dair sözlerini hatırlatması üzerine bu işten vazgeçmek istediğini Âişe'ye bildirdi. Ancak oğlu Abdullah onu korkaklık ve döneçlikle suçladı. Bu sırada kimse ne olduğunu anlamadan iki taraf da kendisini savaş içinde buldu. Halbuki taraflar adamlarına, karşıdan bir saldırı olmadan kesinlikle savaşı başlatmamalarını emretmişlerdi (Taberî, I, 3183). Bir rivayete göre, Hız. Osman'ın katline iştirak edenlerden bir grup barış sağlandığı takdirde cezalandırılacak-

larını düşünerek savaşı başlatmıştır. Hız. Âişe ile Hız. Ali savaşı durdurmak için gayret sarfetmişlerse de çarpışmalar bütün şiddetiyle devam etti. Hız. Âişe feratlarının bir işe yaramadığını görünce Kâ'b'a ön saflara koşarak barış için bağırmasını ve Kur'an'ın hakemliğini istemesini emretti. Fakat Kâ'b bu sırada öldürüldü. İyi bir kumandana sahip olmayan Hız. Âişe kendi safındakilerin kaçmasını önlemeye çalışıyor, ancak birden bire şiddetlenen savaş özellikle Hız. Âişe'nin etrafında cereyan ediyordu. Onun içinde bulunduğu hevdece oklar yağarken kendisini korumak için Abdullah b. Talha dahil yaklaşık yetmiş kişi burada can verdi. Hız. Ali, savaşın Hız. Âişe'nin bindiği devenin etrafında cereyan ettiğini görünce devenin öldürülmesini emretti; onun öldürülmesiyle bir anlamda savaş da sona ermiş oldu. Hız. Âişe savaş devesinin üzerinden idare ettiği için İslâm tarihinde bu olaya "Vak'atü'l-cemel" denilmiştir.

Hız. Âişe'nin hevdecine birçok ok saplanmışsa da kendisi yara almadan kurtuldu. Talha, savaşın daha başlarında rivayete göre Mervân b. Hakem tarafından atılan bir okla öldürülmüştü. Zübeyr ise savaş meydanından uzaklaşmakta iken Vâdissibâ'da Ahnef b. Kays'ın kabilesine mensup bir kişi tarafından öldürüldü. Hız. Âişe'nin devesi düşer düşmez Ali taraftarı olan kardeşi Muhammed ve ayrıca Ammâr b. Yâsir hemen yanına koşarak onu kalabalıktan uzaklaştırdılar. Hız. Âişe yanına gelen Hız. Ali'ye, "Sen galip geldin, artık müsamahalı davran" dedi. Hız. Ali de hem Âişe'ye hem de onun yanında savaşa katılanlara son derece iyi davrandı. Savaşta ölen müslümanları bizzat gömdürdü ve Basra'ya girmeden önce ordusuna yağmadan sakınmalarını ve kimseye dokunmalarını emretti. Medine'ye dönmek üzere Basra'dan ayrılacağı sırada Hız. Âişe'yi bizzat uğurlamaya gitti. Hız. Âişe, meydana gelen olaylardan dolayı müminlerin birbirlerini incitmemelerini, kendisiyle Ali arasında şahsî herhangi bir kavgılık bulunmadığını, onun iyi ve seçkin bir kişi olduğunu söyledi. Kendisine refakat edecek heyete ileri gelen Basralılar'dan kırk kadın, kırk kadar da erkek memur edildi. Hız. Âişe, kardeşi Muhammed ile birlikte 1 Receb 36 (24 Aralık 656) tarihinde Basra'dan ayrıldı, önce Mekke'ye gitti, hac ibadetini eda ettikten sonra Medine'ye geçti ve hayatının sonuna kadar orada kaldı.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1221, vr. 177^b-188^b; *Müsned*, VI, 52, 97; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. E. Sachau), Leiden 1322/1940, III, 57; V, 31, 34, 39; VII, 65 vd.; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâse), s. 208-209; a.mlf., *el-İmâme ve's-siyâse*, s. 51-73; Belâzûrî, *Ensâb*, V, 68, 70, 75, 77, 91-103; a.e., Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 597-598, vr. 173^b-180^a; Dineverî, *el-Ahbarü't-tuvâl*, s. 144-154; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 3011, 3057, 3069, 3082, 3091-3233; İbn Abdürabbih, *el-İkdül-ferîd*, IV, 313-332; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 357-371; İbn Asâkir, *Târîhu'l-kebîr*, Dimaşk 1329, VII, 84, 86 vd.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 205-263; İbn Ebû'l-Hâdîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, Kahire 1329, II, 77-82, 497-501; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XX, 26-100; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 238 vd.; Süleyman Nedvî, *İslâm Tarihî, Asr-ı Saâdet*: Hız. Âişe (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/1928, V, 132-152; Nabia Abbott, *Aishah the Beloved of Mohammed*, Chicago 1942, s. 123-176; Rönart, CEAC, s. 87; J. Welhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 24-26; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 634-635; Muh-sin el-Emin, *Harbû'l-cemel ve harbû Şifîn*, Beyrut 1969, s. 5-71; Saîd el-Efgânî, *Âişe ve's-siyâse*, Beyrut 1391/1971, s. 29-252; E. Ruhi Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 40-44; Linda D. Lau, "Sayf b. Umar and the Battle of the Camel", *IQ*, XXIII (1979), s. 103-111; L. Vecchia Vaglieri, "al-Djama'l", *El*² (İng.), II, 414-416.



ETHEM RUHİ FİĞLALI

□ KELÂM. Cemel Vak'ası İslâm akaidinde iman-küfür sınırı, irade hürriyeti, kader gibi önemli problemlerin tartışma konusu haline getirilmesine tesir eden dinî ve sosyal olaylardan biridir. Şehristânî bu olayı müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilâfların önemlileri arasında zikreder (*el-Milel*, I, 27). Şiîler'in çoğu ile bazı Hâricîler'in Cemel Vak'asında Hız. Ali'ye karşı çıkan ashabı tekfir etmeleri, konunun bir akaid problemi olarak görülmesine ve kelâm kitaplarına girmesine yol açmıştır.

İslâm tarihinde esas itibarıyla siyasî olmakla birlikte çeşitli sebeplerle dinî ve itikadî mesele haline getirilen olayların başlangıcı sayılabilecek olan Cemel Vak'ası, akaid mezhepleri tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Şia ile Hâricîler'in tamamına göre Cemel Vak'asında Hız. Ali haklı, ona karşı çıkıp savaşan Hız. Âişe, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ile bunların safında yer alanlar (ashâbü'l-cemel) haksız olup "bâgi" (âsi) durumundadırlar. Bu mezheplere bağlı bazı fırkalar ise daha da ileri giderek Hız. Ali'nin muhalifleriyle savaşmasını isabetli bulmuşlar, Hız. Âişe, Talha ve Zübeyr başta olmak üzere muhalefette bulunan

bütün ashop ve tâbiini tekfir etmişlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğu Hz. Ali'yi haklı, muhaliflerini haksız ve hatalı görürken Ebû Bekir el-Esam, Dirâr b. Amr, Muammer b. Abbâd, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf gibi bazı Mu'tezilî âlimler, Cemel Vak'ası'na iştirak eden taraflardan hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğunun bilinemeyeceğini (bk. VAKİFE) ve bunların hiçbirinden **teberri*** edilemeyeceğini söylemişlerdir. Mezhebin kurucusu Vâsil b. Atâ ise taraflardan birinin mutlaka fâsık olduğunu, ancak bunu belirlemenin imkân dahilinde bulunmadığını ileri sürmüştür. Kerrâmiyye'nin çoğunluğu, savaşı her iki tarafın da haklı sebeplere dayandığı görüşündedir. Bir kısmı ise Hz. Ali'yi davasında haklı görmekle birlikte anlaşmazlığı müzakereler yoluyla çözmek yerine savaşa gidilmesini yanlış bulmuşlardır.

Cemel Vak'ası'nın taraflarıyla ilgili olarak Ehl-i sünnet'in görüşü de diğer mezheplerde olduğu gibi farklıdır. Selefiyye'ye mensup âlimlerin çoğu, ashop arasında ortaya çıkan bu tür ihtilâfları tartışma konusu yapmayı uygun bulmamışlardır. Onlara göre hata etmiş olsalar bile savaşı her iki sahâbe grubunu da Allah affetmiştir. İbn Hazm, Cemel Vak'ası'nda her iki tarafın iyi niyetli olduğunu, yaptıkları işin ictihada dayandığını, savaşmak maksadıyla yola çıkmadıkları halde durumun aleyhlerine döneceğini hissederek katillerin komplosu sonunda kendilerini savaşın içinde bulduklarını ve dolayısıyla kusursuz olduklarını söyler (*el-Faṣl*, IV, 238-239). Hüseyin el-Kerâbisî ile diğer bazı Sünnî âlimler de bu görüştedir (Eş'arî, s. 457). Bazı Selef âlimleriyle Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'ye bağlı Sünnî kelâmcıların hemen hemen tamamı Hz. Ali'nin haklı, karşı tarafın haksız olduğu kanaatindedir. Zira Hz. Âişe, Talha, Zübeyr ve onlara uyanlar, müslümanların hilâfet makamına getirdiği Hz. Ali'ye karşı tavır almış ve ona itaatsizlik göstermişlerdir. Hatta Teftâzânî'nin ifadesiyle bâği olmuşlar (*Şerhu'l-Makâşid*, II, 223), savaşı başlama şekli nasıl olursa olsun sonunda müslümanların birbirlerini öldürmelerine yol açmışlardır. Sünnî kelâmcılara göre savaş bittikten sonra muhalif grup liderlerinin pişmanlık duyduklarına ait rivayetler onların hatalı olduklarını gösterir. Bununla birlikte bu hatalarından ötürü tekfir edilemeyecekleri gibi fâsık oldukları da söylenemez. Çünkü onlar müslümanlar arasında ihtilâf çıkarmak gayesi taşımamışlardır; Hz.

Ali'ye karşı çıkışları da İslâm âlimlerinin câiz gördüğü ictihadlarının bir sonucudur (Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 289-290; Ebû Ya'lâ, s. 232; Neseî, vr. 270^{a-b}-271^a). Ayrıca içerisinde, Allah'ın kendilerinden razı olduğu bildirilen (Bey'atürrıdvân'a katılan) ve cennetle müjdelenen sahâbiler de bulunmaktadır. Bu görüşlerin dışında, Cemel Vak'ası'nda her iki tarafın da hatalı olduğu, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Abdullah b. Ömer, Üsâme b. Zeyd ve Muhammed b. Mesleme'nin yaptığı gibi iki gruptan hiçbirine katılmayanların daha isabetli davrandığı kanaatini taşıyanlar da vardır.

Cemel Vak'ası'na katılanlar hakkında isabetli değerlendirmeyi Sünnî kelâmcıların yaptığı söylenebilir. Bazı Şiîler'le Hâricîler'in ashopı tekfir etmeleri, bir kısım Mu'tezilî ve Selefî âlimlerin bu konuda hüküm vermekten kaçınmaları ve aşırı muhafazakârlığa bürünen Selefiyye'nin savaşı her iki zümreyi de haklı bulması doğru değildir. Cemel Vak'ası'na katılmaları sebebiyle ashop ve tâbiini tekfir etmenin dinî bir dayanağı yoktur. Zira bu iddia hem naslara aykırıdır, hem de Hz. Ali'nin savaş sonrasında muhaliflerine karşı takındığı yumuşak tavrı uyusmamaktadır. Çünkü muhalif zümre Ali'ye karşı çıkmakla isyankâr kabul edilebilir, bunun ise kâfir olma sonucunu doğurduğunu belirten hiçbir nas yoktur. Aksine Kur'an-ı Kerîm, aralarındaki anlaşmazlıklar yüzünden savaşı grupları "müminler" olarak vasıflandırmıştır (bk. el-Hucurât 49/9). Şîa'nın bu konuda dayandığı hadislerin ise uydurma olduğu kanaati yaygındır. Esasen kaynaklarda Hz. Ali'ye karşı çıkanların gerçek niyetlerine, ayrıca savaşın başlaması, gelişmesi ve seyrine ilişkin yeterli bilgiler mevcut olmadığı gibi elde edilen bilgilerin güvenilirliği de tartışmalıdır (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, s. 406-407; Mahmûd Şükrî Âlûsî, s. 312-313). Ebû Hanîfe'nin de belirttiği gibi (bk. İbnü'l-Vezîr, s. 404) Hz. Ali, muhaliflerini kendisine karşı isyan eden kardeşleri olarak görmüş ve onlara mürted muamelesi yapmamıştır. Bütün bunlar, Hz. Ali'ye karşı olan zümreleri tekfir edenlerin yanlış yolda olduğunu göstermektedir. Selefiyye'nin, Cemel Vak'ası'nda her iki zümreyi de haklı gösteren görüşleri de aklın prensiplerine aykırıdır. Ayrıca bu görüş, ashop ve tâbiinin peygamberler gibi hata işlemekten korunmuş (mâsum) oldukları sonucuna götürür ki bunun İslâm inanç esaslarıyla bağdaşmayacağı açıktır. Bazı âlim-Vakfî İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik-Ciltçilik

lerin, Cemel Vak'ası gibi son derece ciddi sonuçlar doğuran bir tarihî olayı tahlil etmekten kaçınmaları ise en başta gelen görevi gerçekleri tesbit edip ortaya çıkarmak olan ilmin prensiplerine aykırıdır.

Cemel Vak'ası, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk ortaya çıkan ve etkileri günümüze kadar devam eden bir iç savaş olması sebebiyle önemli bir telif konusu olmuş ve hakkında müstakil eserler yazılmıştır. Bunlardan Câbir el-Cu'fî, Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ, Vâkîdî, İshak b. Bîşr, Ali b. Muhammed el-Medâinî, Nasr b. Müzâhim, İbn Ebû Şeybe gibi müelliflerin kaleme aldığı ve hepsi de "Kitâbü'l-Cemel" başlığını taşıyan eserlerin günümüze kadar ulaşmış ve bilinmemektedir. Seyf b. Ömer el-Esedî'nin Cemel Vak'ası'na dair rivayetleri Ahmed Râtib Armûş tarafından derlenerek *el-Fitne ve Vak'atü'l-cemel* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). Muhammed b. Zekeriyâ el-Gallâbî'nin *Vak'atü'l-cemel*'i bu konuda günümüze ulaşan nadir eserlerdendir (Bağdad 1970). Cemel Vak'ası'nda önemli rolü bulunduğu kabul edilen Abdullah b. Sebe hakkında yazılan eserler de konuya ilişkin monografilerden sayılır. Seyyid Murtazâ el-Askerî'nin *'Abdullâh b. Sebe'* (Kahire 1381), Süleyman el-Avde'nin *'Abdullâh b. Sebe'* ve *eş-ruhû fî ahâdîsü'l-fitne fî şadri'l-İslâm* (Riyad 1981) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Câhiz, *el-ʿOsmâniyye* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 49, 124, 173, 246, 249-250; a.mlf., *Risâle fi'l-hakemeyn (el-Meşrik içinde, nşr. Ch. Pellat), LII/4-5*, Kahire 1958, s. 436; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 51; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 456-457, 458; Malatî, *el-Tenbîh ve'r-red*, s. 32; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 105-111, 115, 121, 285; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 289-291; a.mlf., *el-Fark* (Kevserî), s. 17-72; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), IV, 233, 234, 238-239, 243-244; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi uşûlû'd-dîn* (nşr. Veddî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 232; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 270^{a-b}-271^a; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâşım* (Tâlibî), s. 406-407; Şehristânî, *el-Milel (Kilânî)*, I, 27; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, II, 223, 224; İbnü'l-Vezîr, *İşârû'l-hak'ale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 403-404; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Muhtaşarü't-Tuhfetü'l-İsnâ'âşeriyye*, Kahire 1373, s. 273, 274, 312-313, 318-320; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 212, 229, 285; L. Vecchia Vaglieri, "al-Djamel", *Et²* (İng.), II, 416.



el-CEMHERE

(الجهرة)

İbn Düreyd

(ö. 321/933)

tarafından hazırlanan
Arapça sözlük.

el-Cemhere fi'l-luğa ve Cemheretü'l-luğa adlarıyla da anılır. Sözlük konusunda *Kitâbü'l-'Ayn* ve *Kitâbü'l-Cîm*'den sonra kaleme alınmış üçüncü eser olan *el-Cemhere*'nin Arap lugatçılığının gelişmesinde önemli bir yeri vardır. İbn Düreyd, büyük bir âlim olduğunu söylediği Abdullah b. Muhammed b. Mikâlî'ye it-haf ve takdim ettiği bu kitabının önsözünde eserin tertibi, harflerin özellikleri, çeşitleri, mahreçleri ve isimlerin vezinleri hakkında bilgi verir. Eserini çağdaşlarının bilgisizliği, edebî ilimlere karşı ilgisizliği sebebiyle yazdığını ve Arap dilinin büyük bir kısmını teşkil eden, aynı zamanda çok kullanılan kelimeleri toplamayı tasarladığından buna *el-Cemhere* (büyük kısım, ekseriyet) adını verdiğini ifade eder.

İbn Düreyd, sözlüğüne aldığı kelimelerin sıralanmasında Halîl b. Ahmed'in (ö. 170/786) *Kitâbü'l-'Ayn*'inde uyguladığı aslî harflere dayalı sistemi bazı farklılıklarla takip etmiş, ancak onun kelimeleri harflerin mahreçlerine göre sıralama usulünden vazgeçerek alfabetik

sıralamayı benimsemiştir. Buna göre kelimeler önce sünâî, sülâsî, rubâî, humâsî, leffî, nevâdir vb. bablara ayrılmış daha sonra bu bablardaki kelimeler "hemze"den "yâ" harfine kadar alfabetik sıraya göre dizilmiştir. Aslî harflerine göre sıralanmış olan kelimelerle bunlardaki harflerin yerlerinin değişmesiyle meydana gelen kelimelerin mânaları aynı yerde kaydedilmiştir. Meselâ "btk" (ب ت ك) maddesinde önce bu kök, sonra da maktûbları olan "kbt" (ك ب ت) ve "ktb" (ك ت ب) maddeleri incelenmiş, "kbt" ve "ktb"nin alfabetik sıraları geldiğinde de daha önce geçtikleri yerlere işaret etmekle yetinilmiştir.

Kelimelerin aslî harflerine ve bunların sıralanışına göre on üç bölüm halinde düzenlenen *el-Cemhere*'nin on iki bölümü sözlüğe, son bölümü ise Arapça'nın muhtelif dil meselelerine ayrılmıştır. İbn Düreyd'in, çağdaşı olan dilcilerin ele aldığı klasik dil konularını değişik başlıklar altında ele aldığı bu bölüm, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Haşâ'is fi'n-naḥv* adlı eserini andıran bir dil bilgisi kitabı mahiyetindedir.

el-Cemhere'nin, müellifi henüz hayatta iken geniş yankılar uyandırdığı kaynaklarda zikredilmektedir. Makrîzî'nin bildirdiğine göre (Mez, I, 304-305), Fâtımî Halifesi Aziz-Billâh'ın kütüphanesinde 100 adet *el-Cemhere* nüshasının bulunması eserin gördüğü rağbetin

bir işaretidir. Niftaveyh (ö. 323/935), meşhur dil âlimlerinin İbn Düreyd'in rivayetine güvenip söz konusu eserine sık sık başvurduklarını söyleyerek onu ve eserini över. Bununla beraber Arap lugatçılarından biri olan Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) müellif aleyhinde bazı rivayetleri naklettikten sonra eserde sağlam ve orijinal bir bilgi bulamadığını ileri sürer.

İbn Düreyd bu eserini değişik zamanlarda ve İran, Basra, Bağdat gibi üç ayrı yerde ezberinden yazdırmış olduğu için *el-Cemhere*'nin nüshaları arasında farklılıklar meydana gelmiş, bazı kelimelerin rivayetinde, bazılarının da tertibinde birtakım hatalar ortaya çıkmıştır. Ancak ezberden yazdırılan böyle hacimli bir eserde telif tarzından doğan bazı yanlışların bulunması önemli bir kusur sayılmamalıdır. Bununla birlikte *el-Cemhere*'nin, aranan kelimelerin bulunması hususunda müellifinin iddia ettiği kolaylığı getirdiği söylenemez. Zaten eserin en belirgin kusuru tertibinin karışık olmasıdır.

el-Cemhere üzerinde ihtisar, ilâve ve yeniden tertip gibi bazı çalışmaların yapıldığı bilinmekteyse de bu çalışmaların hiçbirisi günümüze kadar gelmemiştir (bk. Hüseyin Nassâr, II, 434). Eser Fr. Krenkow, Muhammed es-Süretî ve Zeynelâbîdîn el-Müsevî tarafından üç cildi metin, biri fihrist olmak üzere dört cilt halinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1344-1351). Ayrıca bu neşirden Bağdat'taki Mektebetü'l-müsenâ ile Beyrut'taki Dârü Sâdir tarihsiz iki ofset baskı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa* (nşr. Fr. Krenkow — Muhammed es-Süretî — Zeynelâbîdîn el-Müsevî) Haydarâbâd 1344-51, I-IV; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî — İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I-VIII; *Teẖzîbü'l-luğa*, I, 31; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhû'r-ruvât*, III, 96-97; Süyûtî, *İl-Müzhir*, I, 92-96; *Keşfü'z-zunûn*, I, 605-606; Siddîk Hasan Han, *el-Bulğa ft usûl'l-luğa* (nşr. Nezir Muhammed Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 369-374; Brockelmann, *GAL*, I, 112-114; Mez, *el-Haḍâretü'l-İslâmiyye*, I, 304-305; Sezgin, *GAS*, VIII, 102-103; Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemû'l-'Arabî neş'etühâ ve tetavvühû*, Kahire 1968, II, 404-434; Ahmed Abdülgafûr Attâr, *Mukaddimetü's-Sihâh*, Beyrut 1979, s. 78-80; C. Zeydan, *Adâb*, I, 497-498; Hulusi Kılıç, *Türkçe'de Arap Lexicographiesi Çalışmaları* (doktora tezi, 1984), UÜ İlahiyât Fakültesi, s. 12; Emîl Ya'kûb, *el-Me'aci-mü'l-luğaviyyetü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1985, s. 78-84; Ahmed Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemû'l-me'âcim*, Beyrut 1407/1987, s. 195-198; Muhammed Kâmil Berekât, "Cemheretü'l-luğa İbni Düreyd", *Mecelletü'l-Bahşî'l-İlmî ve't-türâşî'l-İslâmî*, III, Mekke 1980, s. 385-405.



NASUHI ÜNAL KARAARSLAN



CEMHERETÜ EŞ'ÂRİ'L-ARAB

(جمهرة أشعار العرب)

Ebû Zeyd el-Kureşî'nin

(ö. IV./X. yüzyıl [?])

Câhiliye ve Emevîler devri

Arap şairlerinin bazı kasidelerini
bir araya getiren şiir mecmuası.

Eserin İbn Ebû'l-Hattâb diye de bilinen müellifi Ebû Zeyd el-Kureşî'nin hayatı hakkında bilgi bulunmadığı gibi yaşadığı yüzyıl da kesin olarak bilinmemektedir. Onun hicrî II veya III. yüzyılda yaşadığını kabul edenler olduğu gibi IV veya V. yüzyıllarda yaşadığını söyleyenler de vardır. Ancak IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yaşamış olması ihtimali daha kuvvetlidir (bk. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab* [nşr. Ali Fâûr], nâşirin girişi, s. 5, 6).

İlk defa İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 463/1071) *el-'Umde*'sinde zikredilen bu önemli eser, tenkitçi bir görüşle kaleme alınan bir mukaddime ve her biri yedişer kasideyi ihtiva eden yedi bölümden meydana gelmiştir. Arap edebiyatı tarihi ve Araplar'ın Câhiliye devriyle İslâmiyet sonrası ilk asırlardaki içtimâî hayatı bakımından önemli bilgilerin bulunduğu mukaddimede, önce Arap şiirine dair müellifin yaşadığı yüzyılda pek bilinmeyen bazı haber ve rivayetlere yer verilir, sonra da Kur'an-ı Kerim'in diliyle Araplar'ın kullandığı dil karşılaştırılarak Kur'an-ı Kerim'in Araplar'a yeni bir dil getirdiği, ancak mevcut dili hârikulâde bir şekilde kullandığı ifade edilir. Daha sonra Araplar'da ilk defa şiir söyledikleri rivayet edilen şairler ele alınır ve meleklerle, Hz. Âdem'e, İblis'e, Amâlika, Âd ve Semûd kavimlerine ve cinlere nisbet edilen bazı şiirler nakledilir. Bunun ardından da Hz. Peygamber'in şiir ve şairler hakkındaki kanaatine yer verilerek onun şiir dinlediği, İslâm'ı müdafaa için şairleri şiir söylemeye teşvik ettiği, aynı şekilde ashop, tâbiîn ve daha sonraki nesillerin de şiir söyledikleri ve konuşmalarında şiirle *istişhâd*'da bulundukları anlatılır. Mukaddimenin daha sonraki kısmında bazı şairlere cin ve şeytanların şiir ilham ettiğine dair efsane kabilinden rivayetlere yer verilir ve mukaddime şairlerin tabakaları, onlarla ilgili dikkat çekici haberler ve haklarında söylenmiş takdîrkâr sözlerle son bulur.

Câhiliye devri (yirmi üç adet) ile **muhadramûn*** (on altı adet) ve İslâmî dönemin (on adet) en güzel şiirlerinden seçilerek meydana getirilen *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, Mufaddal ed-Dabbî (ö.

178/794 [?]) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi ünlü râvilerin *el-Mufaddaliyyât* ve *el-Asma'îyyât* adlı eserleri için önemli bir tekmile mahiyetindedir. Araştırmacıların çoğuna göre eserin bölümlenmesinde müellif Ebû Ubeyd Ma'mer b. Müsen-nâ'yı (ö. 209/824) örnek almış, kırk dokuz şairden birer kaside seçerek bunları her birinde yedi şairin yer aldığı yedi tabakaya ayırmıştır.

Birinci tabaka muallakât. Ebû Zeyd el-Kureşî muallakât kelimesini ilk kullananlardan biri olmalıdır (Blachère, s. 173). Rivayete göre muallakât, Câhiliye devrinde altın suyu ile yazılarak Kâbe duvarına asılan veya kolye gibi boyuna asılacak kadar güzel olan yedi, sekiz veya on kasideye verilen addır. Muallaka şairleri eserde şu sırayla geçmektedir: İmru'ül-kays, Zühayr b. Ebû Sûlmâ, Nâbîga ez-Zübânî, A'sâ, Lebîd b. Rebia, Amr b. Kûl-sûm, Tarafe b. Abd.

İkinci tabaka mücemherât (derlenip toparlanan kasideler). Bu başlık altındaki kasideler Câhiliye devrinde yaşayan şu şairlere aittir: Abîd b. Ebras, Antere b. Şeddâd, Adî b. Zeyd, Bişr b. Ebû Hâzim, Ümeyye b. Ebû's-Salt, Hîdâs b. Zühayr, Nemir b. Tevleb.

Üçüncü tabaka muntekayât (seçilmiş kasideler). Câhiliye devrine ait bu yedi kasidenin şairleri şunlardır: Müseyyeb b. Ales, Murakkîş el-Asgar, Mütelemmis, Urve b. Verd, Mûhelhil b. Rebia, Düreyd b. Sîmme, Mutenahhil b. Uveymir el-Hüzelî.

Dördüncü tabaka müzehhebât. Bir kısmı Câhiliye devrinde yaşayan, bir kısmı ise muhadramûndan olan bu şairlerin hepsi Medinelidir ve kasideleri altınla yazılmaya layık görüldüğünden bunlara

müzehhebât denilmiştir. Bu kasidelerin sahipleri şunlardır: Hassân b. Sâbit, Abdullâh b. Revâha, Mâlik b. Aclân, Kays b. Hatîm, Uhayha b. Cûlâh, Ebû Kays b. Eslet, Amr b. İmru'ülkays.

Beşinci tabaka merâsî. Bu tabaka, bazısı muhadramûndan olan, bazısı ise tamamen Câhiliye devrinde yaşayan şu yedi şairin mersiyelerini içine almaktadır: Ebû Züeyb el-Hüzelî, Muhammed b. Kâ'b el-Ganevî, A'sâ Bâhile, Alkame Züceden el-Himyerî, Ebû Zübeyd et-Tâî, Mütemmem b. Nüveyre, Mâlik b. Rayb.

Altıncı tabaka meşûbât (karışık kasideler). Muhadramûndan olan bu şairler hem Câhiliye devrinde hem de İslâmî dönemde yaşadıkları için kasidelerinde imanla küfrün karıştığı kabul edilerek bunlara bu isim verilmiştir. Şairleri şunlardır: Nâbîga el-Ca'dî, Kâ'b b. Zühayr, Kutâmî, Hutay'e, Şemmâh b. Dirâr, Amr b. Ahmer, Temîm b. (Übey) Mukbil.

Yedinci tabaka mülhamât (sağlam ve kuvvetli kasideler). Bu kasidelerin sahipleri İslâmî dönemde yaşamış olan şu şairlerdir: Ferezdak, Cerîr b. Atıyye, Ahtal, Ubeyd er-Râî, Zürrumme, Kümeyt el-Esedî, Tırmâmâh.

Günümüzde yirmi civarında yazması bulunan *Cemheretü eş'âri'l-'Arab* (bk. Sezgin, II, 56-57) çeşitli tarihlerde neşredilmiş ve hakkında muhtelif makaleler yazılmıştır. F. Hommel, 1883 yılında Milletlerarası VI. Müsteşrikler Kongresi'ne *Cemhere* ile ilgili bir tebliğ sunmuş (bk. "Über eine zu veranstaltende Ausgabe der Gamharat al-'arab...", *Actes 6^e Congr. Intern. Orient.*, Leiden 1883, 2^e Partie, sect. I, s. 387-408), T. Nöldeke ise eser hakkındaki bazı düşüncelerini kısa bir makale halinde kaleme almıştır (bk. bibl.). M.

Cemheretü
eş'âri'l-
'Arab'ın
ilk iki sayfası
(Kâpırlu Ktp.,
nr. 1232)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Nallıno'nun da eserin neşirleri hakkında bir makalesi bulunmaktadır ("Le varie edizioni e stampe della Gamharat Aş'ar al-'Arab", RSO, 1931-1932, XIII, 334-341).

Daha önce bazı bölümleri çeşitli eserlerin içinde neşredilen *Cemheretü eş'â-ri'l-'Arab* (Sezgin, II, 57; *Cemhere* [nşr. M. Ali el-Hâşimî], I, 81) ilk defa Saîd Anton Ammûn tarafından müstakil olarak yayımlanmıştır (Bulak 1308/1890). Diğer başlıca neşirleri şunlardır: Kahire 1331, 1345; Beyrut 1383/1963; I-II, Kahire 1387/1967 (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî); Dimaşk 1398/1978; I-II, Dimaşk 1406/1986 (nşr. Muhammed Ali el-Hâşimî); Beyrut 1406/1986 (nşr. Ali Fâûr). Ahmed Hattâb 1383 Beyrut ve 1387 Kahire neşirlerini inceleyerek aralarındaki farkları "Cemheretü eş'âri'l-'Arab beyne tab'ateyn" adlı makalesinde göstermiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab* (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1406/1986, nâşirin girişi, s. 5-11; a.e. (nşr. Muhammed Ali el-Hâşimî), Dimaşk 1986, I-II; Süyûtî, *el-Müzhîr*, II, 480; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-'edeb* (Bulak), I, 10, 61; Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, İstanbul 1332, s. 301-304, 561-563; Serkis, *Mu'cem*, I, 313; Brockelmann, *GAL*, I, 19; Blachère, *Târîhu'l-'edeb*, s. 169-182; C. Zeydan, *Âdâb*, II, 72, 415; Sezgin, *GAS*, II, 56-57; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ' ve devâvîn*, Beyrut 1978, s. 210-212; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-'edeb*, II, 300-302; Ma'a'l-Mektebe, s. 261-263; T. Nöldeke, "Einige Bemerkungen über das Werk Gamharat aş'ar al-'Arab", *ZDMG*, XLIX (1895), s. 290-293; Mustafa Cevâd, "Mu'ellifü Cemhereti eş'âri'l-'Arab", *MMlir*, VII (1960), s. 175-196; Ahmed Hattâb, "Cemheretü eş'âri'l-'Arab beyne tab'ateyn li-Ebî Zeyd el-Kureşî", *MMMA* (Küveyt), XXVIII/2 (1984), s. 653-670; Ch. Pellat, "Abû Zayd al-Kurashî", *EI² Suppl.* (Ing.), s. 38-39.



M. SADI ÇÖÇENLİ

CEMİL

(bk. CEMÂL).

CEMİL

(جميل)

Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh
b. Ma'mer el-Uzrî
(ö. 82/701)

Yazdığı aşk şiirleriyle
meşhur olan Arap şairi.

Hicaz'da Vâdilkurâ'da doğdu. Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Amcasının kızı Büseyne hakkında söylediği aşk şiirleriyle şöhret kazandığı için ona nisbetle Cemîlû Büseyne diye tanınmıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Cemîl, Büseyne'ye küçük yaşta âşık oldu, büyüdüğünde de onunla evlenmek istedi. Ancak Büseyne'nin ailesi, daha önce kızları hakkında gazel söyleyerek -o zamanki Arap âdetine göre- aileyi küçük düşürdüğü için kızlarının Cemîl'le evlenmesine karşı çıktı ve Büseyne'yi yine aynı kabilede olan Nübeyh b. Esved adında biriyle evlendirdi. Fakat Cemîl'in Büseyne hakkında gazel söylemeye ve onunla gizli gizli buluşmaya devam etmesi üzerine ailesi Cemîl'i Medine Valisi Mervân b. Hakem'e şikâyet etti, o da bu işi Vâdilkurâ Valisi Decâce b. Rib'î'ye havale etti. Decâce Cemîl'i ölümle tehdit edince Cemîl dayıları olan Cüzâm kabilisinin bulunduğu Yemen'e kaçtı. Ancak Büseyne'nin ailesinin hayvanlarına otlatmak için Suriye'ye göç ettiğini duyunca peşlerinden Suriye'ye gitti, oradan tekrar Vâdilkurâ'ya döndü. Burada da Büseyne ile buluşmaya devam edince Decâce b. Rib'î öldürülmesine izin verdi. Bunun üzerine Cemîl Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân'ın yanına giderek onun hakkında kasideler söyledi. Burada kendisine bir ev verildi, fakat kısa bir süre sonra öldü.

Cemîl'in hepsi de Büseyne ile ilgili olan şiirleri, Arap şiirinin İran şiirinin etkisinden girmeden önceki en güzel ve en içli örneklerinden sayılır. Bu konuda Ömer b. Ebû Rebîa'dan sonra bütün çağdaşlarından daha başarılı kabul edilir. Aynı zamanda Hüdb b. Haşrem'in şiirlerini daha sonraki nesillere nakleden Cemîl, Büseyne'ye âşık olmadan önce ve sonra söylediği şiirlerindeki muhayyile gücü, ifade sadeliği ve samimi duyguları sayesinde platonik aşkı terennüm eden Arap şairleri arasında en çok şöhrete kavuşanlardan biri olmuştur. Şiirlerinin bestelenip terennüm edilmesi de bu özellikleri sebebiyledir. Cemîl'in şiirleri şair Küseyyir tarafından nakledilmiştir. Bunlarda medih, hiciv ve fahr konuları bulunmakla beraber onu şöhrete kavuşturan şiirleri, sevgilisyle arasındaki aşkı platonik anlamda işleyen gazelleridir.

Kaynaklarda daha önce derlenmiş veya günümüze kadar gelmiş bir divanından söz edilmemekle beraber Beşîr Yemût (Beyrut 1934), F. Gabrieli (Roma 1938-1940), Hüseyin Nassâr (Kahire 1958), Butrus el-Bustânî (Beyrut 1966) ve Mehdi Muhammed Nâsirüddin (Beyrut 1987) gibi bazı araştırmacılar antoloji ve biyografi kitaplarındaki dağınık şiirlerini bir araya getirerek *Dîvânü Cemîl* adıyla yayımlanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cumahi, *Fuḥūlū's-şu'arâ'*, II, 669-675; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, I, 434-444; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, VIII, 90-154; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, VIII, 8-23; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 366-371, 436-439, 480-482; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-'edeb*, I, 396, 398; Brockelmann, *GAL*, I, 48; *Suppl.*, I, 78-79; Blachère, *Târîhu'l-'edeb*, s. 776-781; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, I, 110-118; Sezgin, *GAS*, II, 406-407; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ' ve devâvîn*, Beyrut 1978, s. 94-95; Butrus el-Bustânî, *Üdeba'ü'l-'Arab*, Beyrut 1979, I, 286-292; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-'edeb*, I, 478-482; C. Zeydan, *Âdâb*, s. 279-281; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fet-hullah), II, 138; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mûcezz fi'l-'edebi'l-'Arabî ve târîhi*, Beyrut 1985, I, 471-478; a.mlf., *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Büliyye), s. 248-250; Akkâd, *Cemîl Büseyne*, Kahire, ts.; Şevki Dayf, *Târîhu'l-'edeb*, II, 367-369; A. Schaade, "Cemîl", *IA*, III, 88-89; F. Gabrieli "Djamîl", *EI²* (Ing.), II, 427-428.



ALI ŞAKİR ERGİN

CEMİL el-AZM

(جميل العظم)

Cemîl b. Mustafâ el-Azm
(1873-1933)

Suriyeli edip, şair ve gazeteci.

İstanbul'da doğdu. Ailesi aslen Konyalıdır. IV. Murad zamanında (1623-1640) Suriye'ye yerleşen ailenin bilinen ilk atası Kemik (Azm) Hüseyin'e nisbetle bu aileye mensup olanlar "el-Azm" lakabını kullanmışlardır (bk. AZMZÂDELER). Beş yaşında iken babasını kaybetti. Bunun üzerine ailesiyle birlikte Şam'a taşındı ve orada okudu. Arapça'nın yanı sıra Türkçe ve Farsça öğrendi. Şam, Adana, İstanbul ve Beyrut'ta çeşitli resmî görevlerde bulundu. 1912'de aylık *el-Beşâr* dergisini çıkardı. Dergi on bir sayı devam etmiştir. İstanbul'da yayımlanan *el-Ma'lûmâtü'l-'Arabiyye* adlı gazetenin bir süre nâşirliğini yaptı. el-Mecmau'l-il-miyyü'l-'Arabî bi-Dimaşk'a üye seçildi. Çeşitli dergi ve gazetelerde makale ve şiirler yazdı. 15 Kasım 1933'te Şam'da



Cemil
el-Azm

öldü. İyi bir hattat olan Cemil el-Azm yazma eserlere çok meraklıydı. Aynı zamanda bunların ticaretini de yapıyordu.

Eserleri. Cemil el-Azm'in yarım kalmış çeşitli edebî çalışmaları dışındaki önemli eserleri şunlardır: 1. *‘Ukûdül-cevher fi terâcimi men lehüm hamsûne tas-nîfen fe-mî’e fe-ekşer*. Müslüman ve antik Yunan bilginlerinden kırk âlimin biyografisini ve alfabetik olarak eserlerini ihtiva eden iki ciltten ibaret bu kitabın I. cildi Beyrut'ta basılmıştır (1326). Daha hacimli olan II. cildi ise henüz yayımlanmamıştır. 2. *Tercemetü ‘Osmân Bâşâ el-Ğâzî* (İstanbul 1315). Gazi Osman Paşa hakkında bir monografidir. 3. *es-Sırrül-maşûn zeylû Keşfi’z-zunûn*. Müellif bu esere *el-İsfâr ‘anî’l-‘ulûm ve’l-esfâr* adıyla yazdığı 1000 sayfalık mukaddimede muhtelif ilimler, ünlü yazarlar ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. Mukaddimeyi *el-Beşâ’ir*'in 7 ve 8. sayılarında yayımlamaya başlamış, fakat derginin kapanması üzerine devamı neşredilmemiştir. 4. *Tefricû’s-şidde fi taştîrî’l-Bürde* (İstanbul 1313). Bûsîrî'nin tanınmış *Kaşidetü’l-bürde*'sinin şerhidir. 5. *el-Mâzî ve’l-hâl*. Kânûn-ı Esâsî'nin ilânından sonra Osmanlı idaresindeki halklara dair yazdığı bir risâledir (1326).

Cemil el-Azm şu eserleri de neşre hazırlamıştır: *Tahbîrül-muvaşşîn fi’l-ta’bîr bi’s-sîn ve’s-şîn*. Firûzâbâdî'nin dil ile ilgili bu eserinin bir kısmını *el-Beşâ’ir*'de yayımlamış, daha sonra tamamını kitap halinde neşretmiştir. *Halku’l-insân*. Ebû’l-Hasan Said b. Hibetullah'ın (ö. 495/1101) tıbbî dair olan bu eserinin bir kısmını *el-Beşâ’ir*'de yayımladıktan sonra tamamını kitap halinde neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu’cem*, II, 1341-1342; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 427-428; Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin*, III, 161; Zirikî, *el-A’lâm* (Fethullah), II, 138-139; Abdülkâdir Ayyaş, *Mu’cemü’l-mü’ellifine’s-Sâriyyîn fi’l-karnî’l-‘ısrîn*, Dimaşk 1405/1985, s. 357; Muhammed Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *A’lâmü Dimaşk*, Dimaşk 1408/1987, s. 64-65; İsa İskender el-Ma’lûf, "el-Merhûm Cemil Bek el-‘Azm", *MMİADm*, XIV/1 (1936), s. 56-61.



Azmî YÜKSEL

CEMİL BEY, Tanbûrî

(ö. 1916)

Ünlü Türk virtüözü ve bestekârı.

İstanbul'da Molla Gürânî semtinde doğdu. Babası eski İskodra vali muavini ve Beyoğlu Ceza Mahkemesi üyelerinden Mehmed Tevfik Bey, annesi Zihni-

yâr Hanım'dır. Doğumuyla ilgili olarak oğlu Mesut Cemil 1873 yılını, İbnülemin ve Rauf Yektâ 9 Mayıs 1871 tarihini vermekte, Başbakanlık sicil defterlerindeki hal tercümesinde ise 17 Eylül 1872 tarihi görülmektedir.

Üç yaşında iken babasının vefatı üzerine amcası Refik Bey'in himayesi altında ilk öğrenimini mahalle mektebinde tamamladı. Rüşdiyeden sonra birer yıl Hamidiye Ticaret Mektebi ile Mekteb-i Mülkiyye-i Şâhâne'de okudu, ancak ikisini de bitiremedi. Ayrıca özel hocalardan Fransızca dersi aldı. Müsikiye ilk bilgilerini bu sıralarda ağabeyi Ahmed Bey'den edindi. Kemânî Aleksan Ağa'dan Hamparsum ve Batı notasını öğrendi. On beş yaşında iken tanbura başladı ve iki yıl gibi kısa bir sürede kendini tanıtmayı başardı. Bu arada Tanbûrî Ali Efendi ile tanıştı; ondan genel müsiki bilgileriyle klasik mektebin esas karakterine ait incelikleri öğrendi. Yirmi yaşına doğru kemençe, lavta ve viyolonselde de virtüözlüğünü kabul ettirdi. 19 Ekim 1892'de Bâbü’l Tercüme Kalemi'nde mülâzım olarak göreve başladıysa da bu çok kısa sürdü, 2 Kasım'da Hariciye Nezâreti Umûr-ı Şehbenderî Kalemi kâtipliğine geçti. Daha sonra bu görevde başkâtipliğe yükseldi ve kendisine II. Abdülhamid tarafından ikinci rütbe Mecîdî nişanı verildi. II. Meşrutiyet'ten sonra Hariciye'deki görevinden kendi isteğiyle ayrıldı ve 1912'de açılan Dârü’lbedâyî'nin müsiki bölümünde bir müddet hocalık yaptı. Oğlu Mesut Cemil'in bildirdiğine göre 28 Temmuz, İbnülemin'e göre ise 5 Ağustos 1916 tarihinde Aksaray'daki evinde vefat etti ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi. Ancak bugün mezarının yeri bilinmemektedir.

Eline aldığı herhangi bir sazı kısa bir müddet sonra çalabilmesiyle tanınan ve



Tanbûrî
Cemil Bey

Türk müsiki tarihinin en büyük tanbur virtüözlerinden olan Cemil Bey besteciliği, icracılığı ve teknik katkılarıyla Türk müsikisine büyük eserler sunan bir sanatçıdır. Uygulanan teknikle elde edilen değişik icra biçimleri onu çok ilgilendirmiş ve saza âdeta bir kişilik kazandırmıştır. Resmî görevinden ayrıldıktan sonra kendini tamamen müsikeye vermiş, kimseden düzenli bir şekilde ders almasına rağmen tanbur, lavta, kemençe, ud ve viyolonsel aynı derecede maharetle çalmıştır. Zamanın tanbur tavrını temelden değiştirerek daha hareketli, canlı bir üslûp ortaya koymuş ve bu hususta Türk müsikisinde yeni bir çığır açmıştır. Bu arada tanburu bazan viyolonsel gibi kemençe yayı ile çaldığı gibi lavtayı da tanbur tekniğiyle çalarak bu saza daha ince bir üslûp getirmiştir. Eskiden sadece kaba sazda kullanılan kemençeyi ince sazda da kullanılabilecek bir icra düzeyine kavuşturan Kemençeci Vasil'in (Vasilaki) taksim ve peşrev tavrından çok faydalanmış, onunla birlikte bu sazın iki klasik virtüözünden biri olmuştur. Notalarını genellikle Hamparsum ile yazar ve Türk müsikisi nağmelerinin tesbit ve muhafazası hususunda Hamparsum notasının Batı notasına nisbetle daha değerli olduğunu söylerdi.

Cemil Bey, ilk defa duyduğu bir eseri hemen ezberine alabilecek derecede hassas bir kulağa sahipti. Bestelediği saz eserleri ve sözlü eserlerle devrinin önemli üstatları arasında yer almış, taksimleriyle de büyük bir bestekâr olarak Türk müsikisinde bu formu ihya edip ona müstakil bir hüviyet kazandırmıştır. Kovanlara ve taş plaklara doldurduğu taksimler, gerek teknik gerekse perde ve aralıklardaki müzikalite bakımından kendinden sonraki sâzendelere örnek teşkil etmiştir. O zamana kadar çok az sayıda sanâatçıda görülen, yepyeni öğelerden kurulu müsiki cümleleriyle ve büyük bir ustalıkla çeşitli sazlarla meydana getirdiği müsiki, dönemin en dikkate değer eserleridir. Onun için "geleneğin dışına taşmış, kabına sığmayan bir sanâtkâr" denilebilir.

Peşrev, saz semâisi, longa, oyun havası ve şarkı formunda kırka yakın eser besteleyen ve sahip olduğu romantik ruh yapısı bütün eserlerinde hissedilen Cemil Bey'in, Türk müsikisinin bu formlardaki seçkin eserlerinden olan peşrev

ve saz semâileri içerisinde en ünlüleri şedd-i araban ve ferahfezâ saz semâileridir.

Cemil Bey Batı müzikisiyle de ilgilenmiş, bu ilgi sarayda Burhâneddin Efendi, Abdürrahim Efendi, Tevfik Efendi gibi şehzadeler, Şerif Ali Haydar Paşazâde Darnad Mecid Bey ve kardeşi Şerif Muhittin (Targan) beyler vasıtasıyla devam etmiştir. Ayrıca Godowski ve Hegey gibi ünlü piyano virtüozları ile tanışmıştır. Beraberce meşke katıldığı ve konserlere iştirak ettiği müzikînasların bazıları şunlardır: Kanûnî Hacı Ârif Bey, Giriftzen Âsım Bey, Mûsâ Süreyyâ Bey, Üdî Nevres, Kadı Fuad Efendi, Tanbûrî Tahsin Bey, Kemânî ve Tanbûrî Ömer Bey, Hânende Hâfız Osman Efendi, Hâfız Mustafa Efendi, Kaşıyanık Hüsameddin Bey.

Cemil Bey'in bestekârlığı ve icracılığı yanında müzikle ilgili telif eserleri de vardır. *Sabah* gazetesinin 14 Kânunusânî 1315; 3, 26 Şubat ve 11 Mart 1316 tarihli nüshalarında "Mûsikide Âhenk", "Şarkî Mecmuaları ve Mûsikî Kitapları", "İşârât-ı Tezyîniyye", "Şark Mûsikisi Makamlarına Mahsus İşaretler" başlıkları altında makaleleri yayımlanmıştır. *Kâmûs-ı Mûsikî ve Kemeççe Metodu* adlı eserleri başlangıç bölümlerinde kalmıştır. Onun bu sahadaki en önemli telifi, Türk müzikisi nazariyatına dair *Rehber-i Mûsikî* adlı eseridir (İstanbul 1318, 1321, 1341). Cemil Bey'in nota yayımcılığı alanında da bazı çalışmaları vardır. Tarih kayıtları bulunmayan bu büyük boy nota serisi, dört ve altı sayfalı olarak devam etmiştir. Ayrıca Fransızca'dan yaptığı neşredilmemiş iki roman tercümesi vardır. Mesut Cemil'in, *Tanburî Cemil'in Hayatı* adıyla yazdığı ve ilmi bir incelemeden çok edebî bir biyografi olan eser, *Vakit* gazetesinde tefrika edildikten sonra bazı değişiklikler ve ilâvelerle yayımlanmıştır (Ankara 1947).

Cemil Bey birçok talebe yetiştirmiştir. Bunların arasında Refik Fersan ve hanımı Fâhire Fersan, Fâize Ergin, Resam Tahsin Bey, Saniye Burhan Cahit Hanım, bestekâr Rahmi Bey'in kızı Nâhîde Hanım, Şemseddin Ziyâ Bey'in kızı Sâtiâ Hanım, Ziyâ Hüznî Bey ve kızı Müzeyyen Hüznî Hanım, Bâb-ı Meşihat Mek-tûbî Kalemi mümeyyizlerinden Kadı Fuad Bey, ablasının oğlu Hikmet Bey, Âtîf Esenbel ve Murat Öztoprak sayılabilir. Talebelerinden üslûbunu en iyi benimseyen tanburîler ise Hikmet Bey ile Fuad Bey olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Pertev Demirhan, *Musiki Düşüncelerim*, İstanbul 1946, s. 28-32; Semih Mümtaz, *Canlı Tarihler*, İstanbul 1946, s. 64-68, 89-91; Mesud Cemil, *Tanburî Cemil'in Hayatı*, Ankara 1947; a.m.f., "Tanıdığım Musikişinaslar", *MM*, sy. 260 (1970), s. 21; Vecdi Seyhun, *Santârî Edhem Bey, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1948, s. 13; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 116-118; Mustafa Rona, *Ellî Yıllık Türk Musikisi*, İstanbul 1970, s. 168-170; Mehmet Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Tarihi-Derleme*, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), II, 71-83; Rauf Yektâ, "Tanbûrî Cemil Bey, I-III", *Tefstr-i Ef-kâr* (daha sonra *Tasvir-i Ef-kâr*), İstanbul 7, 15, 24 Ağustos 1916; "Tanbûrî Cemil (Tanbûrî Cemil'e Dair Oğlu Mesud Cemil'le Yapılan Bir Konuşma)", *Yarın*, İstanbul 12 Kânunusânî 1338/1922, s. 8, 10-11, 13; Mûsâ Süreyyâ, "Tanbûrî Cemil Bey", *Dârülehân Mecmuası*, sy. 1, İstanbul 1340/1924, s. 18-23; Şerif Sait Çeren, "Tanburî Cemil", *Radîyo Mecmuası*, sy. 11, Ankara 1942, s. 4-5; Sermet Muhtar Alus, "Geçen Günlerin Hususi Sazendelerinden", *TMD*, sy. 12, İstanbul 1948, s. 10; Sadî İşılay, "Tanburî Cemil Bey ve Alman İmparatoru Vilhelm", a.e., sy. 23 (1949), s. 6; "Arşiv Vesikaları-Başbakanlık Arşivi", *MM*, sy. 249 (1969), s. 9; İsmail Bahâ Süreşan, "54. Ölüm Yılı Münasibetiyle Tanbûrî Cemil Bey'e Dair", *Musikî ve Nota Dergisi*, sy. 10, İstanbul 1970, s. 4-5; Etem Ruhi Üngör, "Türk Musikisinde Nota Yayımcılığı Yayınlar-Yayımcılar", *MM*, sy. 337 (1977), s. 13; Süleyman Seyfi Öğün, "Tanburî Cemil'in Vîrtüazitesi", *Dergâh*, III/26, İstanbul 1992, s. 17-18; III/27 (1992), s. 16-17; Bülent Aksoy, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musiki ve Batılılaşma", *TCTA*, V, 1232; Öztuna, *BTMA*, I, 177-182.



NURİ ÖZCAN

CEMİL EFENDİ, Şekerci

(1867-1928)

Türk bestekârı ve ud icracısı.

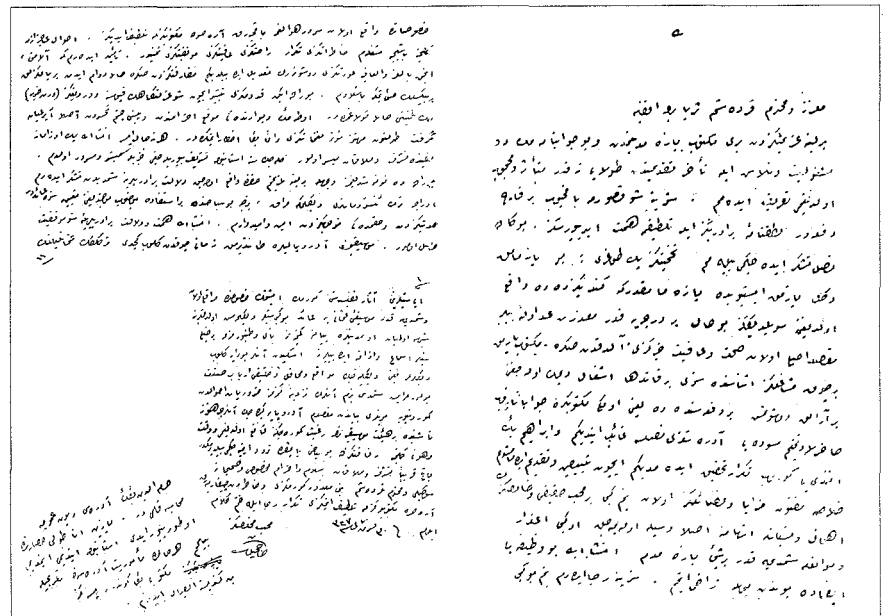
Asıl adı Ahmed Cemil'dir. İstanbul'da doğdu ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirdi. Babası Şehzade Camii başımamlarından Hasan Tâhir Efendi, annesi Ayşe Sıdika Hanım'dır. Küçük yaşta hâfiz oldu. On üç yaşında babasını kaybedince bir antikacının yanında, daha sonra da bir şeker imalâthanesinde çıraklık yaptı.

Bu yaşlarda sesinin güzelliğiyle dik-kati çeken Ahmed Cemil'in müzikde hocaları sultan mâbeyincisi Üdî Basri Bey ile ünlü hânende Enderunlu (Kel) Ali Bey'dir. İki yıldan fazla bir süre ders aldığı Ali Bey'in onun müzik hayatında önemli bir yeri vardır. Şehzadebaşı'nda açtığı şekerci dükkânı da bilhassa devlet adamlarının sıkça uğradığı bir yer olmuştur.

On altı yaşında iken Sultan II. Abdülhamid'in kız kardeşlerinden Mediha Sultan'ın dairesine imam oldu. Daha sonra onun vasıtasıyla 1898'de Muzika-i Hümâyûn'un Türk müzikisi kısmına ud sanat-kârı ve hocası olarak alındı; bu göreve 1911'de kendi isteğiyle emekli oluncaya kadar devam etti.

1912'de Hivîd II. Abbas Hilmi Paşa'nın daveti üzerine Mısır'a gitti. Kahire'de hâ-

Tanbûrî Cemil Bey'in Mûsâ Süreyyâ Bey'e yazdığı bir mektubun metni (*Dârülehân Mecmuası*, sy. 1, İstanbul 1340/1924, s. 21-23)





Sekerci
Cemil
Efendi

nedan ve saray mensuplarına ud ve müsiki dersleri verdi. Orada kaldığı on altı yıl zarfında bir taraftan da şekerci dükânı açıp Türk şekerciliğini tanıttı.

Bu dönemde sultânî-i cedîd adıyla yeni bir makam terkip eden Cemil Efendi, bu makamda bir peşrevle bir saz semâisi bestelemiştir. Kahire'de vefat eden ve oraya gömülen bestekârın ölümünden sonra İstanbul'un Beyazıt semtinde bir sokağa Şekerci Cemil Bey adı verilmiştir.

Zamanının müsikişinasları arasında bilhassa bestekârlığı ve sâzendeliğiyle şöhrete ulaşan, çeşitli makamlarda kırkın üzerinde saz ve söz eseri besteleyen Cemil Efendi, Hüseyin Sadeddin Arel'in müsiki nazariyatı ve ud hocalığını da yapmıştır. Cemil Efendi'nin hayatı boyunca devam ettirdiği şekercilik mesleğini daha sonra oğulları sürdürmüş ve Şehzadebaşı'ndan Kadıköy'e naklettikleri dükân "Cemilzâde" adıyla yakın zamana kadar işletilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ezgi, *Türk Musikisi*, V, 492-494; İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 130; Mustafa Rona, *Elli Yıllık Türk Musikîsi* (20. yy. Türk Musikîsi), İstanbul 1970, s. 102-106; Kip. *TSM Sözlü Eserler*, s. 28, 78, 90, 96, 98, 107, 112, 137, 139, 141, 142, 144, 145, 177, 207, 219, 239, 240, 276, 277; "Şekerci Hafız Cemil Efendi", *MM*, nr. 7 (1948), s. 11-12, 17; Sermet Muhtar Alus, "Geçen Günlerin Hususi Sâzendelerinden", *TMD*, sy. 12 (1948), s. 11; Öztuna, *BTMA*, I, 182-183.



S. AHMET KANDEMİR

CEMİL b. MA'MER

(جميل بن معمر)

Ebû Ma'mer Cemil b. Ma'mer b. Habîb el-Kureşî el-Cumahî

Sahâbî.

İslâmiyet'ten önce babasıyla birlikte Ficar Savaşı'na katıldığı rivayet edilir. Cemilü Büseyne diye tanınan meşhur Arap şairi Cemil b. Abdullah b. Ma'mer el-Uz-

rî ile bir ilgisi yoktur. Cemil b. Ma'mer, Hz. Ömer'in müslüman olduğunu Mekkeliler'e ilân etmesiyle tanınır. Ömer müslüman olduğunu herkese duyurmak için Kureyş içinde söz taşımakla tanınan Cemil b. Ma'mer'i buldu ve ona müslüman olduğunu, fakat bu durumu kimseye söylememesini tenbih etti. Cemil ise hemen Mekkeliler'in toplandığı yere koştu ve, "Ömer dinden çıkmış!" diye bağırarak onun müslüman olduğunu ilân etti. Peşinden gelen Hz. Ömer ise dinden çıkmadığını, aksine müslüman olduğunu söyledi.

"Allah bir adamın içinde iki kalp yaratmamıştır" meâlindeki âyetin (el-Ahzâb 33/4) kendileri hakkında nâzil olduğu söylenen kişilerden biri de Cemil'dir. Onun müslüman olmadan önce çok akıllı sayıldığı veya iki kalbi olduğunu, bu sebeple de Hz. Peygamber'den çok şey öğrendiğini iddia ettiği için "zü'l-kalbeyn" lakabıyla anıldığı kaydedilmektedir. Cemil 630'da epeyce ihtiyarladığı sıralarda müslüman oldu. Babası da sahâbî idi. Huneyn Savaşı'na katıldı ve şair Ebû Hırâs el-Hüzelî'nin bir mersiye ile yâdettiği Zühre b. el-Ebcer (el-Egar, el-Acve) el-Hüzelî'yi öldürdü. Mısır'ın fethine de iştirak eden Cemil b. Ma'mer Hz. Ömer zamanında 100 yaşlarında iken vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İshak, *es-Sîre*, s. 164; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 348-349; IV, 472-473; Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, s. 394-395; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, III, 792-793; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâli), Beyrut 1406/1986, II, 564-567; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, I, 236; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 351; Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, III, 442-443; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 244.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEMİL SİDKİ

(bk. ZEHÂVİ).

CEMİLE bint SÂBİT

(جميلة بنت ثابت)

Ümmü Âsım Cemile bint Sâbit b. Ebi'l-Aklah el-Ensâriyye

Hicretten hemen sonra Medine'de Hz. Peygamber'e biat eden ilk on kadın sahâbiden biri.

Hz. Peygamber'in seriyeye kumandanlarından Âsım b. Sâbit'in ana bir kız kardeşidir. Resûl-i Ekrem Medine'ye hicret edince annesi Şemûs bint Ebû Âmir'le

birlikte Peygamber'e giderek biat etti. O zamanlar adı Âsiye idi. Hz. Peygamber ona Cemile ismini verdi. Bir başka rivayette göre ise hicretin 7. yılında Hz. Ömer'le evlenince adının değiştirilmesini bizzat kendisi istedi. Hz. Ömer de adını Cemile'ye çevirdi. Ancak Ömer'in Cemile adında bir câriyesi bulunduğu için, "Bana câriyenin adını mı veriyorsun" diye Hz. Ömer'e çıkıştı ve Hz. Peygamber'e giderek kocasıyla aralarında geçen bu olayı anlattı. Hz. Peygamber de Cemile ismini güzel bulunca bu isme razı oldu.

Cemile'nin Hz. Ömer'le evliliğinden Âsım adında bir oğlu oldu. Bundan sonra Ümmü Âsım künyesiyle anıldı. Sonraları Hz. Ömer kendisini boşayınca Yezid b. Cârîye ile evlendi. Bu evlilikten de Abdurrahman adlı oğlu doğdu. Cemile'nin ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 265; IV, 372; V, 15; VIII, 12, 179, 345-346; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 642; IV, 199; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, IV, 262-263; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 52; İbn Hacer, *el-İşâbe*, IV, 262; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), VII, 118.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEMİLE bint ÜBEY b. SELÛL

(جميلة بنت أبي بن سلول)

Kadın sahâbî.

Cemile'nin Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kızı olduğu da rivayet edilir, ancak doğrusu kız kardeşi olduğudur.

Cemile "Gasîlû'l-melâike" lakabıyla tanınan Hanzale b. Ebû Âmir'in karısı idi. Onun Uhud Savaşı'nda şehid olması üzerine dul kaldı. Daha sonra Sâbit b. Kays b. Şemmâs ile evlendi. Ancak bu evliliği devam ettiremeyeceğini anlayınca Hz. Peygamber'e giderek kocasının dindar ve ahlaklı bir kimse olduğunu, bununla birlikte onunla imtizaç edemediğini ve boşanmak istediğini söyledi. Hz. Peygamber vaktiyle kocasının kendisine mehir olarak verdiği bahçeyi iade etmeye razı olup olmadığını sordu. Razı olduğunu bildirmesi üzerine Sâbit'e bahçeyi geri alarak karısını boşamasını tavsiye etti.

Sâbit'ten bu şekilde boşanan hanımın Habibe bint Sehl olduğu da rivayet edilmektedir. Bu rivayetleri birlikte değerlendirenler her iki hanımın da ondan aynı şekilde boşanmış olabileceğini söylemektedirler. Hz. Peygamber zamanında kocasından ilk boşanan kadın olduğu ri-

vayet edilen (İbn Hacer, IV, 261) Cemile daha sonra Mâlik b. Duşum ile evlendi. Bir süre sonra ondan da boşandı ve Hubeyb b. İsfâ'la nikâhlendi.

Cemile'nin Hanzale'den Abdullah, Sâbit'ten Muhammed adlı birer oğlu oldu, her ikisi de Harre Olayı'nda şehid düştüler.

Cemile bint Übeyy'in ölüm tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tâlâk", 12; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, Haydarâbâd 1318, II, 272; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Esmâ'ül-mübhem* (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 415-417; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 51; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, I, 308-314; Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, İstanbul 1308-11, IX, 570-571; İbn Hacer, *el-İşâbe*, IV, 261, 263-264, 270-271; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, Bulak 1281, IX, 349.



MÜCTEBA UĞUR

CEMİYET

(جمعیت)

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında ve özellikle Osmanlı Devleti'nde ilmi, sosyal ve siyasî amaçla kurulan teşekküllere verilen ad.

Modern Arapça'da "birlik" ve "topluluk" kavramlarını ifade etmek için kullanılan kelime "toplama, biriktirme, devşirme" anlamlarına gelen cem'den türemiştir.

Cemiyet kelimesi modern Arapça'daki anlamında büyük bir ihtimalle ilk defa XVII. yüzyıl sonu veya XVIII. yüzyıl başında Suriye ve Lübnan'da kilise törenlerine katılan kalabalıkları tanımlamak için kullanılmıştır. Nitekim 1708'de kurulan ve bir Yunan Katolik mezhebi olan Salvatoryenler'e Cem'iyetü'l-Muhallis adı verilmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren kelime önce Lübnan'da, daha sonra Osmanlı Devleti'nin diğer Arapça konuşulan bölgelerinde ilmi, edebî, hayrî ve siyasî gaye ile kurulan gönüllü dernekleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bunlardan bilinen ilki, Beyrut'ta 1847'de Amerikan Protestan misyonerlerinin çabaları sonucunda teşkil edilen ve üyelerinin tamamı hristiyanlardan meydana gelen el-Cem'iyetü's-Sûriye'dir. Bu teşkilât daha sonra 1857'de kurulan ve bu defa hristiyanların yanı sıra Dürzî ve müslümanları da içine alan el-Cem'iyetü'l-İlmiyyetü's-Sûriyye adıyla faaliyetini sürdürmüştür. Bunu takip eden yıllarda başta okul açmak ve çeşit-

li hayır hizmetlerini yürütmek üzere İskenderiye'de Cem'iyetü'l-hayriyyeti'l-İslâmiyye (1878), Beyrut'ta Cem'iyetü'l-mekâsidi'l-hayriyye (1880), Kahire'de Muhammed Abduh'un da faaliyette bulunduğu Cem'iyetü'l-hayriyyeti'l-İslâmiyye (1892) adlı dernekler kurulmuştur.

İstanbul'da ise Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyyesi adı verilen ve devrin önde gelen âlim ve edebiyatçılarından bir araya gelmesiyle teşekkül eden bir cemiyet mevcuttu. Ancak *Târîh-i Cevdet ve Târîh-i Lutfî*'de "Cem'iyet-i İlmiyye" ve "Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyyesi" şeklinde zikredilen bu topluluk için ilk dönemlerde "cemiyet" unvanı kullanılmamıştır. Öte yandan 1856'da, İstanbul'da bulunan Fransız ve İngiliz hekimleriyle gayri müslim Osmanlı hekimlerinin bir araya gelmesiyle Dersaadet Cem'iyet-i Tıbbiyyesi kurulmuş, bir yıl sonra bu cemiyet Sultan Abdülmecid'e yapılan müracaatla Cem'iyet-i Tıbbiyye-i Şâhâne adını almıştır. Bunu 1861'de Münif Mehmed Paşa'nın öncülüğünde kurulan Cem'iyet-i İlmiyye-i Osmâniyye takip etmiştir. Kuruluşundan bir yıl kadar sonra yayın organı olarak *Mecmûa-i Fünûn*'u neşreden bu cemiyet Batı ilminin Osmanlı Devleti'ne girişinde çok önemli bir rol oynamıştır. 1864'te ise Cem'iyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye adıyla müslüman çocuklarla isteyenlere dinî ve temel bilgiler vermek gayesiyle bir cemiyet kurulmuştur. Bu cemiyetin önemi, hükümetten izin alınarak kurulan ilk cemiyet olmasıdır. 1889'a kadar cemiyetlerin kurulmasıyla ilgili olarak herhangi bir hukukî işlem yapılmamıştır. Bu tarihten önce hükümet ve Mâbeyn'e cemiyetler tarafından yapılan müracaatlar ise daha ziyade malî yardım teminine yönelik başvurular olmuştur.

1876 Kânûn-ı Esâsî metninin "Tebaa-i Devlet-i Osmâniyye'nin Hukûk-ı Umûmiyyesi" bölümündeki 13. madde, "Tebaa-i Osmâniyye nizam ve kanun dairesinde ticaret ve sanat ve filâhat için her nev' şirketler teşkiline me'zundurlar" hükmünü taşımaktaydı. Ancak burada kullanılan "şirket" tabiriyle kastedilen cemiyetlerin teşkilini düzenleyen bir cemiyetler kanunu dönemin şartları içinde hazırlanmadı. Daha sonra 1889'da çıkarılan bir irade ile devlet tarafından izin verilmedikçe hiçbir şirketin teşekkülüne müsaade edilmemesi hükmü getirildi. Bu dönemde cemiyetlerin siyasî faaliyette bulunmaları endişe ile karşılandı-ğı için çok istisnâî durumlar ve bizzat

Mâbeyn yahut hükümet tarafından teşkil edilenler dışında cemiyet kurulmasına izin verilmedi. Sadece istisnâî olarak uzun bir yazışma sonrası Müsevîler'in XV. yüzyıl İspanyolca'sını terk ile Türkçe kullanmalarına çalışan Ta'mîm-i Lisân-ı Osmânî Cemiyeti'nin kurulmasına müsaade edildi (Safer 1318/Haziran 1900). Bu dönemde taşrada kurulan ve Cem'iyet-i İlmiyye genel adını taşıyan, çoğunluğu halka dinî bilgiler vermeyi amaçlayan cemiyetlerin faaliyetleri de kontrol altına alındı ve Adliye ve Mezâhib Nezâreti'nin 25 Zilhicce 1317 (26 Nisan 1900) tarih ve 102 numaralı tezkiresiyle bunlar hakkında soruşturma yapılarak şüphe uyandıranların hemen hepsinin faaliyetine son verildi. Bu arada bilhassa 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve sonrasında Berlin Kongresi ile Osmanlı Devleti'nin kaybettiği ve büyük çapta müslüman nüfusun yaşadığı bölgelerdeki müslüman halk Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, Cem'iyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye, Cem'iyet-i Hayriyye-i İslâmiyye adlarıyla dinî eğitim ve dayanışma faaliyetleri için teşkilâtlar kurdu. Çok sayıdaki bu kuruluşlara örnek olarak Mayıs 1900'de Şumnu'da kurulan Terakî-i Maârif-i İslâmiyye Cemiyeti ile Osmanlı belgelerinde 1901'de Kıbrıs'ta faaliyette bulunduğu işaret edilen ve kesin kuruluş tarihi bilinmeyen Cem'iyet-i Hayriyye-i İslâmiyye gösterilebilir.

Osmanlı Devleti'nde bu dönemde cemiyet kuruluşu hakkında görülen önemli bir gelişme de gizli siyasî cemiyetlerin kurulmasındaki büyük artış oldu. Gerçi daha önce 1859'da teşekkül eden ve Kuleli Vak'ası'na sebep olan Fedâiler Cemiyeti ile 1865'te faaliyete geçen ünlü Yeni Osmanlılar Cemiyeti bu alandaki ilk örnekler olmuşlardı. Bilhassa Mustafa Fâzıl Paşa'nın malî desteğiyle gelişen ikinci teşkilât, Osmanlı yönetimine karşı yurt dışında önemli bir siyasî muhalefeti organize etmiş ve çok sayıda muhalif gazete yayımlamıştır ki bunların en önemlisi merkez yayın organı niteliğini taşıyan *Hürriyet* (Londra 1868) gazetesidir. Ancak gizli siyasî cemiyetler büyük çapta II. Abdülhamid döneminin bir özelliği olmuştur. Bu alandaki ilk kuruluş, Şemsipaşa'da Ali Suâvî'nin evinde toplandığı için Üsküdar Cemiyeti adıyla anılmış ve Çırağan Vak'ası'nı (8 Mayıs 1878) hazırlamıştır. Bunu mason teşkilâtı liderlerinden Cléanthi Scaliéri'nin kurduğu Cléanthi Scaliéri-Aziz Bey Komitesi takip etmiştir. Bu teşkilât, "komite" ta-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

birini kullanan ve Türkler'in yer aldığı ilk siyasî kuruluş olma özelliğini de taşımaktadır. V. Murad'ı yeniden tahta çıkarma gayesini taşıdığı için II. Abdülhamid tarafından dağıtılmıştır. 1889 Haziranında Mekteb-i Tıbbiyye-i Şâhâne'de kurulan ve daha sonra Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını alan İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti şüphesiz bu dönemde kurulan gizli siyasî cemiyetlerin en önemlisidir. Yurt içinde teşekkül eden ve daha sonra yurt dışında da faaliyet göstermeye çalışan gizli siyasî teşkilâtlar arasında, 1896'da İngiliz yöneticilerine başvuran Vatanperverân-ı İslâmiyye Cemiyeti, aynı yıl yurt dışındaki muhalif gazetelerde beyannâmeleri yayımlanan ve ulemâ desteğine sahip bulunduğunu iddia eden Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye, İstanbul'daki mason teşkilâtının siyasî kanadı olarak faaliyet gösteren Osmanlı Hürriyetperverân Cemiyeti (Comité Liberal Ottoman), Cem'iyet-i İnkılâbiyye (1904), daha sonra Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ile birleşen ve 1906'da Selânik'te kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti, 1907'de Şam'da kurulan Vatan ve Hürriyet Cemiyeti, Prens Sabahaddin'i destekleyen gençler tarafından yine 1907'de İstanbul'da kurulan Selâmet-i Umûmiyye Kulübü en önemlileri olarak zikredilebilir.

Özellikle 1896'dan sonra yurt içinde muhalif siyasî cemiyet kurmanın zorlaşması sebebiyle Jön Türkler tarafından yurt dışında çeşitli cemiyetler kurulmuştur. Bunlar arasında en önemlileri Osmanlı İcraat Komitesi (1898), Cem'iyet-i Cedîde-i Osmâniyye (İngiltere 1894), İstikbâl-i Vatan ve Millet Cem'iyet-i Osmâniyyesi (Cenevre 1900), Şafak Osmanlı İttihat Cemiyeti (Mısır 1901), İntikamcı Yeni Osmanlılar Cemiyeti (Cenevre 1901), Osmanlı İstirdat Cemiyeti (Cenevre 1901), Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti (Paris 1902), Osmanlı İttihat ve İnkılâp Cemiyeti (Cenevre 1904), Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'dir (Paris 1906). Bu arada II. Abdülhamid döneminde bilhassa Bulgar, Makedon ve Ermeni grupları tarafından kurulan ve yurt içinde de faaliyet gösteren gizli siyasî cemiyetlerin de kuruluşunda büyük artış olmuştur. Bunların başlıcaları ise Ermeni Taşnaksutyun, Hınçak ve Reforme Hınçak cemiyetleri, Bulgar Santralist ve Virhoven komiteleriyle Makedon "VMRO" teşkilâtıdır.

II. Meşrutiyet'in fiilî gerçekleştircisi olan Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti

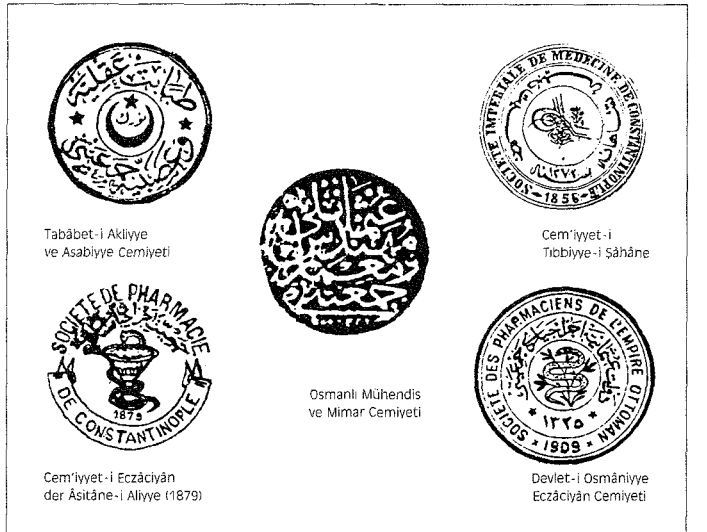
ti 1908 Temmuzundan itibaren sadece "Cemiyet" adıyla anılmıştır. Meşrutiyet'in ilânından sonra Cem'iyet-i Mukaddese adıyla da tanınan bu teşkilâtı taklit ederek pek çok yeni cemiyet ortaya çıkmış, bunlar kendilerini Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin birer şubesi olarak tanıtmışlardır.

II. Meşrutiyet sonrasında siyasî partilerin kurulmaya başlanması ile "cemiyet" sözü İttihat ve Terakkî dışında siyasî olduğu kadar gizli faaliyet gösteren teşkilâtlar için de kullanılır olmuştur. Bu dönemde gerek siyasî ve meslekî, gerekse ilmî ve dinî pek çok cemiyet kurulmuş ve bunun bir sonucu olarak 1876'da gerçekleştirilemeyen bir cemiyet kanununun hazırlanması için yeniden çalışmalara başlanmıştır. Nihayet 29 Receb 1327 (16 Ağustos 1909) tarih ve 121 numaralı kanun Osmanlı Devleti'ndeki ilk düzenleme olarak gerçekleştirilmiştir. Bu kanun cemiyeti, "eşhâs-ı müteaddide tarafından mâlumat veya mesailerini sûret-i dâimede bi't-tevhîd mukâsime-i ribhden gayri bir maksatla teşkil edilen heyettir" şeklinde tanımlıyor, dolayısıyla ticaret dışı gayelere yönelik bütün teşkilâtları cemiyet olarak kabul ediyordu. Kanunun ikinci maddesinde cemiyet teşkili için önceden izin alınmayacağı, ancak İstanbul'da Dahiliye Nezâreti'ne, taşrada ise mahallin en büyük mülkî âmirine bildirileceği hükmü yer almaktaydı. Öte yandan cemiyet kuruluşu ile ilgili sınırlamalar kanunun 3, 4 ve 6. maddelerinde belirtilmiş ve burada Osmanlı tebaasını birbirine düşüren, hükümeti değiştirmeye mâtuf, şer'î ve ahlâkî kurallara aykırı, kanun hükümleri dışında faaliyet gös-

teren, milliyet farkına dayalı gizli cemiyet teşkili yasaklanmıştı. 5. madde gereğince de cemiyet üyeliği için yaş sınırı en az yirmi olarak kabul edilmişti. 18. maddede ise cemiyetlerin İstanbul'da Zabtiye nâzırından, taşrada ise en büyük mülkî âmirinden izin almak şartıyla zâbıta tarafından denetlenebileceği hükmüne bağlanıyordu. Fransız kanunları esas alınarak gerçekleştirilmiş olan bu kanun, özellikle 31 Mart Olayı'nın doğurduğu endişe ile hükümeti ve onu fiilen yöneten İttihat ve Terakkî'yi bu alanda sınırlayıcı bir tavır almaya zorlamıştı. Ancak onun da bilhassa ordu üzerindeki tesirini azaltmak için kısa iktidarları döneminde İttihat ve Terakkî muhalifleri 28 Eylül 1912 tarihli irâde-i seniyeye ile "bütün me'mûrîn, müstahdemîn ve muallimînin" fırka ve siyasî cemiyetlere üye olmasını yasaklamışlardır.

II. Meşrutiyet devrinde kurulan cemiyetler arasında, *Beyânülhak* dergisini neşreden ve ulemâ tarafından kurulan Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye, tarikat mensupları tarafından kurulan Cem'iyet-i Süfiyye; meslekî mahiyette Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti, Etibbâ-i Mülkiyye-i Osmâniyye Cem'iyet-i İttihâdiyyesi, Osmanlı Cem'iyet-i İlmîyye-i Baytâriyyesi, Osmanlı Eczacı İttihat Cemiyeti, Cem'iyet-i Umûr-ı Tıbbiyye; eğitim gayeli Osmanlı Coğrafya Cemiyeti, Türk Bilgi Derneği; siyasî bakımdan eski dönemin firarilerinin ve mahpuslarının haklarını korumak için kurulan Fedakârân-ı Millet Cemiyeti ve Osmanlılık fikrini yaymak için kurulan Osmanlı Hürriyet ve Teâvün-i Millî Cemiyeti en önemlileridir. Bu arada bu dönemde iktidarın desteğinde kurulan Türk Derne-

Bazı meslekî cemiyetlerin mühürleri
(E. İhsanoğlu, s. 31)



gi, Türk Yurdu Cemiyeti, Türk Ocağı, İstihlak-ı Millî Cemiyeti, Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti ile Halka Doğru Cemiyeti, Türk milliyetçiliği fikirlerini çeşitli zeminlerde yaymak için faaliyet göstermişlerdir. Bunlar arasında özellikle Türk ocaklarının faaliyeti son derece önemlidir. Yurt dışındaki Osmanlı gençleri de bu gaye ile yurt dışındaki çeşitli merkezlerde Türk yurtlarını kurmuşlardır.

Mütareke ile beraber yabancı işgaline ve ülkeye kabul ettirilmeye çalışılan barış şartlarına karşı olduğu gibi ayrıca milliyetçi kuruluşlara muhalif çok sayıda siyasî cemiyet kurulmuştur. Bunların önemlileri içinde, Anadolu hareketine karşılık olarak Osmanlı İ'lâ-yi Vatan Cemiyeti, İngiliz Muhibleri Cemiyeti, Trabzon ve Havalisi Adem-i Merkeziyet Cemiyeti, Wilson Prensipleri Cemiyeti, Kürdistan Teâlî Cemiyeti, Şark-ı Karîb Çerkezleri Te'mîn-i Hukuk Cemiyeti; bu hareket yanlısı olarak ise çoğunluğu Müdâfaa-i Hukuk ve Redd-i İlhak ortak adıyla kurulanları örnek olarak gösterilebilir. Daha sonra Sivas Kongresi'nde bu son teşkilâtlar Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti çatısı altında birleşmişlerdir. Bu cemiyet savaş sonrasında Halk Fırkası'nın kuruluşunu gerçekleştirmiştir.

Cumhuriyet rejiminin kurulması ile siyasî cemiyetlerin sayısında büyük oranda bir azalma oldu. 1924 anayasasının 70. maddesi, "cemiyet" in Türkler'in tabii hukukundan sayılan hürriyetler olduğunu belirtmesine ve 1909 cemiyetler kanununun yürürlükte olmasına rağmen bu dönemde hükümet tarafından bilgi ve kültür gayesiyle kurulanlar dışında fazla cemiyete rastlanmaz. Yeni rejim 20 Kânunuevvel 1339 (1923) tarih ve 387 sayılı kanunla "her nevi cemiyetlerin muâmelât-ı idâriyye ve hesâbiyyesinin" hükümet tarafından istenildiği zaman kontrol edilebileceği hakkını ortaya çıkararak cemiyet kuruluşunu daha da zorlaştırmıştır. 15 Teşrinievvel 1339 (1923) tarih ve 353 sayılı kanunla cemiyet üyeliği yaşı on sekize indirilmişse de bunun cemiyet kuruluşunu fazla etkilediği söylenemez. 3 Mart 1341 (1925) tarih ve 578 sayılı Takrîr-i Sûkûn Kanunu, hükûmete her türlü faaliyeti kontrol altında bulundurmak bakımından çok geniş yetkiler vermektedir. Bu husus cemiyetler üzerindeki kontrolü de arttırdı. 24 Kânunusânî 1927 tarih ve 109 sayılı yorum ile cemiyetler kanunun 12. maddesi, kapatılan cemiyetlerin yeniden kurulması durumunda Da-

hiliye Nezâreti'nin bunların tüzüklerini tetkik ve takdire yetkili olduğu belirtilmiştir. 28 Haziran 1938 tarihinde 3512 sayılı cemiyetler kanunu ile de 1909 kanunu yürürlükten kaldırıldı ve Cumhuriyet döneminin cemiyetlerle ilgili hukukî yapısı şekillendirildi. Bu yeni kanunun 9. maddesiyle cemiyet kuruluşu ile ilgili sınırlamalar genişletildi. Kanunun 10. maddesi "arsıulusal" (milletlerarası) maksatlarla cemiyet kurulmasını yasakladı; 15. maddede ise cemiyetlerin birden fazla amaçla uğraşamayacakları hükmü getirildi. 4. madde ile de cemiyetlerin faaliyete geçebilmesi için ana nizamnamesinin verildiği mülkî makamca tasdiki şartı getirildi.

Yeni kanun ve kısa süre sonra başlayan II. Dünya Savaşı sebebiyle siyasî cemiyet kurmak imkânsız bir duruma geldi ve mevcut cemiyetler de hükûmetin yoğun kontrolü altına girdi. Çok partili rejime geçişe kadar Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF [P]), Türk Hava Kurumu, Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu gibi hayır derneklerini dahi bütünüyle denetimi altına aldı ve bunların yönetimini kendi üyeleri aracılığı ile gerçekleştirdi.

1945'ten sonra çok partili rejime geçiş faaliyetleri sırasında ve 1946'da Demokrat Parti'nin kurulması ile iktidar karşısında kuvvetli bir muhalefetin organizasyonu gerçekleşince, iktidar ve muhalefet arasında çeşitli kanunlardaki hürriyetleri kısıtlayıcı hükümlerin tâdili tartışmaları başladı. Hükümet 5 Haziran 1946 tarihli 4919 sayılı kanunla cemiyetler kanununun önemli sekiz maddesini değiştirdi. Bunlar içinde en önemlisi, devlet rejimine aykırı amaç gütmeye ve emniyet ve asayiş bozma istisnalarının çıkartıldığı 9. maddede yapılan değişiklikti. Bu kanun ile cemiyet kurulması büyük ölçüde kolaylaştırılmış oldu ve 1947 *Türkiye Yıllığı*'ndaki rakamlara göre 1946'da içtimâî cemiyetler 241'e, hayır cemiyetleri 100'e, talebe cemiyetleri seksene, güzelleştirme cemiyetleri yetmiş dokuza, ilmî cemiyetler yirmi ikie, sağlık cemiyetleri on üçe, esnaf cemiyetleri de 343'e yükseldi.

Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle siyasî cemiyetlerde de artış başladı. Bu dönemde kurulan cemiyetlerden Büyük Doğu ve Türk Milliyetçiler Derneği en önemlileridir.

1960 İhtilâli sonrasında hazırlanan 1961 anayasası dernek kurma hakkını da genişletti. Bu anayasanın 29. maddesi herkesin önceden izin almaksızın

dernek kurma hakkına sahip olduğunu belirtiyor ve bu hakkın ancak kamu düzenini ve genel ahlâkı korumak için kanunla sınırlanabileceğini ilân ediyordu. 5 Haziran 1964 tarih ve 4919 sayılı kanun bu alanda ülkemizde neşredilmiş en geniş dernek kurma hakkını veren kanun oldu. 1971'deki 12 Mart muhtırası sonrasında ise özellikle 1961-1971 döneminde kurulan çok sayıda siyasî amaçlı derneğe sınırlama getirilebilmesi için önce 20 Eylül 1971 tarih ve 1488 sayılı kanun ile anayasanın 29. maddesi değiştirildi ve sınırlamalar arttırıldı. 22 Aralık 1972 tarih ve 1630 sayılı yeni dernekler kanunu ile bu sınırlamalar düzenlendi. Ancak bu yeni düzenlemeye rağmen çok sayıda siyasî dernek 1980'e kadar yoğun şekilde faaliyet gösterdi. 12 Eylül 1980 sonrasında ise bilhassa siyasî derneklerle ilgili sınırlamalar arttırıldı. 1982'de kabul edilen anayasanın 33. maddesi ise dernek kurma hürriyetini derinlemesine tanımladı ve sınırlamaların pek çoğunu kanuna bırakmayarak bu metinde zikretti. 6 Ekim 1983 tarih ve 2908 sayılı yeni dernekler kanunu da bu yönde hükümleri ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Düstur, İkinci tertib, İstanbul 1330, II; IV (1331); Üçüncü tertib, Ankara 1931, V; VII (1934); VIII (1934); XIX (1938); *Türkiye Yıllığı* (1947); *Tanık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasî Partiler*, İstanbul 1952, I-III, tür.yer.; M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul 1986, bk. İndeks; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetleri*, İstanbul 1987, tür.yer.; Ayhan Yalçın, *1924, 1961, 1982 Anayasaları*, İstanbul 1987; *Resmî Gazete*, nr. 6329, Ankara 1946; Albert Hourani — D. A. Rustow, "Djâm'ıyya", *El'2* (İng.), II, 428-433.



M. ŞÜKRÜ HANOĞLU

CEM'İYYET

(الجمعية)

Sâlikin bütün endişelerini
Allah'a teveccüh noktasında toplaması
ve mâsivâyı bırakıp sadece
O'nunla meşgul olması
halî anlamına gelen tasavvuf terimi.

"Sâlikin mahv* mertebesine ulaşip kendisinden ve çevresindekilerden habersiz kalması halî" şeklinde de tanımlanan cem'îyyetin karşısı tefrikadır. Tefrika gönülde çeşitli endişelerin bulunması ve dikkatin dağılması haline denir.

İbnü'l-Arabî, beşerî kuvvetlerin en yüksek seviyede bir tek noktada yoğunlaştırılması ve tam konsantre olma haline

cem'iyet adını verir; bir şeyden kaçan veya kararlı ve azimli bir şekilde bir şeyin üzerine yürüyen kişinin halini buna örnek gösterir. İbnü'l-Arabî'ye göre cem'iyet hali ve makamında olan bir kimse himmetiyle maddî şeylere de tesir edebilir. Allah insanı huzuruna getirip tefrika olmayan bir cem'iyet haline ulaştırınca ona ezelde vermeyi irade ettiği şeyleri ihsan eder. Cem'iyet hali diğer haller gibi geçici olduğundan bu halden çıkan sâlik tefrika haline geçer.

Azîz Neseî "büyük bir nimet ve ferahlık" diye nitelediği cem'iyet halini sükûn ve huzur hali olarak anlar; bunun da emniyet, sıhhat, kanaat ve âlimlerle sohbet ederek bulunacağını, mal ve makamın ise sadece tefrika sebebi olacağını ifade eder. Gönülün huzur ve sükûn halinde olmasına "cem'iyet-i hâtır", huzursuz ve kaygılı olmasına "tefrika-i hâtır" denir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâşânî, *İşlâhâtü's-şâfiyye*, s. 41; *et-Ta'rifât*, "Cem'iyet" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "Cem'iyet", I, 235; *el-Mu'cemû's-şâfi*, "Cem", md.; Ca'fer Seccadî, *Ferheng*, Tahran 1350, s. 130, 157; İbnü'l-Arabî, *Fuûş* (Afîfî), I, 158; a.mif., *el-Fütûhât*, II, 632; Azîz en-Neseî, *İnsân-ı Kâmil* (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 166; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, Kahire 1303, s. 53.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

CEM'İYYET-i İLMİYYE

(جمعیت علمیہ)

İslâm inanç ve kültüründen uzaklaşmadan Batı'daki ilmi gelişmelerin takip edilmesi gerektiğini düşünen ulemânın kurduğu, *Mecmûa-i Ulûm* adlı dergiyi çıkaran cemiyet (bk. MECMÛA-i ULÛM).

CEM'İYYET-i İLMİYYE-i İSLÂMİYYE

(جمعیت علمیہ اسلامیہ)

II. Meşrutiyet döneminde kurulan, siyasi, ilmi ve dinî konularda etkili çalışmalarıyla tanınan cemiyet.

Cemiyetin kuruluşu, amaç ve çalışmaları, 1326 (1908) yılında yayımlanan seksen altı maddelik nizamnâme yanında yayın organı ve başlıca kalıcı eseri olan *Beyânülhak** adlı haftalık gazetede çıkmış yazılardan öğrenilmektedir. Ayrıca o günlerde neşredilen birçok dergi ve gazete cemiyet çalışmalarına büyük ölçüde yer vermiştir.

Nizamnâmede cemiyetin kuruluş amacı, teşkilâtın yapısı, çeşitli konulardaki

encümenlerin çalışma tarzı belirtilmiştir. Buna göre cemiyet merkez-i umûmî, merkez-i ilmi ve encümen-i ilmiyye adlı üç ana organdan oluşuyordu. Nizamnâmenin birinci maddesinde cemiyetin başlıca gayeleri, devlet yönetiminde meşveret usulünün korunması, hükûmetin dinî konulardaki çalışmalarının desteklenmesi ve takibi, hilâfetin yaşatılması, devlet icraatının mümkün olduğu kadar şariat ölçülerine yaklaştırılması, umumi terbiye ve İslâm âdâbının yaşatılması, din ilkelerinin müslümanlara kolaylıkla anlatılabilecek bir şekle sokulması, din öğretiminin bütün eğitim ve öğretim kurumlarına yaygınlaştırılması, din aleyhtarlarının tartışmaya açık gördükleri meselelerin incelenerek gerçeklerin ortaya çıkmasına çalışılması, İstanbul ve taşradaki medreselerin zamanın ihtiyaçlarına göre ıslahî şeklinde sıralanmıştır. Cemiyetin çeşitli organlarının oluşturulmasını ve çalışma esaslarını ayrıntılı bir şekilde tesbit eden nizamnâmede üyelerin, belirtilen amaçlar yönünde çalışmaları yanında "ahkâm-ı dîniyye ve âdâb-ı İslâmiyye"ye sıkı sıkıya bağlı olmalarını gerektiren hükümler konulmuş, ayrıca bunu taahhüt eden bir de "yemin süreti" yer almıştır. Üye sayısının artmasını sağlamak üzere rehberlik sisteminin getirildiği nizamnâmede bütün medrese talebeleri cemiyetin tabii üyesi sayılmış, üyelere verilen cemiyet kimlik kartının hazırlık sınıfı dışındaki bütün öğrencilere verilebileceği (md. 52), çok gizli tutulacağı belirtilen bu kartı taşıyan üyelerin cemiyet adına gayeye uygun çalışmalarda bulunabileceği ifade edilmiştir (md. 51). Ayrıca nizamnâmede, cemiyetin amacı bakımından genel merkez üyelerinin ilim adamlarından oluşması, ancak ihtiyaca göre askeriye, mülkiye, adliye, maarif, teknik, ticaret ve sanayi gibi çeşitli mesleklerden de en az birer üye bulundurulması öngörülmüştür.

II. Meşrutiyet döneminin siyasi, sosyal ve kültürel ortamı içinde şiddetli bir istibdat aleyhtarı ve İttihat ve Terakkî taraftarı olan Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye, meşihatı ve siyasi iktidarı doğrudan ilgilendiren birçok konuyu kendi çalışma alanı içinde görmüş, zamanın siyasi ve sosyal olaylarına çeşitli imkân ve vasıtalarla müdahale etmeye çalışmıştır. Kurucuların isimleri nizamnâmede ve yayın organında gösterilmiyorsa da cemiyet adına kaleme aldıkları yazılar ve beyannâmelerden Mustafa Sabri Efendi, Şehrî Ahmed Efendi, Mehmed Fâtî (Gökmen), Küçük Hamdi (Elmalılı Muhammed Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

med Hamdi), Hayret (Adanalı), Hâlis, Mehmed Ârif ve Hüseyin Hâzım'ın cemiyetin kurucuları oldukları söylenebilir. En faal ve etkili üyenin Mustafa Sabri Efendi olduğu, *Beyânülhak*'ın başyazarlığını yürütmesinden ve birçok yazıda cemiyet adına açıklamalarda bulunmasından anlaşılmaktadır.

Beyânülhak'ta, mesul müdür Mehmed Fâtî imzasıyla çıkan bir yazıda Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye'nin siyasi, ilmi ve dinî bir dernek olduğu belirtilmiş, bu üç temel sahadaki görev ve sorumlulukları ayrıntılı bir şekilde anlatılmış, ayrıca cemiyetin Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne bağlılığı ifade edilmiştir (*Beyânülhak*, I, 10, 11). Ancak daha sonra aynı gazetede cemiyetin İttihat ve Terakkî Cemiyeti'yle ilgisi olmadığı duyurulmuşsa da cemiyet siyasi faaliyetlerine yine devam etmiş, özellikle 31 Mart Vak'ası karşısında aktif bir tavır takınmıştır. İstibdatı reddederek meşrutiyeti ısrarla savunan cemiyet, bu olayın meşrutî idareye son verebileceği endişesiyle din adına bu hareketi destekleyenleri şiddetle eleştirmiş, bunun şariatla ilgili bulunmayan irticaî bir vak'a olduğunu ileri sürmüştür. 31 Mart Vak'ası'nın bastırılmasında, cemiyetin olayın hemen başlarında takındığı bu tavrın çok etkili olduğu *Sırat-ı Müstakîm*, *Sabah*, *Tercüman-ı Hakikat*, *Yeni Gazete* gibi yayın organlarıyla *Beyânülhak*'ın birçok sayısındaki yazı ve beyanatlardan anlaşılmaktadır (cemiyetin bu konudaki dört beyannâmesi için bk. *Beyânülhak*, II, 687-688; ayrıca bk. M. Sabri, M. Fâtî ve Küçük Hamdi imzalı yazılar, II, 693, 698, 721, 747).

Cemiyetin çalışmaları zamanın iktidarınca desteklenirken yer yer hükûmet uygulamalarına yönelttiği eleştiriler üzerine İttihat ve Terakkî ile arası açılmış, cemiyetin siyasetle uğraşması parti tarafından zararlı ve tehlikeli görülmeye başlanmıştır. Buna karşılık *Beyânülhak*'ta Mustafa Sabri imzasıyla çıkan cevabî yazıda, ulemânın siyasi konularla ilgilenmekten alıkonulması halinde onların temel görevi olan "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" hizmetinin ortadan kalkacağı, bu hakkın kaldırılmasını ise ulemânın kesinlikle kabul etmeyeceği duyurulmuş ve partinin kendilerini desteklemekten vazgeçen bu tavır değişikliği kınanmıştır (*Beyânülhak*, VI, 2360-2362).

Cemiyet dinî irşad alanında müftü ve vâizlere, medrese talebelerine ve cemiyet üyelerine yönelik önemli faaliyetler gösterdiği gibi resmî ve idarî makamlarla

rın da bu konulara ilgi ve desteğini çekmeye çalışmıştır. Cemiyetin himayesinde camilerde yapılan vaaz ve irşad faaliyetlerinin yanında cemiyet merkezinde halka açık konferanslar verildiği, yurt dışından gelen ilim adamlarının da bu faaliyetlere katıldığı, buralarda yapılan konuşmaların sözlü ve yazılı olarak değerlendirilmeye tâbi tutulduğu görülmektedir (*Beyânülhak*, III, 1135, 1512).

Cemiyetin en önemli faaliyetlerinden biri de örgün eğitim konusudur. Yıllardan beri tartışılan medreselerin ıslahı meselesini sistemli bir şekilde ele alan cemiyet, *Beyânülhak*'ın ilk sayılarından itibaren bu konuya öncelik vererek medresenin hukukî ve malî esaslarını hür bir anlayışla tesbite çalışmış, buralarda okutulacak derslerin müfredatını, genel ve özel öğretim metotlarını belirleyen makaleler yayımlamıştır.

13 Şubat 1910 tarihinde neşredilen "Medâris-i İlmîyye Nizamnâmesi"nin hazırlanmasında cemiyetin önemli katkıları olmuştur. O günün şartlarına göre çok ileri bir anlayışla medrese ıslahatı hakkında müderrislerden, hatta öğrencilerden görüş ve teklifler alan cemiyet aynı konuda özel komisyonlar kurmuş, topladığı görüş ve teklifleri yayın organlarında tartışmaya açmıştır. Cemiyetin öncülüğünde yapılan bu çalışmalar sonucunda 30 Kânunusânî 1325'te (12 Şubat 1910) Fâtih Tophâne Medresesi'nde, medreselerin yeni programını tanıtmak üzere düzenlenen ve gerek devlet ileri gelenleri gerekse ilim adamlarınca büyük ilgiyle karşılanan geniş çaplı bir toplantıdan (konuşmalar için bk. *SM*, III, 379-382; *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 121) on üç gün sonra padişahın onayından çıkan "Medâris-i İlmîyye Nizamnâmesi" *Beyânülhak*'ta yayımlanmıştır (III, 1285-1300). O günkü basında cemiyetin medreselerin ıslahatında gösterdiği başarı övülmüş ve teşekkürle karşılanmıştır (*SM*, III, 378). Cemiyetin ayrıca kadınların öğretimine (*Beyânülhak*, III, 1455; V, 2095, 2265), din eğitimi ve öğretiminde genel ve özel öğretim metotlarının araştırılmasına dair birçok çalışmaya girdiği anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, I, 453, 468; II, 1059; III, 1249).

Eğitim ve öğretimde öğrencilerin sosyal ve psikolojik şartlarını dikkate almanın gereğini zaruri gören cemiyet, *Beyânülhak*'ta bu konuyu ele alan yazılara da yer vermiştir. Özellikle Balkanlar'daki azınlık çocuklarının eğitime gösterdiği ilgi, o bölgede yaşayan Osmanlı va-

tandaşları arasında memnuniyetle karşılanmış, birçok veli cemiyete bu çalışmaların dolaylı teşekkür etmiştir (*a.g.e.*, II, 217; V, 2114).

1908 Meşrutiyeti'nden sonra o güne kadar hiçbir devirde görülmeyen kapsamda gündeme getirilen devlet, millet, aile, eğitim, bir ölçüde ekonomi (sigorta vb.), meclis ve yetkileri, kanun yapma yetkisi ve usulü, halifenin yetkilerinin sınırı, hükümet ve meclisle ilişkileri, şeyhülislâmın hükümet ve meclis nezdindeki yeri ve yetkisi gibi konular da cemiyet adına neşredilen bildiriler veya Mustafa Sabri, Küçük Hamdi, İbn-i Hâzım, Ferid ve Manastırlı İsmâil Hakkı gibi önde gelen üyelerin imzalarını taşıyan yazılarla tartışma konusu yapılmıştır (bk. *Beyânülhak*, I, 326, 371, 384, 399, 409, 445; II, 631, 633, 683, 719, 775, 815, 828).

Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye üyelerinin siyasî anlaşmazlıklara düşmesi, bir kısmı İttihat ve Terakkî Fırkası'nı desteklerken bazılarının bu partiye karşı kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na girmesi yüzünden dört yıl boyunca yürütülen başarılı çalışmalar devam ettirilememiş, üyeler çeşitli takibata uğramış, cemiyetin şube ve teşekkülleri kapanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cem'iyet-i İlmîyye Nizamnâmesi, İstanbul 1326, s. 23; *Beyânülhak*, madde içinde gösterilen yerler; Osman Nuri [Ergin], *Şehir Eminleri*, İstanbul 1927, s. 304; *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, 121, 292-294; Tanık Z. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul 1931, s. 134, 137; *Ceride-i İlmîyye, Islâh-ı Medârise Dâir Nusha-i Fevkalâde*, İstanbul 1332; "Meclis-i Umûmî-i Milî-i Karamânesidir", *SM*, II/34 (1326), s. 115; "Yeni Gazete Refikimizin 3 Safer 328 Tarihli Nüshasından Aynen: «Âlem-i İslâm'a Bir Tebşîr: Medâris-i İslâmiyye'de Bir Hatve-i Tekâmül", *a.e.*, III/76 (1326), s. 378, 379-382; *Volkan Gazetesi* (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992, s. 505, 530. 

HALİS AYHAN

CEM'İYYET-İ İLMİYYE-İ OSMÂNİYYE

(جمعیت علمی عثمانیه)

Tanzimat döneminde
Osmanlı aydınları tarafından
modern ilmi ve kültürü yaymak için
kurulan cemiyet.

Tanzimat'ın getirdiği geniş çaptaki modernleşme hareketiyle Osmanlı Devleti'nde eğitimi yeniden düzenleme, bilim ve teknikte ilerleme hedefine yönelik olarak "meclis" ve "encümen" adı altında bazı resmî teşekküller kurulmuş-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

tur. Bunların ilki, Sultan Abdülmecid'in emriyle eğitim sisteminin ıslahı için kurulan Meclis-i Muvakkat'tır. Bu mecliste alınan kararları uygulamak üzere bir de Meclis-i Maârif-i Umûmiyye oluşturulmuş ve burada eğitimle ilgili bazı temel kararlar alınmıştır. Bu kararlar arasında İstanbul'da bir dârülfünun kurulması da vardı. 1851 yılında, dârülfünun'da okutulacak ders kitaplarının telif ve tercümesi için Encümen-i Dâniş adıyla bir kurul oluşturulmuştur. Gerek Encümen-i Dâniş gerekse adları geçen meclisler devlet tarafından teşkil edilmiş ve devletin maarif politikasına uygun çalışmalarda bulunmuş kurumlardır. İlk defa bu sıralarda bazı Osmanlı aydınları meslekî olmayan, statü ve şekil itibarıyla devlet tarafından daha önce kurulmuş meclis ve encümenlerden farklı yapıda olan Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmânîyye adlı bir cemiyet kurmaya karar vermişler, Petersburg sefiri Halil Bey'in imzasını taşıyan bir dilekçe ile sadârete başvurulması üzerine 24 Mayıs 1861'de çıkan irâde-i seniyye ile cemiyetin çalışmalarına izin verilmiştir.

Cemiyetin gayesi, Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmânîyye'nin yayın organı ve başlıca kalıcı eseri olan *Mecmûa-i Fünûn*'un ilk sayısında neşredilen otuz beş maddelik nizamnâmede şöyle belirtilmiştir: 1. Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmânîyye, kitap telif ve tercümesi ve umuma ders i'tâsı, velhâsıl her türlü vesâit-i mümkün ile memâlik-i mahrûse-i şâhânede intişâr-ı ulûm ve fûnûna sa'y ü ikdâm edecektir. 2. Cemiyet ulûm ve maarife ve ticaret ve sanayie dair *Mecmûa-i Fünûn* unvanıyla beher mâh ibtidâsında bir gazete çıkaracak ve işbu mecmua... âzanın cümlesine meccânen birer nüshası i'tâ olunacaktır. 3. Cemiyet mesâil-i dîniyye ve zamân-ı hâl politikası mebahisinden ihtiraz edip kendisine takdim olunan lâyhaların dahi mevâdd-ı mezkûreden ârî olmasına dikkat ve itina edecektir (*Mecmûa-i Fünûn*, I/1, s. 2; İsmail Doğan bu maddeleri bazı yanlış okumalarla kitabına aktarmıştır, bk. *Tanzimat'ın İki Ucu*, s. 154). Cemiyetin gaye edindiği eğitim ve kültür faaliyetleri devletin benimsemiş olduğu faaliyetlere paralel mahiyettedir. Dâimî üye, dâimî olmayan üye ve muhabir üye olmak üzere üç ayrı statüde üyesi olan cemiyetin âzaları arasında din ve ırk farkı gözetilmemektedir. Ancak seçilebilmek için aranan şartların başında üyenin Arapça, Farsça ve Türkçe yanında Fransızca, Almanca, İngilizce, İtali-

yanca ve eski Yunanca gibi Batı dillerinden birini bilmesi gerekmektedir. Dâimî üyeler mutlaka Osmanlı tebaasından seçilecektir. Cemiyet'in kurucu üyelerine "ruûs" verilmiştir. Üyelerin görevleri şunlardır: Dâimî üyeler "vakit ve vukuf-ları müsait olduğu takdirde" *Mecmûa-i Fünûn*'a makale yazacaklar, ayrıca kendi ihtisas alanlarında ders vereceklerdir. Diğer üyeler de isterlerse makale yazabileceklerdir. Kitap telif ve tercümesinde ise fark gözetilmeksizin bütün üyeler bilgileri nisbetinde eser yazmaya çalışacaklardır.

Cemiyetin otuz üç dâimî ve sekiz dâimî olmayan üyesi vardı. Dâimî üyelerin on altısı Tercüme Kalemî'nde memur ve mütercim, on biri çeşitli memuriyetlerde, üçü Mühendishâne hocası, ikisi kurmay subay, biri de Mekteb-i Harbiyye'de subaydı. Dâimî üyelerden on biri gayri müslimdi. Kurucu üyeler arasında ulemâdan hiç kimsenin bulunmaması dikkat çekicidir. Bu husus, Tanzimat'tan önce başlayan modernleşme süreci içerisinde yetişen yeni tip aydınların eski ulemâ sınıfının toplum ve devlet kademelerindeki yerlerini hızla aldığını gösterir. *Mecmûa-i Fünûn*'un yöneticisi Münif Mehmed Efendi (Paşa) cemiyetin başkanı olarak bilinirse de ilk başkan Petersburg sefiri Halil Bey olup Münif Paşa "reis kâimmakâm-ı evvel"i idi.

Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmânîyye, tanınmış birçok ilim adamı ve devlet ricâli ile Joseph von Hammer, J. Redhouse gibi bazı yabancı bilgilerin üye olduğu Encümen-i Dâniş'in etrafında oluşan fikir hareketlerine karşı bir tavır geliştirmiş-

tir. Encümen-i Dâniş'in en faal üyesi olan Ahmed Cevdet Paşa'nın temsil ettiği muhafazakâr ilim zihniyetine karşı Münif Mehmed Paşa fen zihniyetini öne çıkarmıştır. Türk kültür ve eğitim tarihinin önemli meseleleriyle ilgili daha sonraki bütün gelişmelerde bu iki zıt anlayışın tesiri görülmüştür (Berkes, s. 232).

Cemiyet belirli bir merkezi olmaksızın *Mecmûa-i Fünûn*'un ilk dört sayısını yayımlamış, ikinci sayının bir nüshasını devrin padişahı Sultan Abdülaziz'e takdim ederek onun dikkatini çekmiştir. 12 Ağustos 1862 tarihli irâde-i seniyye-de *Mecmûa-i Fünûn*'un padişah tarafından görüldüğü belirtilmektedir. Daha sonra devrin sadrazamı Fuad Paşa tarafından Çiçekpazarı'ndaki Taş Mektep binası cemiyete merkez olarak tahsis edilmiştir.

Avrupa dilleri ve "fünûn-ı nâfia" ile ilgili ücretsiz derslerin de verildiği cemiyet merkezinde bir kütüphane ve okuma salonu açılmış, bu salonda otuzdan fazla Türkçe, Fransızca, İngilizce, Rumca ve Ermenice gazete ve dergi okuyuculara sunulmuştur. Ayrıca kütüphanede müs-bet ilimlere dair yabancı dilde yazılmış 1000 kadar kitap bulundurulmuştur.

Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmânîyye, şimdiye kadar sanıldığı gibi Avrupa'da kurulan Royal Society ve Académie des Sciences benzeri, ilim adamlarının oluşturduğu bir ilmi cemiyet olmayıp daha ziyade Batı kültürünü tanıma imkânı bulan ve lisan bilen devlet adamlarından teşekkül eden bir kuruluştur. Müesses-e olarak da uzun süre devam edebilecek şekilde planlanmamıştır.

Cemiyetin faaliyetleri, Avrupa'da gelişen modern bilimleri genç aydınlarla tanışmak şeklinde özetlenebilir. Kuruluşun içinde mütehasşis ilim adamı ve araştırmacıların bulunmaması, faaliyetlerin daha verimli hale gelmesini engellemiştir. Esasen cemiyetin ilmi araştırmaları hedef alan bir gayesi olmamıştır. Aslı görevlerinden saydığı "ma'lûmât-ı nâfia"ya dair kitap ve risâle telif ve neşri gibi faaliyetlerini ise yerine getirememiştir. Cemiyet başkanı Halil Bey'in ve diğer üyelerin memuriyetlerinden dolayı başka yerlere tayini de cemiyetin çalışmalarını olumsuz yönde etkilemiş, bu sebeple cemiyet beş yılı aşkın bir süre faaliyet gösterdikten sonra kapanmıştır.

Büyük bir heyecan ve romantik üslup içerisinde "ulûm ve fûnûn"u her türlü problem ve sıkıntının çaresi sayan Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmânîyye üyeleri, modern fizik ilimlerini Türk okuyucusuna âdeta metafizik dogmatik gerçekler olarak sunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

- B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961, s. 432; a.m.f., "Djem'iyet-i 'İlmîyye-i 'Othmâniyye", *El²* (İng.), II, 532; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1975, s. 66; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 232; Yeşim Işıl, *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmûa-i Fünûn* (İlans tezi, 1986), İÜ Siyasal Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyet-i İlmîyye-i Osmâniyye'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, İstanbul 1987, s. 200-220; a.m.f., "Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devletinde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış", a.e., s. 1-31; a.m.f., "Osmanlı Devletine 19. y.y.'da Bilimin Girişi ve Bilim-Din İlişkisi Hakkında Bir Değerlendirme Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sy. 29/30, İstanbul 1985, s. 79-102; İsmail Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavî*, İstanbul 1991, s. 154-155; Ebüzziya Tevfik, "Münif Paşa", *Yeni Tasvir-i Efkar*, 28-30 Kânunusânî 1910/10-12 Şubat 1910, s. 251, 252, 253; *Mecmûa-i Fünûn*, sy. 1-47, İstanbul 1279-84; İsmail Eren, "Cemiyet-i İlmîyye-i Osmâniyye'nin Faaliyet ve Tesirleri", *TTK Bildiriler*, II (1973), s. 689-693.

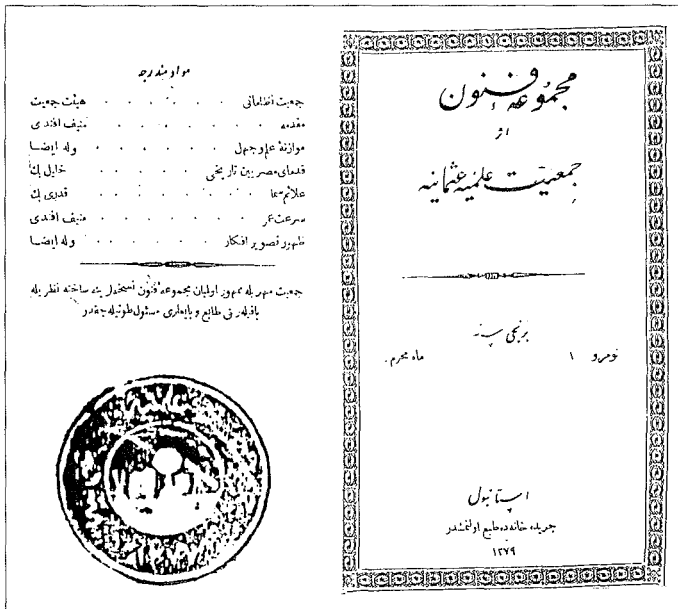


EKMELEDDİN İHSANOĞLU

CEM'İYYET-İ MÜDERRİSİN

(جمعیۃ مدرسین)

Müdrislerle ilgili bir meslek cemiyeti olarak 1919'da kurulan, aynı yıl Teâlî-i İslâm Cemiyeti adını alarak siyasî ve sosyal faaliyetlerde de bulunan cemiyet (bk. TEÂLÎ-İ İSLÂM CEMİYETİ).



Cem'iyet-i İlmîyye-i Osmâniyye'nin yayın organı olan *Mecmûa-i Fünûn*'un ilk sayısının kapağı ve cemiyetin mührü

CEM'İYYET-İ SÜFİYYE

(جمعیت صوفیه)

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra
tarikat mensuplarının
İstanbul'da kurdukları cemiyet.

II. Meşrutiyet'ten sonra çeşitli din, mezhep ve tarikat mensupları dernekler kurarak, gazete ve mecmualar yayımlayarak aralarındaki bağları kuvvetlendirmenin yollarını aramışlardır. Kendilerini bu cereyanın içinde bulan sosyal gruplardan biri de tarikat mensuplarıdır.

Cem'iyet-i Süfiyye, Topkapı Tramvay caddesi Molla Gürânî Camii'nin karşısında kendine ait binada 1327'de (1911) faaliyete geçmiştir. Cemiyetin reisi Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, ikinci reisi ise Kelâmî Dergâhî postnişini Esad (Erblî) Efendi idi. Cemiyet nizamnamesinin birinci maddesinde kuruluş gayeleri şöyle sıralanmıştır: 1. Kardeşlik bağlarını kuvvetlendirmek; 2. Tarikat ehlinin ahlâkını güzelleştirmek, maddî ve mânevî gelişmesine hizmet etmek; 3. Tarikatların şân ve şerefine yakışmayan halleri önlemeye çalışmak; 4. Dervişlerin ihtiyaçlarını karşılamak. Nizamnamenin ikinci maddesinde cemiyetin siyasetle meşgul olmayacağı, üçüncü maddesinde de bütün dervişlerin cemiyetin tabii üyesi olduğu belirtilmiştir.

Cemiyetin yayın organı Mart 1327 (Mart 1911) tarihinde haftalık olarak yayımlanmaya başlanan *Tasavvuf* mecmuasıdır. Mecmuanın yöneticisi olan Şeyh Safvet (Yetkin) daha sonra cemiyetin ikinci reisi olmuştur. Belli aralıklarla cemiyetin merkez binasında verilen meslekî konferanslardan başka özellikle üzerinde durulan diğer konular şunlardır: 1. Başlangıçtan günümüze kadar tasavvufun bütün yönlerini ele alan bir tasavvuf tarihi hazırlamak; 2. Tasavvufa ilgili olarak yazılmış bütün eserleri içine alan geniş bir kütüphane kurmak. Ancak tasavvuf tarihi hazırlama konusunda bazı şahıslarla yazışmalar yapıldığı Mehmet Ali Aynî'nin bir yazısından (bk. *İntikad ve Mülâhazalar*, s. 186) anlaşılıyorsa da kurulması düşünülen kütüphane için girişilen faaliyetler hakkında yeterli bilgi yoktur.

1908'de Meşrutiyet'in ilânından hemen sonra Şeyh Nâilî Efendi tarafından kurulmaya çalışılan Cem'iyet-i Süfiyye-i İttihâdiyye'nin tarafını tutan *Muhibbân* mecmuası ile *Tasavvuf* mecmuası arasında zaman zaman tartışmalar olmuştur. *Muhibbân*, özellikle Şeyhülislâm Mû-

sâ Kâzım Efendi'nin tasavvufa karşı olduğunu söyleyerek onun Cem'iyet-i Süfiyye'ye başkan seçilmesini tenkit ederken *Tasavvuf* da Mûsâ Kâzım'ın ehl-i tarîk olduğunu ve bazı tasavvufî eserler tercüme ettiğini yazmıştır. Diğer meşhur bir tartışma da Şeyh Safvet ile İzmirli İsmâil Hakkı arasında, tasavvuf kitaplarında yer alan hadislerin sıhhat derecesi konusunda cereyan etmiş, daha sonra tartışmanın sınırları tasavvufun birçok meselesini içine alacak biçimde genişlemiştir. Şeyh Safvet'in ikinci reis olduğu cemiyetin idare heyetinde, aynı zamanda Şâzelî hilâfetnamesine sahip olan İsmâil Hakkı da üye olarak bulunmaktaydı. Bu ilmi tartışmalar daha sonra iki ayrı kitap halinde neşredilmiştir (İsmâil Hakkı İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, İstanbul 1341; Şeyh Safvet, *Tasavvufun Zaferleri*, İstanbul 1343).

Bu tartışmalardan anlaşıldığına göre devrin şeyhülislâmını kendilerine reis seçen Cem'iyet-i Süfiyye daha çok devletin resmî görüşü çerçevesinde faaliyet gösterirken *Muhibbân* grubu daha geniş ve daha serbest bir ortam aramaktaydı.

Sonraki yıllarda cemiyetin idare heyetinde görev alan bazı isimler şunlardır: Şeyh Osman Efendi, Şeyh Kutbüddin Efendi, Tevfik Efendi, Şeyh Abdülbâki Efendi, Şeyh Ali Efendi, Şevketî Efendi, Saîd Efendi, İzmirli İsmâil Hakkı Bey, Mahmud Bey, Kâtib-i Umûmî Nûrullah Bey, Muhasebeci Şeyh Sâdeddin Efendi. Cem'iyet-i Süfiyye'nin hangi tarihe kadar faaliyet gösterdiği tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Ali Aynî, *İntikad ve Mülâhazalar*, İstanbul 1339, s. 186; İsmâil Hakkı İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, İstanbul 1340; Şeyh Safvet, *Tasavvufun Zaferleri*, İstanbul 1343; *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 229, 300; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1980, s. 250; a.mlf., "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", *Hareket*, sy. 8, İstanbul 1979, s. 16-22; *Muhibbân*, İstanbul 1325-28 (muhtelif sayılar); *Tasavvuf*, İstanbul 1327-29 (muhtelif sayılar).



MUSTAFA KARA

CEM'İYYET-İ TEDRİSİYYE-İ İSLÂMİYYE

(جمعیت تدریسیه اسلامیہ)

Yetim ve fakir müslüman
çocuklarını okutmak maksadıyla
1864'te kurulan,
1935'te Türk Okutma Kurumu,
1953'te Dârüşşafaka Cemiyeti
adını alan cemiyet
(bk. DÂRÜŞŞAFAKA).

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık - Çiltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEM'İYYET-İ ULEMÂ FIRKASI

1917 yılında

Türkistan'da faaliyet gösteren
siyasî parti.

Şubat 1917 ihtilâli ile Rusya'da Çarlık'ın devrilmesi üzerine Moskova'da geçici hükümet iş başına geldikten sonra müessisân meclisi (kurucu meclis) için seçimlerin yapılması kararlaştırıldı. Bu hürriyet ortamında Rusya'da birçok siyasî teşekkül ortaya çıktı. Cem'iyet-i Ulemâ Fırkası da Haziran 1917'de, Türkistan Genel Valiliği'nin çeşitli dairelerinde tercümanlık ve hususi dava vekilliği yapan Akmesicidli Şîr Ali Lapin önderliğinde Taşkent'te kuruldu ve temmuzda yapılan Taşkent Belediye Meclisi seçimlerinde oyların % 60'ını alarak altmış beş üye kazandı. Cedîdî Şûrâ-yı İslâm ve diğer Türk milliyetçileri ise % 10, sosyalist ihtilâlciler de % 25 nisbetinde oy elde ettiler. Bolşevikler'le beraber sosyal demokratlar ise ancak üç üyelik kazana bildiler.

Cem'iyet-i Ulemâ'nın Çarlık dönemi vali yardımcılarında olan monarşist Likoşin'i belediye başkanı seçmesi, millî ve ihtilâlcî teşekküller tarafından tepkiyle karşılandı. Monarşist ve liberal bir Rus'u Cedîdî âlim ve münevverlere tercih edecek kadar siyasî hatalara düşen Cem'iyet-i Ulemâ Fırkası daha sonra yapılan kurucu meclis seçimlerinde bir varlık gösteremedi.

Şîr Ali Lapin, kendi cemiyeti adına geçici hükümetin Türkistan Komitesi'ne bir proje sundu. Buna göre mahallî meclis, şeyhülislâmın başkanlığında bir mahkeme-i şer'iyye (senato) olarak teşekkül edecekti. Rusya'da Türkistan hakkında çıkarılacak her kanun mahkeme-i şer'iyyenin tasdikinden geçecekti. Cemiyet ayrıca İslâm adliyesinin kurulması görüşünde idi. Kadıların verdikleri hükümler Türkistan müslümanları için kesin, davalının birisi Rus olması durumunda ise ihtiyarî olacaktı. Böylece Çarlık dönemine göre kadıklara verilen işlerin sınırı genişletilmiş, şariat mahkemelerinin verdiği hükümlerin de yüksek idarî ve adlî makamlar tarafından geri çevrilmesi durumu ortadan kaldırılmış olacaktı. Diğer taraftan Ekim 1917 ihtilâli ile Rusya'da komünistler iş başına geçerken Taşkent'te de 11 Kasım'da kurulan İhtilâl Komitesi iktidarı ele almıştı. Buna karşılık Cem'iyet-i Ulemâ 515 delegenin katılmasıyla bir müslümanlar kongresi

düzenledi. Bu kongrede Türkistanlılar'ın kendi kendilerini idare etmesi hususunda on dört maddelik bir karar kabul edildi. Şîr Ali Lapin Taşkent'te toplanan Sovyet-Rus Kongresi'nde hazır bulundu; burada ülkesinde iktidarın Türkistanlılar'a devredilmesini talep ettiyse de bu husus kesinlikle reddedildi. Sovyetler'in de Türkistan'ın muhtariyetini tanımada istekli görünmemeleri üzerine Türkistan Millî Merkez Teşkilâtı Taşkent'i terkederek Hokand'ı millî davanın merkezi seçti. Ruslar'a karşı Türkistan'da mücadele veren çoğunlukla muhafazakâr çevrelerden meydana gelen ve anlaşmazlık içinde bocalayan Cem'iyet-i Ulemâ ile Cedidci Şûrâ-yı İslâm Cemiyeti ortaya çıkan bu ümitsiz durum karşısında birleşmeye karar verdiler. 9 Aralık 1917'de Türkistan müslümanlarının IV. fevkalâde kongresi yapıldı. 10 Aralık'ta da Demokratik ve Federatif Rusya Cumhuriyeti çerçevesinde Türkistan'ın mahallî muhtar bir cumhuriyet olarak ilânına karar verildi. Şîr Ali Lapin Halk Şûrası başkanı seçildi. Halk Şûrası da icrayı yürütecek hükûmeti seçti. Fakat bu hükûmet 12 Şubat 1918'de komünistler tarafından ortadan kaldırıldı. Millî Merkez Teşkilâtı'nın üyeleri de dağıldı. Şîr Ali Lapin önce İstanbul'a, sonra da Berlin'e gitti. 1919'un sonlarında Türkistan'a tekrar döndü ve kısa bir müddet sonra vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

Zeki Velidî Togan, *Hatıralar*, İstanbul 1969, s. 152-182; a.mlf., *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, s. 362-363; Mehmet Eröz, *Marxizm-Leninizm ve Tenkid*, İstanbul 1974, s. 318; Baymirza Hayit, *Türkistan Rusya ile Çin Arasında* (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 234-235, 245-251; S. A. Zenkovsky, *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık* (trc. İzzet Kantemir), İstanbul 1983, s. 197-199, 201, 239; Mustafa Çokay, *1917 Yılı Hatıra Parçaları*, Ankara 1988, s. 18-19, 26-28, 49-50, 58-63, 70.



ALİ ARSLAN

CEM'İYYETÜ'L-ULEMÂ'İ-MÜSLİMİN

(جمعية العلماء المسلمين)

Cezayir'de 1931 yılında kurulan dinî, kültürel ve sosyal amaçlı bir teşkilât.

Cezayir'in Fransızlar tarafından işgal edilmesinden (1830) sonra sömürge yönetimi halkın millî ve dinî kimliğinden uzaklaştırılması için sistemli bir şekilde çalışmıştı. Halkın her türlü dinî, sosyal, iktisadî hak ve hürriyetlerinin korun-

cağını teminat altına alan antlaşma hükümlerine rağmen arazi ve vakıflara el konulmuş, camilerin birçoğu yıktırılmış, bir kısmı da kilise, ahır, depo veya kışla haline getirilmişti. Düzenli eğitime maddî kaynak sağlayan vakıflara el konularak Cezayir gençliğinin büyük bir kısmı eğitim imkânlarından mahrum bırakılmıştı. Ayrıca özel eğitim kurumlarının gerek açılması gerekse bu kurumlarda uygulanacak programlar sömürge yönetiminin tekeline alınarak güç şartlara bağlanmıştı. Fransız yönetimi bir taraftan kendi varlığı için tehlikeli gördüğü İslâm inancının gerçek anlamda öğretilmesini engellerken diğer taraftan da yoğun bir Hristiyanlık propagandası sürdürmekteydi.

Fransız sömürgeciliğine karşı başta Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî'nin hareketi olmak üzere girişilen silahlı bağımsızlık ve direniş hareketlerinin hepsi etkisiz bırakıldı. Cezayir halkı ile Doğu İslâm dünyası arasındaki ilişkiler önceleri yalnız hac ve şahsî ziyaretler çerçevesinde kalmışken siyasî etkenler ve diğer bazı sebeplerle ülkeden kaçanlarla ilim tahsili için gidenler bu İslâm ülkelerindeki ıslahat ve uyanış hareketlerinden etkilendiler. Özellikle yayın vasıtalarının yaygınlaşmasıyla bu uyanış Cezayir'de de yankı bulmakta gecikmedi. XX. yüzyılın başlarından itibaren Abdülkâdir el-Meccâvî, Mevlüd b. Mevhûb, Ebû'l-Kâsim el-Hafnâvî, Muhammed b. Mustafa el-Hoca gibi âlimlerin İslâmî eğitim ve öğretim yolundaki çabaları ferdî çerçevede kalması sebebiyle fazla bir fayda sağlamadıysa da Cem'iyetü'l-ulemâ'nın ortaya çıkmasında etkili oldu. Diğer taraftan I. Dünya Savaşı ve sonrasında milletlere kendi haklarını verme konusundaki gelişmeler Cezayir'de Emîr Abdülkâdir'in torunu Emîr Hâlid'in liderliğinde ilk siyasî hareketin meydana gelmesine yol açtı (1919). Sömürge yönetimi bu hareketi derhal tesirsiz hale getirip liderini Fransa'ya sürdüysede (1923) hareketin tohumları gelişerek Cem'iyetü'l-ulemâ'nın doğuşunu hazırlayan etkenlerden birini oluşturdu. Diğer taraftan I. Dünya Savaşı ve onu takip eden yıllarda çıkan *el-Fârûk*, *Zülfiğâr*, *el-İkdâm* ve özellikle 1925'ten itibaren yayın hayatına katılan *el-Müntekid*, *eş-Şihâb*, *el-Cezâ'ir*, *Şada's-Şahrâ*, *el-Berk*, *el-İslâh* gibi gazeteler Cezayir halkının haklarını elde etmeleri, millî ve İslâmî kimliklerini korumaları için mücadeleye verdikleri; bu çerçevede ıslahat partisi ve

ya ulemâ cemiyeti gibi bir teşkilât kurulması gerektiği konusu da devamlı olarak işleniyordu.

Cem'iyetü'l-ulemâ'nın kuruluşunda en büyük pay Abdülhamîd b. Bâdis'e aittir. Tunus'ta Zeytûne Üniversitesi'nde okuyan ve İslâm dünyasının içtimâî, siyasî ve iktisadî şartlarıyla problemleri üzerine bilgi sahibi olan İbn Bâdis'in 1913 yılında yaptığı hac seyahati, bu konudaki bilgi ve müşahedelerini geliştirme için bir fırsat teşkil etti. Medine'de bulunduğu üç ay boyunca, Muhammed Beşîr el-İbrâhimî ile birlikte, Cezayir'e döndüklerinde Kur'an ve Sünnet esaslarına göre yetişmiş bir gençlik vücuda getirmek için plan ve programlar yaptılar; döndükten sonra da bu çalışmalarına devam ettiler.

Cem'iyetü'l-ulemâ'nın kurucuları ile, Cezayir halkının sosyal, iktisadî, kültürel ve ilmî alanlarda ilerlemesi için faaliyette bulunmak gayesiyle bir grup aydın tarafından 1927 Temmuzunda kurulan Nâdi't-terakkî arasında baştan beri sıkı ilişkiler mevcuttu ve Abdülhamîd b. Bâdis ile Tayyib el-Ukbî konuşmacı olarak bu kulübün faaliyetlerine katılmışlardı. Nitekim cemiyetin kuruluş çalışmaları da Nâdi't-terakkî'de başlatılmış ve cemiyet 5 Mayıs 1931 tarihinde burada yapılan bir toplantıda Cem'iyetü'l-ulemâ'îl-müslimîne'l-Cezâiriyyin adıyla resmen teşekkül etmiştir. Çoğunluğu oluşturan ıslahatçıların yanında Fransız yönetiminde görevli ve bazıları tarikat mensubu olan âlimlerin de katıldığı bu toplantıda, aralarında başından beri cemiyetin kuruluşu için faaliyet gösteren Abdülhamîd b. Bâdis, Muhammed Beşîr el-İbrâhimî, Tayyib el-Ukbî, Mübârek el-Mîlî ve Muhammed Emîn el-Amûdî'nin de bulunduğu on üç kişi idare heyeti üyeliklerine seçildi. Cemiyetin başkanlığına da Fransızlar'la iyi ilişkiler içinde bulunan ve köklü bir aileden gelmesi, halkın desteğini sağlaması sebebiyle toplantıya katılanların güvenini kazanmış olan Abdülhamîd b. Bâdis getirildi. Tüzüğünde siyasî konularda faaliyet göstermeyeceği, sosyal ve eğitimle ilgili problemlere hal çaresi arayacağı ve ülkenin her tarafında şubeler, kulüpler ve ilköğretim için bağımsız okullar açacağı belirtilen cemiyet, sömürge yönetimi tarafından da 31 Mayıs 1931 tarihli resmî gazete-de yayımlanan kararla tanınarak resmen faaliyete geçti.

Kuruluşundan hemen sonra eğitim, kültür ve sosyal alanlarda yoğun bir fa-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

aliyete başlayan cemiyetin bünyesinde bulunan ve aynı zamanda çoğu devlet memuru olan çeşitli tarikat mensupları ile asıl cemiyete yön veren ve faaliyetlerini sürdüren ıslahatçı ulemâ arasında ilk yıl boyunca herhangi bir anlaşmazlık görülmedi. Ancak 23 Mayıs 1932 tarihinde yeni idare heyetini seçmek için yapılan genel kurul toplantısında bir süredir hissedilen fikir ayrılıkları su yüzüne çıktı. Açıkta açığa değilse de cemiyetin faaliyetinin temelde dinî-millî bir şuuru yaymak suretiyle sömürge yönetiminden kurtulmaya yönelik olması ve Muhammed Abduh'un yolunda ıslahatçı bir çizgi takip etmesi kısa zamanda ıslahatçılarla tarikatçıları karşı karşıya getirdi. İkinci genel kurul toplantısında yönetimi ele geçirme gayretleri sonuç veremeyince tarikat mensupları ayrılarak aynı yıl içinde Cem'iyetü ulemâ'i's-sünne adlı yeni bir cemiyet kurdular ve çıkardıkları *el-İhlâş* ve *el-Mi'yâr* adlı gazetelerle Cem'iyetü'l-ulemâ'ya karşı mücadele başlattılar. Fransız işgalinin başlangıcından XIX. yüzyılın sonlarına kadar sürdürülen kurtuluş hareketlerinde önemli rol oynayan tarikatlarla sömürge yönetimi arasında bu tarihlerden itibaren bir yakınlaşma başladığı ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde selefi ıslahat hareketlerinin ortaya çıkması üzerine de buna karşı olan tarikatçılarla yönetim arasında bir iş birliğinin kurulduğu görülmektedir. ıslahatçıları Vehhâbîlik'le itham eden tarikatçılar sömürge yönetimine başvurarak Cem'iyetü'l-ulemâ'nın gösterdiği faaliyetlerle kuruluş gâyesinden uzaklaştığını ve bunun için yöneticilerinin cezalandırılması gerektiğini bildirdiler, ayrıca camilerde konuşmalarına izin verilmemesini istediler. Sömürge yönetimi de bu yönde karar alarak camilerde resmî görevlilerden başkalarının konuşmasını yasakladı (1933). Ancak Cem'iyetü ulemâ'i's-sünne fazla devam edemeyerek dağıldı.

Mevcut düzen ve hukukî şartlar çerçevesinde faaliyetlerini sürdüren ve bundan âzami ölçüde faydalanma yolunu tutan Cem'iyetü'l-ulemâ'nın ülke çapında faaliyetlerinin ve gücünün artması üzerine sömürge yönetimi engelleme hareketlerini ve baskılarını arttırdı. Özel okulların açılması güç şartlara bağlandı, açılmış olanların bir kısmı kapatıldı ve bazı hocalar çeşitli bahanelerle tutuklandı. 1938 ve 1939 yıllarında cemiyet

üyeleri olan veya cemiyetle ilgisi bulunanların hacca gitmelerine izin verilmedi. Sömürge yönetiminin, II. Dünya Savaşı arefesinde Cezayir halkının desteğini sağlamak için bütün grup ve partilerden istediği devlete bağlılık ve savaşta kendilerine yardımcı olma ilânına birçok muhitten olumlu cevap gelirken Cem'iyetü'l-ulemâ ile Hizbû's-ş-a'b buna karşı çıktılar. Bunun üzerine her iki teşkilâtın yöneticilerinin bir kısmı tutuklandı, bir kısmı da sürgüne gönderildi. Savaşın sonuna tekrar faaliyete geçen cemiyet bazı partilerle de iş birliğine girerek sömürge yönetiminden siyasî haklar istedi ve Cezayir bağımsızlık savaşının başlamasında önemli bir rol oynadı.

Cem'iyetü'l-ulemâ'nın faaliyetlerini birkaç ana grupta ele almak mümkündür.

Eğitim ve Öğretim. Fransız işgalinden sonra geçen bir asır boyunca sömürge yönetiminin sürdürdüğü politikalarla Cezayir halkı sistemli bir şekilde kendi millî ve dinî değerlerinden uzaklaştırılarak cehaletin kucağına atılmıştı. 1929-1930 yılına ait bir istatistiğe göre ortaokul ve liselerde 4752 Avrupalı öğrenciye karşılık 296 üniversitede ise 2013 Avrupalı öğrenciye karşılık sadece doksan yedi Cezayirli öğrenci okuyordu. II. Dünya Savaşı öncesinde altı-on dört yaş grubundaki 1.150.000 çocuktan ilkokula gitme imkânını elde edenlerin oranı bu sayının onda birini dahi bulmuyordu. 1950'de bile Cezayir ilkokullarında 97.400 Avrupalı öğrenciye karşılık 82.864, ortaokul ve liselerde ise 15.177 Avrupalı öğrenciye karşılık 3214 Cezayirli öğrenci okuyordu. Cezayir nüfusunun 10 milyon, Avrupalı azınlığın ise 1 milyon olduğu düşünülüğünde aradaki uçurum daha da belirginleşmektedir. Diğer taraftan ilköğretimde Avrupalı ve Cezayirli çocuklar ayrı ayrı okullarda eğitim görüyorlardı. Fransızca'nın resmî dil olmasına karşılık halkın kendi dili Arapça'ya yabancı dil muamelesi yapılıyor ve ancak orta öğretimde seçmeli ders olarak okutuluyordu.

Halkın ve özellikle genç nesillerin kendi millî ve mânevî değerlerine dönmek için ülkenin sömürge olarak kalmaya devam edeceğini ve ülke insanının kendi kimliğine kavuşmadıkça bağımsızlığın mümkün olamayacağını kavrayan Cem'iyetü'l-ulemâ mensupları eğitim ve öğretim meselesini faaliyetlerinin önemli

merkezi yaptılar. Camilerde ve açtıkları okullarda özellikle Kur'an, Arapça, İslâm tarihi ve Cezayir tarihi öğretilmesine önem verdiler. Bu faaliyetlerin kısa zamanda etkisini göstermesi ve rakip kuruluş Cem'iyetü ulemâ'i's-sünne'nin başvurusu üzerine resmî görevlilerin dışındaki kişilerce camilerde vaaz ve ders verilmesinin yasaklanmasının ardından cemiyetin faaliyetlerini zorlaştıran uygulamalar başlatıldı. 1938'den itibaren müsaade almadan okul açılması suç sayıldı ve mevcut özel okulların kontrol altında tutularak hocaları millî temayül gösterenlerin kapatılması hükme bağlandı. Ancak bütün güçlüklerle rağmen cemiyet bu yöndeki faaliyetlerini sürdürmeye devam etti. Bazı Fransız belgelerine göre bu okulların sayısı 1934'te elli beş, 1936'da 130 ve 1939'da da 350'ye ulaşmış olarak gösterilmekte ise de cemiyetin kurucularından Muhammed Beşîr el-İbrâhîmî'nin bizzat kaydettiğine göre bu sayı 1951 yılında 125 idi.

Sosyal ve Kültürel Faaliyetler. Cem'iyetü'l-ulemâ'nın önemli hedeflerinden biri de sömürge yönetimi altında Cezayir toplumunun içine düştüğü kötü şartların düzeltilmesiydi. Bunun için de çalışmayı, adaleti ve sosyal dayanışmayı emreden İslâm esaslarına dönmek gerekiyordu. Öncelikle fakir ve kimsesizlere yardım etmek, okul ve cami yaptırmak gibi amaçlarla şehirlerin birçoğunda hayır dernekleri kuruldu. 1933'te cemiyet mensuplarının resmî camilerde ders ve vaaz vermeleri yasaklanınca bağımsız camiler yaptırmaya yoluna gidildi, bu arada Kisintina'da tâcirler cemiyetinin kuruluşuna öncülük edildi. Diğer taraftan kapitalizm ve sosyalizm gibi Batı kaynaklı fikir akımlarına karşı İslâm esaslarının öğretilmesine gayret gösterildi. Sosyal, sportif ve sanata yönelik kulüpler açılarak cami muhitinde gerçekleştirme imkânı bulunmayan faaliyetlere hız verildi, böylece bilhassa gençliğin diğer sosyal ihtiyaçlarının karşılanmasına çalışıldı. Kadınların eğitim ve öğretimine özellikle önem verildi. Cemiyet kültürel faaliyetlerini Fransa'daki yurttaşlarına da götürdü, oradaki çeşitli kulüpler vasıtasıyla Cezayirli'lerin yoğun oldukları bölgelere ilim adamları göndererek konferanslar verdirdi.

Cemiyet ayrıca hedeflerinin gerçekleştirilmesi ve toplumun şuurlandırılması için yayın hayatına atıldı. Ancak 1933 yılın-

da çıkmaya başlayan *es-Sünnetü'n-ne-beviyye*, *eş-Şerî'atü'l-Muhammediyye* ve *eş-Şirâtü's-sevî* adlı gazeteler kısa süre sonra kapandı. İlk sayısı 1935'te çıkan *el-Beşâ'ir* ise II. Dünya Savaşı sırasında yayımını durdurdu ve savaşın arkasından tekrar çıkmaya başlayarak 1956 yılına kadar devam etti.

Siyasî Faaliyetler. Cemiyetin kuruluş tüzüğünde her ne kadar siyasî faaliyet-te bulunmayacağı belirtilmişse de çalışmalarının tabii bir sonucu ve İslâmiyet'te din - siyaset ayırımı yapılmamasının gereği olarak siyasî bir talep fikri kendiliğinden oluştu. Yayın organlarında doğrudan değilse de bunu ihsas eden ifade ve yazılar yer alıyordu. Ancak asıl gaye toplumu içine düştüğü cehalet, ekonomik yetersizlik ve tefrikadan kurtarmaktı. Halkın maddî ve mânevî bakımdan güçlenmesi ise sömürge yönetimi için başlı başına bir tehlikeydi. Nitekim 1954 Ocak ayında Fransız yönetimine verilen bir raporda ulemânın nüfuzunun artmasının Fransız hâkimiyeti için gerçek bir tehlike teşkil ettiği ve bunların asıl hedefinin "müslüman insan" yetiştirmek olduğu belirtilmiştir.

Mahallî seçimlere fert fert katılarak kendi adaylarını destekleme yolunu tutan cemiyetin siyasî alandaki faaliyetlerinin en önemlisi, Arapça'nın yabancı dil olmaktan çıkarılıp Fransızca gibi resmî dil haline getirilmesi, camilerin yönetim ve bakımının vakıflarının gelirleriyle birlikte müslümanlara devri, İslâmî ilimler fakültesi açılması ve İslâmî yargı teşkilâtının kurulması gibi Fransız yönetimi nezdindeki isteklerini tartışmak amacıyla 7 Haziran 1936'da Cezayir İslâm Kongresi'ni toplamak oldu. Bu toplantıya Cezayir'deki bütün siyasî partilerin temsilcileri katıldı. Cemiyetin siyasî tavır ve faaliyeti, sınırlı ve hizip taassubuna dayalı parti faaliyeti gibi olmayıp ayırım yapmadan bütün toplumu kapsıyordu. Bu konuda siyasî partilerle ortak harekete de önem veriliyordu.

Cem'iyetü'l-ulemâ'î-müslimîn, doğrudan doğruya Fransız sömürge yönetimini hedef almadan eğitim ve kültür faaliyetlerine ağırlık veren bir çizgi takip ederek halkın gerçek mânâda İslâm'ı kavraması ve kendi millî değerlerini tanıması için çalışmış, programı ve politikası ile ülkede dinî düşüncenin gelişmesinde ve sömürge yönetimine karşı bağımsızlık fikrinin yerleşmesinde en önemli etkenlerden biri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Fudayl el-Vertelânî, *el-Cezâ'irü's-sâ'ire*, Beyrut 1375/1956, s. 130-143, 198-215, ayrıca tür.yer.; Muhammed el-Besîr el-İbrâhîmî, *Uyûnû'l-beşâ'ir*, Cezayir 1979, s. 24, 210; Mahmûd Kâsım, *el-İmâm 'Abdülhamîd b. Bâdis*, Kahire 1979, s. 22-27; Ahmed el-Hatîb, *Cem'iyetü'l-ulemâ'î'l-müslimîne'l-Cezâ'irîyyîn* (yüksek lisans tezi, 1980), el-Câmiatü'l-Lübnânîyye, Kûliyyetü'l-Âdâbiyye ve'l-ulûmî'l-insânîyye; Râbiḥ Türkî, *eş-Şeyh 'Abdülhamîd b. Bâdis râ'idü'l-işlâh ve't-terbiye fi'l-Cezâ'ir*, Cezayir 1981, s. 102-104, 106, 109, 330; Abdülkerîm Bû es-Saf-sâf, *Cem'iyetü'l-ulemâ'î'l-müslimîne'l-Cezâ'irîyyîn*, Kosantîne 1401/1982; Ebû'l-Kâsım Sa'dullah, *el-Hareketü'l-vatanîyyetü'l-Cezâ'irîyye*, Cezayir 1983, II, 90, 125-126, 145, 209-210, 216, 316, 359, 373-376; III (Kahire 1975), s. 48-49, 56-57, 89, 112, 115, 118, 119, 120, 133, 158, 179; Fehmî Sa'd, *Hareketü 'Abdülhamîd b. Bâdis ve devruhâ ft yakâzati Cezâ'ir*, Beyrut 1983, s. 59-64, 68-77, 98-108, 115-122; Ahmed Hamânî, *Şirâ' beyne's-sünne ve'l-bid'a*, Kosantîne 1405/1984, s. 320-321; Allâl el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâlîyye fi'l-Mağribi'l-'Arabî*, Tanca, ts. (Dâru Cesûs li't-tibâa), s. 12-13; Bessâm el-Aselî, *'Abdülhamîd b. Bâdis ve binâ'ü kâ'ideti's-sevretî'l-Cezâ'irîyye*, Beyrut 1986, s. 109-121; Mâzin Salâh Mutabbakânî, *Cem'iyetü'l-ulemâ'î'l-müslimîne'l-Cezâ'irîyyîn*, Dimaşk 1408/1988; Nasr el-Cüveylî, "Cem'iyetü'ulemâ'î'l-müslimîn bi'l-Cezâ'ir beyne'd-dîn ve's-siyâse", *el-Mecelletü't-Târîḥîyyetü'l-Mağribîyye*, XV/49-50, Tunus 1988, s. 107-116.



MÂZİN SALÂH MUTABBAKÂNÎ

CEMMÂİLÎ

(الجعمايلي)

Ebû Muhammed Takıyyüddîn
Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî
el-Makdisî el-Cemmâilî
(ö. 600/1203)

Hadis hâfızı.

Rebîülevvel 541'de (Ağustos 1146) Filistin'de Nablus yakınlarındaki Cemmâil köyünde doğdu. 543 veya 544'te doğduğu da söylenmektedir. Dimaşki ve Sâlihî nisbeleriyle de anılır. O dönemde Filistin Haçlılar'ın istilâsı altında bulunduğu için ailesi ve akrabaları Cemmâil'den Dimaşk'a göç etti. Hanbelî mezhebinde olmaları ve Dimaşk'ta bu mezhebin başka mensupları bulunmaması dolayısıyla şehrin dışında Kâsiyûn dağı eteklerinde, sonradan Sâlihîye diye anılacak olan bir mahalle kurarak oraya yerleştiler.

Cemmâilî, teyzesinin oğlu ve kendisinden dört ay küçük olan İbn Kudâme el-Makdisî'nin babası ve Cemmâil hatibi Ahmed b. Muhammed b. Kudâme'den ilk derslerini aldı. Bir müddet sonra İbn Kudâme ile birlikte diğer ilim merkezlerini dolaşmaya başladı. 561'de (1165-

66) Bağdat'a gitti ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin medresesine yerleşerek ondan fıkıh ve hadis okudu. Elli gün sonra Geylânî'nin vefat etmesi üzerine Bağdat'ın diğer âlimlerinden dört yıl boyunca muhtelif ilimler tahsil etti. Son derece kuvvetli hâfızası onu hadise yöneltti. Daha sonra Dimaşk, Kahire ve İskenderiye'ye gitti. Üç yıl kaldığı İskenderiye'de Ebû Tâhir es-Silefî'den 1000 cüze yakın hadis yazdığı rivayet edilir. Bu bölgedeki âlimlerden faydalandıktan sonra tekrar Dimaşk'a ve Bağdat'a döndü. Oradan İsfahan'a geçti. Burada Ebû Mûsâ el-Medîni'den çok faydalandı. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Ma'rifetü's-şahâbe* adlı eserini ilk defa görerek inceledi. Kitapta 190 kadar hata bulduğunu söylemesi bazı kimseleri kızdırdı. Bunların kendisini öldürmek istediklerini anlayınca İsfahan'ı gizlice terketti. Daha sonra bu görüşlerini *Tebyînü'l-işâbe li-evhâmî ḥaşa-let li-Ebî Nu'aym fi Ma'rifeti's-şahâbe* adlı eserinde bir araya getirmişti. Ebû Mûsâ el-Medîni (ö. 581/1185), hadis ilmini Cemmâilî kadar iyi bilen pek az kimsenin İsfahan'a geldiğini belirterek bu tenkitlerinde onun haklı olduğunu söylemektedir. Cemmâilî Musul'a geldiğinde İbnü'l-Haşşâb gibi âlimlerden faydalandı. Burada Ukaylî'nin, İmam Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki rivayetlere geniş yer veren *el-Cerḥ ve't-ta'dîl* adlı eserini okuttuğu için Hanefîler'i öfkeliendirdi ve hapse atıldı (Ebû Şâme, s. 46). Kendisini seven biri tarafından Ebû Hanîfe'ye dair bölümün eserden çıkarılıp saklanması üzerine serbest bırakıldı. Dimaşk'a dönünce Dimaşk Camii'nde Hanbelîler'e mahsus kısımda hadis dersleri vermeye başladı. Duygulu bir insan olduğu için hadis okuturken hem ağlar, hem de halkı ağlatırdı. Derslerinin büyük rağbet görmesini kıskanan bazı Şâfiîler ve özellikle Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin takdirine mazhar olan Dimaşk Kadısı İbnü'z-Zekî Muhyiddin Muhammed b. Ali ile Dimaşk hatibi Ziyâeddin Abdülmelik b. Zeyd ed-Devlaî tarafından Dimaşk valisine şikâyet edildi (596/1199-1200); Selefiyye görüşünde olan Cemmâilî'nin Allah'ın sıfatları hususunda teşbih yanlısı olduğu iddia edildi. Ahmed b. Hanbelî çok seven ve Kur'an-ı Kerîm'in mahlûk olmadığı konusunda onun gibi düşünen Cemmâilî'nin, yaygın kanaatin aksine görüşleri bulunduğu ileri sürüldü. Valinin huzurunda yapılan görüşmelerde Selef akidesini savunan Cemmâilî'nin camide vaz az edip hadis okutması yasaklandığı gi-

bi kendisinden kısa zamanda şehri terk etmesi istendi. O da bunun üzerine önce Ba'lebek'e, daha sonra da Mısır'a gitti. Mısır'da da Şâfiî fakihlerinden bazıları onun Mücessime taraftarı olduğu ve halkın inancına zarar verdiği iddiasıyla öldürülmesine fetva verince Mağrib'e sürgün edilmesi kararlaştırıldı; fakat bu emir kendisine tebliğ edilmeden 23 Rebiülevvel 600'de (30 Kasım 1203) vefat etti ve Karâfe'de toprağa verildi.

Cemmailî'yi takdirle anan Zehebî, din-den çıktığına dair fetva veren kimsele-rin, akaid esaslarının açıklanması konu-sunda metot bakımından onunla anla-şamayan bazı Eş'arîler'den (kelâmcılar) ibaret olduğunu söylemektedir. Allah'ı insana benzettiği iddiasına gelince, bu naslarda, Allah'a nisbet edilen "inmek", "çıkma" (nüzl, istivâ) gibi kavramların (haberî sıfatlar) mecazi mânalarıyla te'vil edilmelerinin isabetli olmayacağı görü-şünden kaynaklanmaktadır. Aslında bu görüş Hanbelîler ile bazı muhaddislerin müşterek bir kanaatidir.

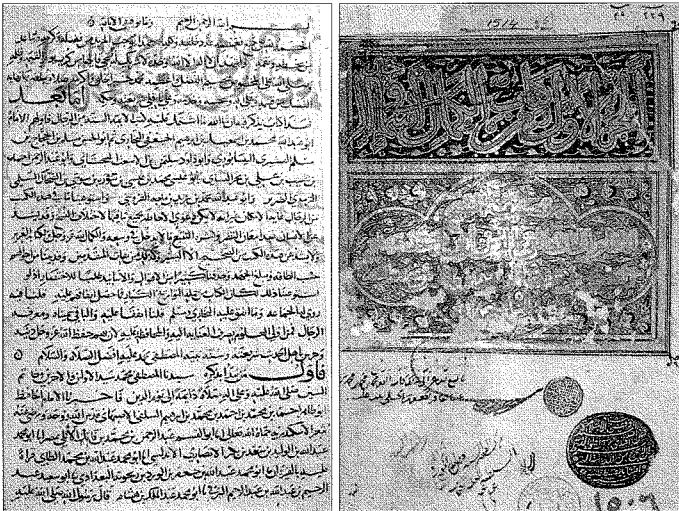
Cemmailî'den hadis tahsil edenler ara-sında, her biri hadis hâfızı olan oğulları İzzeddin Ebû'l-Feth Muhammed, Cemâ-leddin Ebû Mûsâ Abdullah ile fakih olan oğlu Muhyiddin Ebû Süleyman Abdur-rahman, ayrıca Ruhâvî, Muvaffakuddin diye bilinen Abdülâtîf el-Bağdâdî ve ta-nınmış muhaddis Ziyâeddin el-Makdisî gibi âlimler bulunmaktadır. Kıraat ve Arap dili âlimi, muhaddis Ebû'l-Yümn el-Kindî, Dârekutnî'den sonra Cemmailî gibi bir hadis hâfızının gelmediğini belirt-miştir. Ziyâeddin el-Makdisî'nin söyledi-ğine göre de devrin muhaddisleri Cem-mailî'nin bir benzerini görmediklerini iti-rafl etmişlerdir.

Cemmailî'nin heybetli bir görünüşü, sert bir tabiatı, son derece güçlü bir hâ-fızası vardı. Kendisine sorulan hemen her hadisin ne derece sağlam ve râvile-rinin ne kadar güvenilir olduğunu ay-rıntılılarıyla bilirdi. Bununla birlikte gu-rura kapılacağı endişesiyle elinde kitap bulunmadan hadis rivayet etmezdi. Ta-lebeleriyle çok ilgilenir, onları ilim öğ-renmeye ve bu maksatla muhtelif ilim merkezlerini dolaşmaya teşvik ederdi. Doğru olduğuna inandığı bir şeyi çekin-meden söyleyen Cemmailî, haksızlığa da-yanamaz, güçlü ve heybetli yapısıyla kö-tülükleri bizzat engellemeye çalışırdı. İs-fahan'da ve Mısır'da bulunduğu sıralar-da halkın kendisine gösterdiği saygı ve aşırı ilgiden ötürü yolda rahatça yürü-yemezdi. Çok cömertti. Para biriktirme-yi sevmeyen, eline geçeni ihtiyaç sahipleri-ne gizlice dağıtırdı.

Eserleri. 1. *‘Umdetü'l-ahkâm*. el-‘Um-de fi'l-ahkâm fi me‘âlimi'l-helâl ve'l-harâm adıyla da anılan eser, Şâhih-i Buḥârî ile Şâhih-i Müslim'deki ahkâm-la ilgili 420 kadar hadisi konularına gö-re sıralayarak bir araya getirmiştir. Birçok şerhi bulunan kitap Mustafa Abdül-kâdir Atâ tarafından Beyrut'ta basılmış-tır (1406/1986). 2. *el-Mihne ‘an imâmi Ehli's-sünne ve kâ'idihim ile'l-cenne*. Ahmed b. Hanbel'e *halku'l-Kur'an** me-selesinden dolayı yapılan eziyetlere dair-dir (Kahire 1932). Eser Abdullah b. Ab-dülmuhsin et-Türkî tarafından da *Mih-netü'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1987). 3. *en-Naşiha fi'l-ed'iyeti's-şa-hiha*. *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Han-bel'in *el-Müsned*'i, Taberânî'nin mu'cem-leri vb. eserlerden derlediği Hz. Peygam-ber'in muhtelif konulara dair 114 kadar

duasını ihtiva etmektedir. Eser Abdülkâ-dir el-Arnaût ve Mahmûd el-Arnaût ta-rafindan Beyrut'ta yayımlanmıştır (1405/1985). 4. *Sîretü'n-nebî ve aşâbühü'l-aşere*. Eseri H. ed-Denâvî neşretmiştir (Beyrut 1986). 5. *el-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. *el-Kemâl fî ma'rifeti'r-ricâl* adıyla da anılan eser, rivayetleri *Kütüb-i Sit-te*'de yer alan râvilerin hal tercümeleri-ni ihtiva eden ilk çalışmadır. Tanınmış birçok İslâm âlimi bu esere zeyil mahi-yetinde kitaplar kaleme almışlardır. *el-Kemâl*'in yazma bir nüshası Millet Kü-tüphanesi'ndedir (Fezullah Efendi, nr. 1506-1508). 6. *el-Misbâh fî ‘uyûni'l-eḥâ-diş-şihâh*. Şâhihayn hadislerini ken-dine ulaşan senedlerle bir araya geti-ren, Zehebî'nin kırk sekiz cüzden ibaret olduğunu söylediği bu *müstahrec**'in müellif hattıyla olan bir bölümü Zâhi-riyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 30, vr. 217^a-244^b). 7. *‘Akide* (Brockelmann, GAL, I, 438; *Suppl.*, I, 607). 8. *ed-Düretü'l-muḍî'e fî's-sîreti'n-nebeviyye* (Brockelmann, GAL, I, 438). Kutbüddin el-Halebî diye tanınan Abdül-kerîm b. Abdünnûr bu eseri *el-Mevri-dü'l-'azbi'l-henî fi'l-kelâm ‘alâ sî-reti ‘Abdîlganî* adıyla şerhetmiştir. 9. *Aḥbârü'l-Ḥasenî'l-Başrî*. Eserin müel-lif hattı bir nüshası Zâhiriyye Kütüpha-nesi'nde mevcuttur (Mecmua, nr. 55, vr. 165^a-170^a).

Cemmailî'nin birer nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan diğer eserleri de şunlardır: *Ebû'l-‘Âs b. Rebi‘*, *Me-nâkıbü's-şahâbe*, *Şalâtü'n-nebî fi'l-en-biyâ'i leyleti'l-isrâ'*, *Ḥadisü'l-ifk*, *Fe-zâ'ilü ‘Ömer b. el-Ḥattâb* (Brockelmann, GAL [Ar.], VI, 192). Bunlardan başka bazı kaynaklarda onun *sünen**lere dair 200 cüze yakın bir hacimde ve müsvedde ha-lindeki *Nihâyetü'l-murâd min kelâmi ḥayrî'l-'ibâd*'i, 100 cüz hacminde olup halka okuduğu *el-Eḥâdis ve'l-hikâyât*'i, iki ciltten ibaret *Gunyetü'l-huffâz fi tah-kiki müşkilî'l-elfâz*'i, *el-Erba‘ün* adlı dört ayrı çalışması ve her biri birer ciltten ibaret *el-Yevâkitü'l-fâhire*, *Tuḥfe-tü't-tâlibin fi'l-cihâd ve'l-mücâhidîn*, *el-Âsârü'l-merdıyye fi fezâ'ilü ḥayrîl-berıyye*, *er-Ravza* adlı kitapları, her bi-ri bir veya birkaç cüz halinde olan *et-Teheccüd*, *el-Ferec*, *eş-Şalât mine'l-ahyâ' ile'l-emvât*, *eş-Şifât*, *Zemmü'r-riyâ'*, *Zemmü'l-ğıybe*, *et-Tergîb fi'd-du‘â'*, *Fezâ'ilü Mekke*, *el-Emr bi'l-ma‘rûf*, *Fezâ'ilü ramazân*, *Fezâ'ilü's-şadaqa*, *Fezâ'ilü ‘aşri zilhicce*, *Fezâ'i-lü'l-hac*, *Fezâ'ilü receb*, *Vefâtü'n-ne-bî*, *el-Aksâmü'lletî aḥseme bihe'n-ne-*



Cemmailî'nin
el-Kemâl
fî esmâ'ir-ricâl
adlı eserinin
I. cildinin
unvan sayfası ile
ilk sayfası
(Millet Ktp.,
Fezullah
Efendi,
nr. 1506)

bî, î 'tikādû's-Şâfi'î, Zikrû'l-kubûr, Dürerü'l-eşer, Tebyînü'l-işâbe li-evhâmin haşalet li-Ebî Nu'aym fî Ma'rife-ti's-şahâbe, Eşrâtü's-sâ'a adlı çalışmaları zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Münzirî, *et-Tekmilê*, II, 17-19; Ebû Şâme, *Terâcimü ricâlil-karneyi's-sâdis ve's-sâbi'* (nşr. İzzet el-Attâr), Beyrut 1974, s. 46-47; Melikü'l-Eşref er-Resûlî, *el-'Ascedü'l-mesbûk* (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Bağdad 1395/1975, s. 289-290; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXI, 443-471; XXII, 42-43, 317-319; a.m.f., *Tezki-retü'l-huffâz*, IV, 1372-1381; a.m.f., *el-'İber*, III, 129; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII, 38-39; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1953, II, 5-34; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 185; Süyûtî, *Hüs-nü'l-muhâdara*, I, 354, 480; *Kesfû'z-zunûn*, II, 1013, 1059, 1164, 2053; *İzâhu'l-meknûn*, II, 69, 148, 196, 296, 308, 318, 329, 493; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 345-346; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'trafe*, s. 12, 49, 112, 113, 180, 182, 208; Brockelmann, *GAL*, I, 437-438; *Suppl.*, I, 605-607; *GAL* (Ar.), VI, 185-192; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, V, 275-276; Sezgin, *GAS*, I, 132, 140, 143, 503-504, 592; *Mu.Fs.*, III, 167.



M. YAŞAR KANDEMİR

CEMRE

(الجمره)

Hacda şeytan taşlama sırasında atılan taşlara ve bu taşların atıldığı yerlere verilen ad.

Sözlükte "kor parçası; çakıl taşı" gibi mânalara gelen cemre, bir fıkıh terimi olarak hacıların kurban bayramı günlerinde Mina'da attıkları küçük taşların her birini ve bu taşların atıldığı üç ayrı yeri ifade eder. Çoğulu **cimâr** ve **cemerâttir**. Bu yerlere taş atılması işine de

remy-i cimâr denir. Cemrelerden Mina-Mekke yönündeki ilkinde küçük veya birinci cemre (el-cemretü's-suğrâ, el-cemretü'l-ülâ), ikincisine orta cemre (el-cemretü'l-vüstâ), üçüncüsüne de büyük cemre veya Akabe cemresi (el-cemretü'l-kübrâ, cemretü'l-Akabe) adı verilir. Birinci cemre ile orta cemre arasında 156,40 m., orta cemre ile Akabe cemresi arasında 116,77 m. mesafe bulunmaktadır.

"Şeytan taşlama" diye de adlandırılan bu atışlar, Hz. İbrâhim'i Allah'ın emrini yerine getirmekten alıkoymak isteyen şeytanın yine onun tarafından Mina'da taşlanması hâtırasını yaşatmakta ve insanları daima günaha sokmaya çalışan şeytana karşı bir tür tepki ve direnmeyi temsil etmektedir. Bir hadiste rivayet edildiğine göre, Hz. İbrâhim Kâbe'nin inşasını tamamladıktan sonra Ceb-râil'in yol göstermesiyle ilk haccını yaptığı ve oğlu İsmâil'i kurban etmeye götürdüğü esnada Mina'nın söz konusu üç yerinde önüne çıkan şeytanı taşlamıştır (*Müsned*, I, 297, 306-307; Hâkim, I, 466; Beyhaki, V, 153-154). Hz. Peygamber de Vedâ haccı sırasında bu cemrelere taş atmış ve özellikle bu esnada hac ibadetinin yapılış şeklinin kendisinden öğrenilmesini istemiştir (*Müslim*, "Hac", 310-312). Bundan dolayı kurban bayramının birinci günü Akabe cemresine, diğer üç gün de her üç cemreye taş atılması fakihlerin ittifakı ile vâcib olup terkinden dolayı ceza kurbanı (dem) gerekir. Sahih hadislerde bu uygulamanın Hz. İbrâhim'in sünnetine dayandığı açıkça belirtildiği ve sembolik olarak şeytanın taşlandığı bilindiği halde Frantz Buhl'un bunu Câ-

hiliye âdetlerine dayandırması ve taşlama ile kimin tel'in edildiğinin pek vâzih olmadığını ileri sürmesi şaşırtıcıdır (bk. *EI*, II, 1012; *İA*, III, 89-90). F. Buhl ayrıca bayramın son üç gününde taşların güneş battıktan sonra atıldığı, başkaları tarafından atılan taşların da kullanılabildiği şeklinde J. L. Burckhart'tan naklen verdiği tamamen yanlış bilgiler yanında cemretü'l-Akabe'ye ilk gün, diğerlerine de "bayramın pek mühim olmayan diğer günlerinde" taş atılmasının, bunların daha az önemli olduğunu düşündürdüğü şeklinde garip ve mesnetsiz bir yorumda da bulunur. Şeytan taşlama sırasında kadınların yüzlerini biraz açtıklarına dair verilen bilgi de gerçeğe aykırıdır; çünkü kadınların yüzlerini açık tutmaları ihramın gereklerinden olup cemreye mahsus bir şey değildir. Frantz Buhl'un bu fahiş hatalarının *Encyclopedia of Islam*'ın yeni neşrinde yer almamasına karşılık şeytan taşlamanın eski putperest ibadetinden intikal ettiğine dair iddianın tekrar edilmesi (*EI*² [İng.], II, 438), müsteşriklerin İslâm'ın vahye dayanan bir din olmadığı şeklindeki ön yargılarının tabii sonucudur.

Arefe günü Arafat vakfesinden sonra Müzdelife'ye doğru yola çıkan hacılar sabah namazını Müzdelife'de, ilk vakti olan alaca karanlıkta kırlarlar ve Meş'ar-i Harâm'daki vakfenin ardından güneş doğmadan Mina'ya hareket ederler. Mina'ya vardıkları zaman Akabe cemresinin yanında, ihrama girdiklerinden beri söyledikleri **telbiye***'yi kesip bu cemre için hazırladıkları yedi çakıl taşını "Bismillâhi Allahüekber" diyerek teker te-

Cemerât mevkiinden genel görünüş - Mekke / Suudi Arabistan



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

ker Akabe cemresine atarlar. Birinci gün diğer cemrelere taş atılmaz.

Akabe cemresinin taşlanması işi, Hanefîler'e göre kurban bayramının birinci günü şafağın sökmesiyle başlar, aynı gün güneş batıncaya kadar devam eder. Ancak müstehap olan, taşlamanın güneşin doğmasından sonra yapılmasıdır. Gündüz atamayanlar hiçbir ceza gerekmezsin gece de atabilirler. Mâlikîler'e göre taşlama güneş doğunca başlar, batınca son erer; geceye kalırsa hacının kurban kesmesi gerekir. Şâfiî ve Hanbelîler'de ise Akabe cemresine taş atma bayramın birinci günü gece yarısından başlamakla birlikte en faziletli zaman güneş doğduktan sonraki zamandır, bu süre güneş batıncaya kadar devam eder. Atamayanlar diğer **teşrik*** günlerinde de atabilirler. Atılacak taşların nohuttan büyük, fındıktan küçük olması tavsiye edilmiştir. Taşların Müzdelife'den toplanması müstehap, cemrelerin civarından toplanması ise mekruhtur. Hatta Hanbelîler, buradan alınan taşlarla yapılan taşlamanın geçersiz olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca temiz olmayan yerlerden taş alınmamalıdır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre cemrelere atılacak nesnenin "taş" olması gerekir; demir, kurşun, toprak, tahta gibi şeyler atılamaz. Hanefîler'e göre ise üzerinde teyemmüm yapılan, yani toprak cinsinden olan her şey atılabilir. Taşları atmayıp elle koymak câiz olmadığı gibi bir defada hepsini veya birkaç tanesini atmak da tek taş atmak hükmünde sayılmıştır. Hastalık, yaşlılık vb. sebeplerden dolayı taş atacak durumda olmayanların yerine vekâlet verdikleri kimseler de bu işi yapabilir.

Hacılar Akabe cemresini taşıdıktan sonra kurbanlarını kesebilir, traş olup Kâbe'yi tavafa ve sa'y etmeye gidebilirler. Bayramın birinci ve ikinci günlerinde geceyi Mina'da geçirmek Hanefîler'e göre sünnet, diğer üç mezhebe göre ise vâciptir. Yine bayramının ikinci, üçüncü ve Mina'da kalınması halinde dördüncü günleri sırayla birinci, orta ve Akabe cemrelerine yedişer taş atılır. Bu cemrelere taş atmanın vakti, müctehidlerin ittifakı ile her gün zevalde başlamakta olup daha önce atılması câiz değildir. Ancak Ebû Hanîfe'den zevalden önce atmanın câiz olduğuna dair bir görüş de nakledilmiştir. Hanefî ve Şâfiîler'e göre bayramın ikinci ve üçüncü günlerinin taşlama vakti ertesi gün fecrin doğuşuna kadar devam eder. Mâlikî ve Hanbelî-

ler'e göre ise bu süre güneşin batmasıyla sona erer. Ancak Hanbelîler mazareti bulunan kimselerin geceleyin de taş atabileceklerini kabul etmişlerdir. Bayramın dördüncü günü güneşin batmasıyla taşlama vaktinin son bulduğu konusunda mezhepler görüş birliği içindedir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre teşrik günleri olan bayramın son üç günü bir tek gün hükmünde olduğundan bunların ilk ikisinde taş atamayan kimse, son günün akşamına kadar bulduğu ilk fırsatta taş atabilir. Kurban bayramının dördüncü günü de kalınması halinde cemrelere toplam yetmiş taş atılmış olur. Hacıların birinci ve orta cemreye yedişer taş attıktan sonra her birinin yanında Kâbe'ye dönerek dua etmeleri, Akabe cemresine taş attıktan sonra ise beklemeden ayrılmalari sünnettir. Kurban bayramının ikinci ve üçüncü günleri zevalden sonra cemrelere taş atan hacılar, isterlerse dördüncü günün atışını terkederek Mekte'ye dönebilirler. Ancak bunun için Hanefî mezhebine göre dördüncü gün şafak sökmeden, diğer üç mezhebe göre ise üçüncü gün güneş batmadan önce Mina sınırlarından ayrılması olmaları şarttır. Ayrılmayanlar, dördüncü günün atışlarını da yaparak Mina'dan ayrılırlar. Dördüncü taşlamanın yapılması daha faziletli kabul edilmekle birlikte hacılar bu konuda muhayyer bırakılmıştır.

Mina'daki cemrelerin yeri, İslâm öncesinden itibaren işaret taşları ile (taştan yapılmış silindirimsi yığmalar) belirlenmişti. Ancak XIX. yüzyıla kadar cemrelerin etrafında taşın düşüş mesafesi

ni sınırlandıran bir işaret veya ihata duvarı yoktu. Bu yüzden dinen geçerli olacak mesafe konusunda fakihler arasında uzun tartışmalar olmuş, son dönem âlimleri bu mesafeyi 3 zirâ ile (yaklaşık 1,5 m.) sınırlandırmıştır. 1291 yılı Zilkade ayının sonlarında (Ocak 1875) cemretü'l-Akabe'nin çevresine demir parmaklıklar yapılmış, bu şekilde cemreye fazlaca yaklaşmaktan doğabilecek izdihamın önlenilebileceği düşünülmüştür. Ancak halk tarafından taş atılacak mekânın genişletildiği şeklinde anlaşılabileceği endişesiyle bu parmaklıklar bir yıl sonra kaldırılmış ve her üç cemrenin etrafına taşların düşeceği yeri belirleyen havuz biçiminde duvarlar inşa edilmiştir. Öte yandan bir tepenin eteğinde bulunan Akabe cemresinin arkasından (tepe tarafından) taş atmak sünnete aykırı olduğundan eskiden cemrenin kuzeydoğu yönüne bir de duvar örülmüştü. Bu tepe yol yapımı sebebiyle 1956 yılında ortadan kaldırılırken buraya yine bir duvar yapılmıştır. 1975'te cemrelerin bulunduğu mevki, izdihamı önlemek için 40 ilâ 80 m. eninde ve 1 km. boyunda bir yolla iki katlı olarak yeniden düzenlenmiş, daha sonra yapılan bir tâdilât sırasında ise Akabe cemresindeki duvar ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Ârab, "cmr" md.; *Müsned*, I, 297, 306-307; Müslim, "Hac", 268, 305-314; İbn Mâce, "Menâsik", 21, 63, 84; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, 65, 73, 77; Tirmizî, "Hac", 55, 61; Nesâî, "Hac", 189, 204, 209, 215; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 466; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 153-154; Şâfiî, *el-Üm*, II, 181; Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 419-424; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 137-140; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 162; IV, 464-465; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Riyad 1401, III, 424-430, 450-456; Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütüb-il-ilmîyye), I, 294; II, 9; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ*, II, 498-501, 508-511; Kalyûbî, *el-Hâşiye 'alâ Minhâci't-tâlibîn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), II, 117-118; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* içinde), II, 148, 179-181; *Mir'âtü'l-Haremeyn* (Mekke), I/2, s. 1063-1065; İbrahim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 48, 136-138, 328-329; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 385-386; Abdullah b. Abdurrahman el-Besâm, "Kitâbü Hudûdül-meşâ'iri'l-mukaddese", *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî*, sy. 3, Mekke 1407/1987, s. 1587-1594; *Mu.F.*, XV, 275-279; F. Buhl, "Djama", *El*, II, 1012-1013; a.mlf., "Cemre", *İA*, III, 89-90; a.mlf. — J. Jomier, "al-Djama", *El*² (Ing.), II, 438.

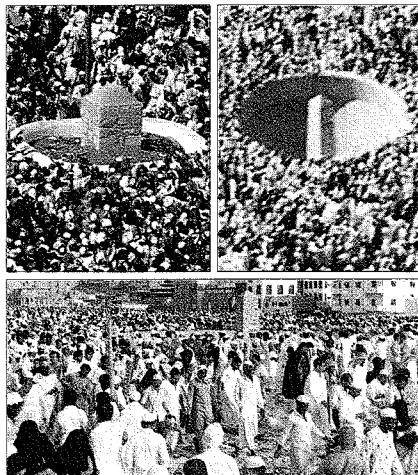


M. ÖZGÜ ARAS

CEMŞİD

(bk. CEM).

Cemrelerden çeşitli görüntüler



CEMŞİD ü HURŞİD

(جمشید و خورشید)

İran ve Türk edebiyatlarında çeşitli şairler tarafından mesnevi olarak işlenen klasik aşk hikâyesi.

Eserden esere bazı farklılıklar göstermekle beraber konunun ana çizgileriyle esası şudur: Çin hükümdarının oğlu Cemşid rüyasında gördüğü kıza âşık olur. Bu kız Rum kayserinin kızı Hurşid'dir. Aşk derdiyle gündün güne eriyen Cemşid babasını razı edemeyeceğini anlayınca dostu bezirgân Mihrâb ile birlikte sevdiğine kavuşmak için yollara düşer. Başından geçen binbir güçlük, cenkler ve mücadeleler sonunda sevdiğine kavuşan Cemşid, Hurşid'le evlenerek Çin'e döner ve daha sonra da babasının tahtına çıkar. Konunun anlatıldığı mesnevilerde, zamanlarının çok güzel canlandırılan spor oyunları ile zengin savaş sahneleri de yer almaktadır.

İlk "Cemşid ü Hurşid", İranlı şair Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376) tarafından Celâyirli Hükümdarı Sultan I. Üveys'in isteği üzerine 763'te (1361) nazmedilmiştir. 2700 beyit civarında olan ve aruzun "mefâilün / mefâilün / feülün" kalıbı ile yazılan mesnevi, Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinden, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn*'i ile *Heft Peyker*'inden, Unsuri'nin *Vâmuk u 'Azrâ* adlı eserinden, Emîr Hüsrev'in *Şîrîn ü Hüsrev*'inden alınan çeşitli efsane ve hikâyelerle zenginleştirilmiştir. Eserin Nuruosmaniye (nr. 4188, 4189, 4190), İstanbul Üniversitesi (FY., nr. 442) ve Süleymaniye (Hüsrev Paşa, nr. 504, baş tarafı hayli eksik) kütüphanelerinde nüshaları vardır. Selmân-ı Sâvecî'nin *Cemşid ü Hurşid*'inin Reşid-i Yâsemî tarafından *Külliyât-ı Hâce Cemâled-din Selmân-ı Sâvecî* içinde neşri yapılmıştır (Tahran, ts.).

Türk edebiyatındaki ilk "Cemşid ü Hurşid" mesnevisi ise bilindiği kadarıyla Ahmedî (ö. 815/1412-13) tarafından yazılmıştır. Ahmedî'nin, Sâvecî'nin mesnevisindeki gibi aruzun "mefâilün / mefâilün / feülün" kalıbıyla kaleme alınan 4798 beyitlik eseri, bizzat şairi tarafından yapılan geniş ilâvelerle Selmân-ı Sâvecî'ninkinin alelâde bir tercümesi olmaktan çıkmış, telif denebilecek bir zenginliğe yükselmiştir. Emîr Süleyman'ın isteğiyle yaşlılık çağında yazdığı *Cemşid ü Hurşid*'i Ahmedî 806'da (1403) tamamlamış ve yer yer divanında bulunmayan çeşitli gazellerle de süslemiştir. Tek nüshası

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (TY, nr. 921) *İskendernâme* nüshası içinde mevcut olan eser Nihad Sâmi Banarlı tarafından bulunarak ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. TM, VI, 136-159). Daha sonra eser üzerinde Mehmet Akalın bir doktora çalışması hazırlamış (Atatürk Üniversitesi Ed. Fak., 1969) ve gramer özellikleriyle birlikte metin kısmını neşretmiştir (Ankara 1975).

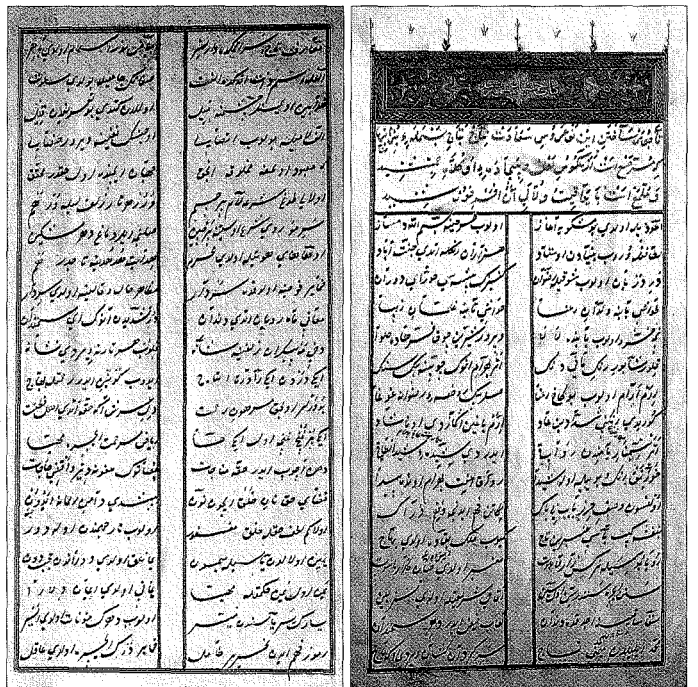
"Cemşid ü Hurşid" yazarı diğer bir Türk şairi de Cem Sultan'dır (ö. 1495). 883 (1478) yılında daha yirmi yaşlarında iken meydana getirdiği eserini babası Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf etmiştir. Cem Sultan eserine *Âyât-ı Uşşâk* adını vermiş, *Cemşid ü Hurşid* isminin ise ona lakap olduğunu bildirmiştir (İnce, *Cem Sultan*, s. 97). Bu eser de Ahmedî'ninki ile aynı vezinde nazmedilmiş olup yaklaşık 5300 beyit tutmaktadır. "İdüben tercüme Selmân sözünden / Velî zîbâter ittük can sözünden" beytinde ifade ettiği üzere Selmân-ı Sâvecî'nin eserinin bir tercümesi olarak başladığı mesnevisini daha sonra hayli genişletmiş, gazeller ve kıtalarla süslemiştir. Selmân-ı Sâvecî'nin eserinin 2700 beyit civarında olduğu göz önüne alınırsa Cem Sultan'ınkinin sadece basit bir tercüme olmadığı anlaşılır. Bu mesnevinin biri eksik ve sayfaları karışık 124 varaklık (Kütahya Vâhid Paşa Ktp., nr. 1666), diğeri ise tam olmak üzere 188 varaklık iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan, varlığı önce Cahit Öztelli tarafından haber ve-

rilen ikinci nüsha Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 18.464). Kütahya nüshası üzerinde Gülcan Mamas bir lisans tezi, öbür nüsha ile ilgili olarak da Adnan İnce bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

"Cemşid ü Hurşid" mesnevisi yazarı şairlerden biri de II. Selim zamanında (1566-1574) yaşayan, hayatı hakkında kendi eserinde verdikleri dışında yeterli bilgi bulunmayan Abdî'dir (bk. İnce, *TDL*, nr. 410, s. 186-192). Eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Pertev Paşa, nr. 443). Son sayfasındaki kayıttan yazmanın müellif hattı olduğu anlaşılmaktadır. Abdî'nin II. Selim'e şehzadeliği sırasında takdim ettiği eser 5940 beyittir. Mesnevi, "Odu tis'a mi'yle sittü sittin / Bu bağ-ı dil-keşe târîh-i rengin" (vr. 145^a) ve ebced hesabıyla "pes tamâm kitâb" gibi tarih kayıtlarına göre 966'da (1558-59) telif edilmiştir. Bilinen Cemşid ü Hurşid mesnevileri içinde en hacimli Abdî'ninkidir. Bu eser üzerinde Nazan Kuloğlu tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.).

Bunların dışında Hubbî Ayşe Kadın'a (ö. 998/1589) nisbet edilen bir *Cemşid ü Hurşid* daha bulunmaktadır (Levend, s. 101). Kâtib Çelebi, tezkirelerin Amasyalı Hubbî Hatun'a nisbet ettikleri *Cemşid ü Hurşid*'in Ahmedî'ye ait olabileceğini kaydeder. Şeyhoğlu Mustafa'nın *Hurşidnâme* adıyla 789'da (1387) telif

Abdî'nin
Cemşid ü
Hurşid'inin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Pertev
Paşa,
nr. 443)



ettiği mesnevide (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 550/4) Hurşid yer almakla birlikte bunun konusu ötekilerden daha farklıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmedî, *Cemşid ü Hurşid (İnceleme-Metin)* (inşr. Mehmed Akalın), Ankara 1975; *Keşfü'z-zunûn*, I, 594; Gülcan Mamas, *Cemşid ü Hurşid Cem Sultan* (lisans tezi, 1967), İÜ Ed.Fak., Türkiye Enstitüsü, Tez, nr. 730; Banarlı, *RTET*, I, 393-394; a.mlf., "Ahmedî ve Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman-Cemşid ve Hurşid", *TM*, VI (1939), s. 136-159; Adnan İnce, *Cem Sultan Cemşid ü Hurşid* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi, Ed.Fak., s. 3-113; a.mlf., "XVI. Yüzyıl Şairlerinden Abdî ve Eserleri", *Tdl*, nr. 410 (1986), s. 186-192; a.mlf., "Cemşid ü Hurşid Mesnevîleri", *Fırat Üniversitesi Dergisi* (Sosyal Bilimler), III/2, Ankara 1989, s. 109-139; Nazan Kuloğlu, *Abdî, Cemşid ü Hurşid (İnceleme-Metin)* (yüksek lisans tezi, 1989), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Münevver Okur, "Cem Sultan-Cemşid ü Hurşid", *Tdl*, VII/84 (1958), s. 612-614; A. S. Levend, "Divan Edebiyatında Hikâye", *TDAY Belleten* (1967), s. 101; Cahid Öztelli, "Cem Sultan'ın Yeni Bulunan Cemşid-ü Hurşid Mesnevîsi", *Tdl*, XXVI/248 (1972), s. 124-128; İsmail Ünver, "Ahmedî'nin Cemşid ü Hurşid Mesnevîsi Üzerine", *Tde*, VII [1977], s. 171-180; a.mlf., "Mesnevi", *Tdl Türk Şiiri Özel Sayısı*, nr. 415-417 (1986), s. 442; *TDEA*, II, 34-35, 43-44; Cl. Huart — [H. Massé], "Djamsîd", *EI²* (İng.), II, 438-439.



HASAN AKSOY

CEMŞİD b. MES'ÜD

(bk. KÂŞİ).

CEM'U'L-CEVÂMÎ'

(جمع الجوامع)

Tâceddin es-Sübkî'nin

(ö. 771/1370)

fıkıh usulüne dair eseri.

Sübkî, fıkıh usulü alanında devrinin ilmi geleneğinin de tesiriyle, önce Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcû'l-vüşûl*'ü üzerine babası Takıyyüddin es-Sübkî'nin başladığı *el-İbhâc* adlı şerhi tamamlamış, ardından İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtaşarü'l-muntehâ* adlı eserine *Ref'ü'l-Hâcib* adıyla bir şerh yazmış, daha sonra da bu iki şerhin özet mahiyetindeki, tam adı *Cem'ü'l-cevâmî' fi usûl-i'l-fık* olan bu eseri kaleme almıştır. Ancak eser plan ve muhteva bakımından Beyzâvî'nin *Minhâcû'l-vüşûl*'üne daha yakındır.

Müellif önsözde, eserin esas itibariyle adı geçen iki şerhi kapsadığını, bu arada bazı ilâvelerin yapıldığını, ayrıca kendi zamanına kadar yazılan 100 civarında

usul kitabından çeşitli konuları derlediğini belirtmektedir (*Cem'ü'l-cevâmî'*, I, 25-26). Gerçekten müellif, o güne kadar yazılan usul kitaplarında yer alan görüşleri bazan birer kelimelik atıflarla da olsa başarılı bir şekilde özetlemiştir.

Tâceddin es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmî'*de Hanefî ekolünün usul kitaplarına ve görüşlerine de yer vermekle birlikte eserini daha çok Şâfiî (mütekellim) ekolüne bağlı kalarak yazmıştır. Ancak kitap, kendinden önceki görüşlerin ve usul kitaplarının bir sentezi olması bakımından iki metodu birleştiren eserler arasında sayılır.

Cem'ü'l-cevâmî', *Minhâcû'l-vüşûl*'de olduğu gibi bir mukaddime ile yedi ana bölümden (kitâb) oluşur. Mukaddime bazı temel kavramların tanımı yapıp şer'î hükümlle ilgili konular, teklifi ve vaz'î hüküm, hükmün kaynağı, mevzuu ve muhatabı gibi meseleler ele alınır. Yedi bölüm ise sırasıyla kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istidlâl, teâdül-tercih, icthad konularına ayrılmıştır. Müellif ara konulara bazan doğrudan doğruya, bazan da "Mes'ele" başlığıyla girmekte, delillere inmeden o konuda mevcut görüşleri, çok defa görüş sahiplerini de belirterek vermektedir. Görüş sahiplerinin birçok yerde ayrı ayrı zikredilmesi, söz konusu görüşe katılan usulcülerin bir araya getirme gayreti kadar diğer eserlerde bu şahıslara yapılan yanlış atıfları tashih etme veya *Minhâcû'l-vüşûl*'de yer alma-

yan isimleri ilâve etme maksadıyla izah edilebilir (*Cem'ü'l-cevâmî'*, II, 438-439).

Tâceddin es-Sübkî tercih ettiği görüşü genellikle önce verip ardından diğer görüşlere temas etmekte, bazan da hepsini ortaya koyup daha sonra tercihini belirtmektedir. Fakat müellifin tercihi Şâfiî ekolünde yaygın olarak kabul gören görüşten, bilhassa İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî'nin tercihinden genelde ayrı değildir. Eserde görüş ve tercihlerin gerekçelerine ve karşı itirazlara yer verilmez. Müellif, *Minhâcû'l-vüşûl*'de yer alan delilleri ihtisar amacıyla kitabına almadığını, sadece meşhur kitaplarda açıkça belirtilmeyen delilleri zikrettiğini ifade etmektedir (*Cem'ü'l-cevâmî'*, II, 438). Ancak Sübkî, çok az yerde de olsa İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî'ye aykırı görüş beyan etmekte ve muhalefetinin önemine dikkat çekmektedir (a.g.e., II, 438).

Eserde meşhur usulcüler isimlerinden çok, çağdaşı diğer kitaplarda olduğu gibi onlara alem olan lakaplarla anılır. Meselâ; "kâdî" Ebû Bekir el-Bâkılânî, "kâdiyân" Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr, "üstâz" Ebû İshak el-İsferâyînî, "imam" Fahreddin er-Râzî, "imamân" İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile Fahreddin er-Râzî, "şeyh" Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, "eş-şeyh el-imâm" babası Takıyyüddin es-Sübkî isimlerini ifade etmektedir.

Cem'ü'l-cevâmî', daha önce telif edilen klasik usul kitaplarını muhtasar da

Cem'ü'l-cevâmî' in ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 795/1)



olsa derlediği için hem çağdaşları hem de sonraki âlimler tarafından itibar görmüş, medreselerde yüzyıllar boyunca okutulmuş, zamanla fıkıh usulünün klasik eserleri arasına girmiştir. Üzerinde birçok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışması yapılmış olan eser ayrıca nazma çekilmiş ve bu çalışmalarla birlikte defalarca basılmıştır.

A) Şerhleri. Esere ilk şerhi müellifin yazdığına dair kaydı (Brockelmann, *GAL*, II, 109; *Suppl.*, II, 105) ihtiyatla karşılamak ve bunu bazı ilk devir kaynaklarda mevcut ifadenin (İbn Hacer, III, 140; İbnü'l-İmâd, VI, 222) yol açtığı bir yanlışla olarak görmek gerekir. Kaynakların bir kısmı, müellifin sonradan yazdığı *Men' u'l-mevânî* (Mısır 1322) adlı eseri *Cem' u'l-cevâmi*'in şerhi olarak göstermek temayülünde iseler de *Men' u'l-mevânî*'in bu kitaba o devirde yapılan itirazlara müellifin verdiği cevapları içine alan bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Eserin on beş civarındaki şerhinden belli başlıları şunlardır: 1. Bedreddin ez-Zerkeşi, *Teşnîfü'l-mesâmî* (Kahire 1332). 2. Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Gazzî, *el-Burûku'l-levâmî*. Gazzî bu eserde *Cem' u'l-cevâmi* ile ilgili bazı görüş ve tartışmaları yazıp Sübkî'ye göndermiş, müellif de onun soru ve itirazlarına verdiği cevapları *Men' u'l-mevânî* adlı eserinde toplamıştır. Kaynaklarda Gazzî'nin *Teşnîfü'l-mesâmî* adıyla yaptığı bir başka şerhten de söz edilmektedir (Sehâvî, IX, 218; *Keşfü'z-zunûn*, I, 596). 3. Ebû Zür'a el-İrâkî, *el-Ğayşü'l-hâmî*. Zerkeşi'nin şerhinin muhtasarı mahiyetindedir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 105). 4. Celâleddin el-Mahallî, *el-Bedrû't-tâli' fi halli Cem' i'l-cevâmi*. Eserin en güzel şerhlerinden biridir. Metinle ve hâşiyeleriyle birlikte defalarca basılmıştır (Bulak 1285, 1287; Kahire 1308, 1318, 1358; Mısır 1304; Fas 1327). Mahallî şerhi üzerine yapılan belli başlı hâşiyeler: a) İbn Hatîb el-Fahriyye diye tanınan Bedreddin Muhammed b. Muhammed'in hâşiyesi. Mahallî'nin öğrencisi olan müellif, hâşiyesinde İbn Ebû Şerîf'in hocasına yönelttiği tenkitleri cevaplandırmaya çalışmıştır (Sehâvî, IX, 25). b) Kemâleddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî, *ed-Dürerü'l-levâmî bi-tahriri Cem' i'l-cevâmi* (Fas 1312). Müellif 886 (1481) yılında tamamladığı bu hâşiyesini yazar-ken Molla Gürânî'nin *Cem' u'l-cevâmi* şerhinden büyük ölçüde faydalanmış, ona tâbi olarak bazı aşırılıklara ve zorlamalara da düşmüştür (Sehâvî, IX, 66). c) Nû-

reddin es-Semhûdî, *Şadhu's-sevâci* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 105). d) Zekerîyyâ el-Ensârî, *Hâşiye 'alâ Cem' i'l-cevâmi* (TSMK, Revan, nr. 539). e) İbn Kâsım el-Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât* (I-IV, Bulak 1289; Kahire 1316). f) Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî'nin hâşiyesi. İbn Kâsım el-Abbâdî'nin metoduyla fakat muhtasar olarak yazılmıştır (Bulak 1285, 1297; Kahire 1308). Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî de Mahallî şerhi ve Bennânî hâşiyesi üzerine ilâve ve notlar (takrîrat) yazmış, ikisi birlikte basılmıştır (Kahire 1358). g) Hasan b. Muhammed el-Attâr'ın hâşiyesi (Kahire 1316, 1358). h) Muhammed Hase-neyn Mahlûf el-Adevî'nin hâşiyesi (Kahire 1341). 5. Molla Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmî*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Karaçebebizâde Hüsâmeddin, nr. 81; Yozgat, nr. 172) yazmaları ile bazı kaynaklarda (*Keşfü'z-zunûn*, I, 596; *Hedîyyetü'l-ârifin*, I, 135) bu adla geçen eser, Brockelmann tarafından *el-Budûrû'l-levâmî* şeklinde kaydedilmiştir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 106). Molla Gürânî eserinin birçok yerinde Mahallî'yi tenkit etmiş, buna karşılık Mahallî'nin öğrencileri de yazdıkları eserlerde Molla Gürânî'nin yanlışlarını ortaya koymaya çalışmışlardır (Sehâvî, I, 242; VII, 41). 6. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Halef b. Abdurrahman Halûlû el-Kayrevânî, *ez-Ziyâ' u'l-lâmi*. Abdullah b. İbrâhim el-Alevî'nin *Neşrû'l-bunûd* adlı eserinin kenarında basılmıştır (I-III, Fas 1326). 7. Muhammed Bahîr, *el-Bedrû's-sâti' 'alâ Cem' i'l-cevâmi* (Kahire 1332, I. cüz).

B) Manzum Hale Getirilmiş Şekilleri. 1. Râdiyyüddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *ed-Dürerü'l-levâmî' fi nazmi Cem' i'l-cevâmi*. Râdiyyüddin'in oğlu Bedreddin el-Gazzî tarafından *el-İkdû'l-câmi' fi şerhi'd-Dürerü'l-levâmî* adıyla şerhedilmiştir. 2. Süyûtî, *el-Kevkebû's-sâti'* (Kahire 1923). Süyûtî bu manzumesini yine kendisi şerhetmiştir. 3. Ebû'l-Hasan Nûreddin el-Üşmûnî, *el-Bedrû'l-lâmi' fi nazmi Cem' i'l-cevâmi* (Kahire 1332). Bu eseri de müellifi şerhetmiştir. 4. Ahmed b. Abdürrezzâk b. Muhammed el-Mağribî er-Reşîdî, *Nazmü'l-uşûl*. 5. Fas Sultanı Abdülhafız el-Alevî, *el-Cevâhirü'l-levâmî' fi nazmi Cem' i'l-cevâmi* (Fas 1327).

C) Muhtasarlari. 1. Zekerîyyâ el-Ensârî, *Lübbü'l-uşûl*. Ensârî bu muhtasarını daha sonra *Ğâyetü'l-vuşûl ilâ lübbi'l-uşûl* adıyla şerhetmiş ve ikisi birlikte basılmıştır (Kahire 1310, 1330). Şerh üze-

rine İbnü'l-Cevherî bir hâşiye yazmış, söz konusu metin, şerh ve hâşiye birlikte basılmıştır (Kahire 1360/1941). 2. Mahmûd b. Ömer el-Bâcûrî, *el-Fuşûlû'l-bedî'a fi uşûli's-şerî'a* (Kahire 1323).

BİBLİYOGRAFYA :

Sübkî, *Cem' u'l-cevâmi* (Bennânî hâşiyesiy-le birlikte), Kahire 1358, I, 25-26; II, 438-439; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 140; Sehâvî, *ed-Ğav' u'l-lâmi*, I, 242, 343; VI, 5; VII, 40, 41; IX, 25, 66, 218; *Keşfü'z-zunûn*, I, 595-597; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 222; Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli'*, I, 41; II, 255; Serkîs, *Mu'cem*, I, 208, 468-487, 510-511, 538-539, 591, 129, 936, 968, 1004; II, 1271, 1315-1316, 1336, 1536, 1568; Brockelmann, *GAL*, II, 109-110, 112, 124, 138, 624; *Suppl.*, II, 105-106, 118, 223, 727; *Hedîyyetü'l-ârifin*, I, 21-22, 135-136, 149, 163, 301, 343-344, 555-556, 739, 810; II, 233, 241, 254, 352-353; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Hüseyin Atay), mütercim'in girişi, s. 134-135.



ALİ BARDAKOĞLU

CEM'U'L-CEVÂMÎ'

(جمع الجوامع)

Süyûtî'nin

(ö. 911/1505)

bütün hadisleri toplamak üzere kaleme aldığı eseri.

Süyûtî bütün hadislerin 200.000 civarında olduğunu düşünmekte ve bunları bir araya getirmeyi arzu etmekteydi. *el-Câmi' u'l-kebîr* adıyla da bilinen ve müellifin vefatı üzerine yarım kalan *Cem' u'l-cevâmi* bu düşüncenin mahsulüdür. İki bölüm halinde tertip edilen eserin birinci bölümünde kavî hadisler alfabetik olarak sıralanmakta, ikinci bölümde ise fiilî veya kavî-fiilî hadisler bulunmaktadır. Bu kısım da aşere-i mübeşşereden başlamak üzere diğer sahâbî râvilerin adına göre alfabetiktir. Her hadisten sonra onu rivayet eden sahâbîlerin adları verilmektedir.

Eserde yetmiş bir kaynaktan derlenen 100.000'e yakın hadis bulunmaktadır. Bu kaynakların bir kısmı günümüze intikal etmemiştir. Bu sebeple *Cem' u'l-cevâmi*, aynı zamanda büyük bir kültür mirasının bir kısmını büsbütün kaybolmaktan kurtarmıştır. Süyûtî gerek *Cem' u'l-cevâmi*'deki, gerekse ondan kısa metinli 10.000'den fazla hadisi seçerek meydana getirdiği *el-Câmi' u's-şagîr**deki hadislerin sahih, hasen ve zayıf oluşunu, mukaddimede kaynaklarını sadece sahih hadis ihtiva edenler; sahih, hasen, zayıf hadis ihtiva edenler; sadece zayıf hadis ihtiva edenler şeklinde üç grup halinde sınıflandırmak suretiyle

belirtmiştir. Yalnız güvenilir hadisleri değil ulaşabildiği bütün hadisleri toplama-yı arzu etmiş, bu sebeple eserde birçok zayıf, hatta mevzû rivayetler de yer almıştır. Bunda müellifin, eserini yeniden gözden geçirme fırsatını bulamaması-nın da tesiri vardır.

Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567), *Cem' u'l-cevâmi'* ile *el-Câmi' u's-şâgîr*'i birleş-tirerek bazı ilâveler yaptıktan sonra hadisleri kitap ve bablara göre tertip et-miş, kitapları da isimlerine göre alfabetik sıraya koymak suretiyle *Kenzü'l-'um-mâl* fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl* adlı eserini meydana getirmiştir.

En eski yazma nüshası Süyûtî'nin ve-fatından otuz sekiz yıl sonraki bir tarihi (949) taşıyan *Cem' u'l-cevâmi'*, 1970 yılına kadar yazma olarak çeşitli kütüp-hanelerde (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 95, 316.956; Hidiviyye Ktp., nr. 473; Mektebe-tü'l-Ahmediyye, Yûsuf Şerkâvî bölümü, nr. 1411; Zâhiriyye Ktp., nr. 195) kalmıştır. Bu tarihte Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye (Ezher) tarafından kurulan üç kişilik bir komisyon eser üzerinde çalışmaya baş-lamış ve 1970'te Kahire'de eserin neşri-ne geçilmiştir. Sekiz veya on cilt olaca-ğı tahmin edilen eserin IV. cildi 1992'de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cem' u'l-cevâmi' el-ma'raf bi'l-Câmi'i'l-kebir, Kahire 1390/1970, I (takdim ve tasdir yazıları); Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, I, 1-22; Brockelmann, GAL, II, 186; Suppl., II, 183; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 633; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'rafe*, s. 182-183; Hüseyin İsâ Abdüzzâhir, "Cem' u'l-cevâmi' ev el-Câmi' u'l-kebir", *el-Va'yû'l-İslâmî*, sy. 90, Kahire 1972, s. 87-95.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEM'U'L-CEVÂMÎ'

(جمع الجوامع)

Süyûtî'nin

(ö. 911/1505)

nahiv ilmine dair eseri.

Süyûtî 100'e yakın eserden derlediği bu kitabına Arapça ile ilgili bütün konu-ları ihtiva ettiği için *Cem' u'l-cevâmi'* adını verdiğini söylemektedir. Ondan ön-ce de bu adı taşıyan birkaç kitap yazıl-mıştır (bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 595-598). Tâ-ceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) usûl-i fıkha dair eseri bunların en eskilerin-dendir. Ayrıca Süyûtî'nin hadise dair ay-nı isimde bir eseri daha vardır. *Cem' u'l-cevâmi'* "Mukaddemât" adlı bir girişle yedi bölüm (kitâb) halinde tertip edilmiş-tir. Giriş bölümünde kelime ve kısım-la-

ından, kelâm, kelim (anlam ifade etsin etmesin üç veya daha fazla kelime grubu), cümle, kavl, i'rab, binâ, munsarif ve gay-ri munsarif, nekre ve ma'rifeden; birin-ci bölümde "el-umde" adını verdiği mer-fûâtta; ikinci bölümde "el-fadalât" de-diği mansûbâtta; üçüncü bölümde mec-rûrât, meczûmât, cezmetmeyen edatlar ve mâna harflerinden; dördüncü bölüm-de âmiller, istigal ve tenâzû'dan; beşin-ci bölümde tevâbi'den ve terkiplerin i'ra-bı ile ilgili ihbar, hikâye, tesmiye ve za-rûrât-ı şî'riyye gibi değişikliklerden bah-sedilmektedir. Bu beş bölüm nahve da-irdir. Altıncı bölümde kelimelerin vezin-leri (ebniye); yedinci bölümde tasrif, işti-kak, terkipleri oluşturan kelimelerdeki ziyade, hazif, ibdal, nakil ve idgam gibi sarfı ilgilendiren değişiklikler ele alın-maktadır. Eser hat ve imlâ kaidelerine dair bir hâtimeyle sona ermektedir.

Süyûtî eserini, mukaddimeler ve yedi bölüm halinde tertip etmesini, o zama-na kadar kimsenin yapmadığı orijinal bir düzenleme olarak nitelemekte, eser-de usulcülerin yolunu takip ettiğini söy-lemektedir. Ona göre bu çalışma muh-tasar kitaplardaki özet bilgileri (cevâmi') ve farklı görüşleri kısa ve tutarlı bir şe-kilde ihtiva ettiği gibi İbn Mâlik'in (ö. 672/1273) *et-Teshîl* ve Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *İrtişâtü'd-đarab* adlı kitaplarının özetini de ihtiva etmektedir.

Eserinin hocası Şümünî tarafından çok beğenildiğini, ona takriz yazıp tale-belerine tavsiye ettiğini söyleyen Süyü-tî talebelerin bu eseri anlamakta güç-

lük çektiklerini öğrenince ona, "alelacele hazırlanmış bir kumanya"ya benzettiği *Hem' u'l-hevâmi'* adlı bir şerh yazmış-tır. Esasen *Cem' u'l-cevâmi'* bu şerhle değer kazanıp şöhrete ulaşmıştır. Ömer b. Muhammed el-Fârisikûrî (ö. 1018/1610), *Cem' u'l-cevâmi'* ve şerhini *Cevâmi' u'l-i'râb ve hevâmi' u'l-âdâb* adıyla 6000 beyit halinde nazma çevirmiştir. Ayrıca Ahmed b. Emîn eş-Şinkitî de (ö. 1913) *ed-Dürerü'l-levâmî' alâ Hem' i'l-hevâ-mî'* adlı eserinde (Kahire 1328) *Hem' u'l-hevâmi'*'i ve örneklerini (şevâhid) açık-lamıştır.

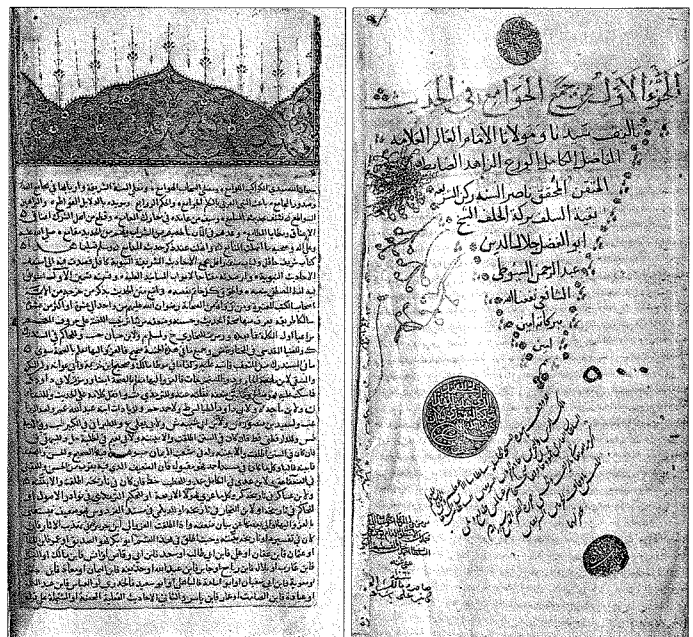
Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan *Cem' u'l-cevâmi'* müstakil ola-rak basıldığı gibi (Kahire 1318) *Hem' u'l-hevâmi'* ile birlikte de yayımlanmıştır (I-II, Kahire 1327-1328). Bu neşirden de Beyrut'ta tarihsiz bir baskı yapılmıştır. Ayrıca *Hem' u'l-hevâmi'*'in I. cildi Abd-üsselâm Muhammed Hârûn ile Abdül'âl Sâlim Mükerrrem, diğer ciltleri ise yalnız Abdül'âl Sâlim Mükerrrem tarafından tah-kik edilerek yayımlanmıştır (I-VI, Küveyt 1400/1980).

BİBLİYOGRAFYA :

Süyûtî, *Hem' u'l-hevâmi'* şerhu *Cem' i'l-ce-vâmi'*, Beyrut, ts.; a.mlf., *Buğyetü'l-uu'ât*, I, 282, 377; *Keşfü'z-zunûn*, I, 595-598; Serkis, *Mu'cem*, I, 1078; II, 1148; Brockelmann, GAL, II, 155; Suppl., II, 194; Sevki Dayf, *el-Medâri-sü'n-naḥviyye*, Kahire 1976, s. 363-365; Ahmed Şerkâvî ikbal, *Mektebetü'l-Celâl es-Süyûtî*, Ra-bat 1397/1977, s. 165-166, 377-378; Musta-fa Muhammed eş-Şek'a, *Celâlüddîn es-Süyü-tî*, Kahire 1401/1981, s. 213-220; *Ma'a'l-Mek-tebe*, s. 283-284.



MEHMET REŞİT ÖZBALIKÇI



Celâleddin
es-Süyûtî'nin
*Cem' u'l-
cevâmi'* adlı
eserinin
I. cildinin
unvan
sayfası ile
ilk sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Ayasofya,
nr. 500)

CEM'U'n-NİHÂYE

(جمع النهاية)

İbn Ebû Cemre'nin

(ö. 699/1300),

Buhârî'nin *el-Câmî'u's-şâhih*'inden derlediği muhtasar hadis kitabı.

Muhtasarı İbn Ebî Cemre diye de bilinen eserin tam adı *Cem' u'n-nihâye fî bed' i'l-ğayri ve'l-ğâye*'dir. Hadis kitaplarındaki uzun senedler yüzünden müslümanların hadis ezberleme konusunda tembellik gösterdiğini söyleyen müellif, *Şâhih-i Buhârî*'den seçtiği, 297 (293 veya 296) hadisin sahâbî râvisi dışındaki senedlerini almamıştır. Buhârî'nin muhtelif bablarda mükerrer olarak zikrettiği hadislerden en kapsamlı olanları seçmiş, muhtasarın kendi içinde bütünlüğünü ön planda tutarak bunları bab başlıklarıyla ayırmamıştır. İbn Ebû Cemre bu çalışmayı, Allah'a yakınlık vesilesi kabul ettiği hadis ezberleme gibi önemli bir ibadeti canlandırmak maksadıyla ve müslümanların bid'atlardan kurtulmasına vesile olması ümidiyle yaptığını söyler.

Kitabın adı bazı kaynaklarda *Cem' u'n-nihâye bi-ba'zî'l-ğayri ve'l-ğâye* şeklinde yazılmış (Sezgin, I, 126), *ğâye* kelimesi bazılarında *cinâye* şeklinde kaydedilmiştir (Serkis, I, 28). İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1286, 1302, 1314, 1321, 1349).

Cem' u'n-nihâye'nin şerhleri şunlardır: 1. *Behcetü'n-nüfûs ve tehallihâ bi-mâ rifeti mâ lehâ ve mâ aleyhâ*. Bizat İbn Ebû Cemre tarafından tasavvufi ağırlıklı olarak yazılan, İstanbul'da ve dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan eser dört cilt halinde Kahire'de basılmıştır (1348, 1355). Müellif, eserini yazdıktan sonra kitabıyla ilgili olarak kendisinin ve samimiyetlerinden emin olduğu kişilerin gördüğü yetmiş rüyayı da *el-Merâ'î'd-dâle 'alâ faẓli muhtasari'l-Buhârî el-müsemma bi-Behcetü'n-nüfûs* adıyla bir kitapta toplamıştır. Bu eser *el-Merâ'î'l-hisân* adıyla *Behcetü'n-nüfûs* ile birlikte basılmıştır. 2. *Şerhu Muhtasari İbn Ebî Cemre*. Ali b. Muhammed el-Uchûrî'ye (ö. 1066/1656) ait olan bu eserin muhtelif yazmaları mevcuttur (Sezgin, I, 127). 3. *en-Nûrî's-sârî 'alâ metni Muhtasari'l-Buhârî*. Ahmed b. Ahmed es-Sücaî (ö. 1197/1783) tarafından yazılan eser henüz basılmamıştır (Sezgin, I, 127). 4. *Hâşiye*. Mu-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

ammed b. Ali eş-Senevânî'nin (ö. 1233/1817-18) bu eseri Kahire'de birçok defa basılmıştır (1274, 1285, 1286, 1297, 1304, 1314, 1317, 1325, 1326, 1327, 1332, 1347, 1353). 5. *et-Ta'liku'l-fahrî*. Muhammed Abbas Ali Han'a ait olan eser Hindistan'da basılmıştır (1314). 6. Abdülmecid eş-Şenûbî (ö. 1348/1929) tarafından yazılan bir diğer şerh de Kahire'de (1302), ayrıca hadislerin ve eserde geçen âyetlerin alfabetik fihristiyle birlikte Beyrut'ta (1406/1986) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Cemre, *Behcetü'n-nüfûs*, Kahire 1355; *Keşfü'z-zunûn*, I, 599; II, 1989; Serkis, *Mu'cem*, I, 28; II, 450; Sezgin, *GAS*, I, 126-127; *el-Kâ-mûsû'l-İslâmî*, I, 633; Kasım Kufralı, "Buhârî", *İA*, II, 772.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEMÜM SERİYYESİ

(سرية جموم)

Cemûm'da bulunan Süleym kabilesi üzerine Zeyd b. Hârîse'nin 6 (627) yılında düzenlediği seriyye (bk. ZEYD b. HÂRİSE).

CENÂB

(الجناب)

Çeşitli terkiplerle birlikte saygı ifadesi olarak kullanılan bir tabir.

"Yaklaşmak" ve "uzaklaşmak" mânasında zıt anlamlı kelimelerden olan *cenâbet* kökünden isimdir. Sözlükte "bir şeyin yanı, yakını, çevresi" veya "bir şeyin uzağı" anlamına gelir. *Cenb* kelimesiyle eş anlamlı olan *cenâb*, mecaz olarak "himaye ve gözetim" mânasına da kullanılır. *Cenâb* kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte eş anlamlısı olan *cenb*, bir yerde "Allah'ın civarı, yakını" veya "Allah yolu", iki yerde "uzak (kômşu)" ve "yan taraf" anlamlarında kullanılmıştır (bk. ez-Zümer 39/56; en-Nisâ 4/36; Yûnus 10/12). Hadislerde de sözlük mânalarında geçmektedir (İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "cnb" md.). *Cenâb* Türk-İslâm kültüründe "Cenâb-ı Hak, Cenâb-ı Allah, Cenâb-ı Kibriyâ", ayrıca "Cenâb-ı Peygamber" ve "Cenâb-ı hilâfetpenâhî" terkiplerinde olduğu gibi daha çok Allah'tan ve Peygamber'den, bazan da padişahın söz edilirken "hazret" anlamına gelen bir saygı ifadesi olarak kullanılır. Cumhuriyet'in ilânından önce müslüman olmayan yabancı diplomatlar hakkında da

"cenapları" tabiri kullanılırdı (ayrıca bk. HAZRET).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cnb" md.; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "cnb" md.; Lisânü'l-'Arab, "cnb" md.; Halil İbrahim Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-hüsnâlar* (doktora tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 102, 109, 206, 227; "Cenâb", *İA*, III, 90; *ML*, II, 852.



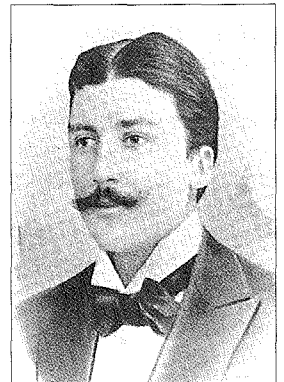
YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

CENAB ŞAHABEDDİN

(1871-1934)

Servet-i Fünûn dönemi şair ve nesir yazarı.

2 Nisan 1871'de Manastır'da doğdu. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında şehid düşen binbaşı Osman Şahabeddin Bey'in oğludur. Babasının ölümü üzerine altı yaşlarında iken ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti. Bir süre Tophane'de Mekteb-i Fevziyye'ye devam etti; daha sonra girdiği Eyüp Askerî Rüşdiyesi'nin yıkılması üzerine Gülhane Askerî Rüşdiyesi'ne geçti ve 1880 yılında buradan mezun oldu. Okulun benimsediği usul gereğince kura ile Tıbbiye İdadisi'ne girdi, iki yıl okuduktan sonra Askerî Tıbbiye'nin beşinci sınıfına kabul edildi. 1889'da doktor yüzbaşı olarak okulu bitirdi. İyi bir derece ile mezun olduğu için 1890 yılı başlarında cilt hastalıkları sahasında ihtisas yapmak üzere devlet tarafından Paris'e gönderildi. Burada dört yıl kadar kaldı. Avrupa dönüşü bir müddet Haydarpaşa Hastahanesi'nde hekimlik yaptı; takip edildiği korkusuyla İstanbul'dan uzak bir yerde görev almak için Karantina Dairesi'ne geçmeyi tercih etti. Mersin ve Rodos'ta karantina doktoru olarak çalıştı. 1896'da sıhiye müfettişliği göreviyle Cidde'ye gönderildi. 1898'de Cidde'den merkez müfettişliği vazifesiyle İstanbul'a döndü. Bir ara Su-



Cenab Şahabeddin

riye vilâyeti sıhhiye reisliğinde bulundu. II. Meşrutîyet'in ilânından sonra Meclis-i Kebîr-i Sıhhi üyeliği ve Dâire-i Umûr-ı Sıhhiye müfettişliğiyle tekrar İstanbul'a döndü. I. Dünya Savaşı başladığı sırada kendi isteğiyle emekliye ayrıldı.

Aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Lisan Şubesi Fransızca tercüme müderrisliğine tayin edildi, iki ay sonra da Garp edebiyatı müderris vekili oldu. 30 Mayıs 1919'da Dârülfünun Osmanlı edebiyat tarihi müderrisliğine getirildi. Bir gün derste Yunanlılar'ı övüp Millî Mücadele'yi küçümseyen sözler sarfettiği ileri sürülerek Dârülfünun öğrencileri tarafından diğer bazı hocalarla birlikte aleyhinde nümâyişler düzenlendi. Cenab'ın o sözleri söyleyip söylemediği tesbit edilemediyse de önceki bazı siyasî yazıları onu suçlu bulmaya yeterli görüldü. Ali Kemal, Rıza Tevfik, Hüseyin Dâniş ve Barsamyan Efendi ile beraber Dârülfünun'daki görevinden istifa etmek zorunda bırakıldı (Eylül 1922). Bu olaylar üzerine bir çeşit inzivayı tercih eden Cenab Şahabeddin, daha çok edebiyat ve sanat konularında yazı faaliyetine devam etti. Son yıllarında yoğun bir şekilde üzerinde çalıştığı sözlüğünü tamamlayamadan 13 Şubat 1934'te beyin kanaması sonucu öldü ve Bakırköy Mezarlığı'na defnedildi.

Cenab Şahabeddin, 1895 yılından başlayarak ölümüne kadar devam eden yazı faaliyetlerinde, özellikle Cumhuriyet dönemine kadar başta şiir olmak üzere edebiyatın çeşitli alanlarında otorite kabul edilmiş başlıca şahsiyetlerden biridir. Tanzimat'tan sonra Batı edebiyatı tesirinde gelişen Türk şiirinde Abdülhak Hâmid'in ardından en büyük yenilikleri yapanlar arasındadır. Çocuk denecek yaşta şiire ilgi duyan Cenab'ı bu alana çeken ve ona ilk şiir bilgileriyle şiir yazma zevkini aşılayanlar içinde Mustafa Asım Efendi, Muallim Nâci ve mahalle komşuları olan Şeyh Vasfî zikredilir. Her üçü de dönemlerinde divan edebiyatı geleneğini sürdüren şairlerdendi. Cenab'ın ilk şiirlerinin de bu tarzda olması tabiidir. Nitekim on dört yaşlarında iken *Saadet* gazetesinde yayımlanan (1885) ilk şiiri bir gazeldir. İlk iki yıl yazdığı tesbit edilen on dokuz parça şiirin tamamı gazel, çoğu da Şeyh Vasfî, Muallim Nâci ve Nâmîk Kemal'in gazellerine yapılmış nazîre veya tahmistir. Bu yıllardan sonra Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Mahmud Ekrem tesiri daha belirli hale gelir. Yeni şiirleri *Saadet* gazetesiyile beraber

Gülşen, *Sebat* ve *İmdâdü'l-midâd* dergilerinde çıkar. Henüz tıbbiye öğrencisi iken daha çok A. Hâmid ve Recâizâde Mahmud Ekrem tarzındaki on sekiz parça şiirini *Tâmât* adıyla küçük bir kitap halinde yayımlar (1886).

Tıp ihtisası için Paris'te bulunduğu yıllarda daha çok edebiyata ilgi gösteren Cenab, kendi ifadesiyle parnasyen ve sembolist şairleri okumuş, özellikle Verlaine'den etkilenmiştir. Orta seviyede, genç ve yaşlı pek çok Fransız şairini tanımış, onlarla uzun süre beraber olmuştur. Kendisinden edebiyat dersi aldığını söylediği parnas şairlerinden Charles Brevet'nin "manzumenin elfâz ile resmedilen bir levha" olduğu görüşünü benimsemiş, yurda döndükten sonra da şiiri yavaş yavaş bu tesirler etrafında değişmeye başlamıştır. 1895 yılı sonlarında *Hazîne-i Fünûn* dergisinde yayımlanan "Benim Kalbim" başlıklı şiirini çevresindekiler Fransızca'dan tercüme sanmışlardı. Bu şiir ona Brevet'nin telkin ettiği, kelimelerle çizilen tablo karakterindeki şiirlerinin de ilkidir. Servet-i Fünûn şairlerinin çok kullandıkları Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına kadar hemen her şairin az veya çok denediği bir Fransız şiir formu olan sone tarzını da ilk defa Cenab "Şîr-i Nânûvişte" adıyla yayımladığı şiirinde uygulamıştır (1895). Cenab bu yıllarda *Mekteb*, *Hazîne-i Fünûn*, *Maarif*, *Ma'lûmat* gibi dergilerde şekil, muhteva ve ifade bakımından hem kendisinin ilk şiirlerinden, hem de çevresinde benimsenmiş şiir tarzından farklı denemelere girişmiştir. Özellikle *Mekteb* dergisinde arka arkaya çıkan şiirleriyle (Şubat 1896 - Şubat 1897 arasında kırk iki şiir) hem eski hem yeni tarzda yazan şairler arasında dikkati çekti, yankı uyardı, hakkında olumlu veya olumsuz yazılar yazıldı. İki tarz şiiri savunanların cepheler haline gelmesinin bir sonucu olan *Servet-i Fünûn* dergisi de bir süre sonra onu kendi kadrosuna aldı. Cenab'ın bu dergiye girişi, Tevfik Fikret'in derginin edebî yönetimini ele alışından iki ay kadar sonrasına rastlamıştır.

Cenab Şahabeddin'in Türk şiirine getirdiği yenilikler arasında, o zamana kadar Türk edebiyatında kullanılmamış yeni ve orijinal terkiplere yer vermesi de zikredilmiştir. Üslûpçu bir yazar ve şair olma gayreti içinde bulunduğu şüphesiz olan Cenab, gerçekten de bu gayretini okuyucu zihninde yeni imajlar uyandıracak kavramlar, ibareler, isim ve sıfat tamlamaları aramaya sarfetmiştir.

Bu yeni terkiplerin bazıları şunlardır: Sâât-i semenfâm (yasemen renkli saatler), tûf-ı tesliyet (avunma yankısı), nây-ı zümürüd (yemyeşil ney), üd-ı mükevkeb (yıldızlı ut). O zamana kadar bir arada düşünülmeyecek ve çok defa biri mücerret, diğeri müşahhas iki kavramın birleşmesinden meydana gelen bu yeni terkipler yadırgandı, tenkit edildi ve hatta alay konusu oldu. Önce Ahmed Midhat Efendi Cenab'ı ve dili bu yola sokan diğeri Servet-i Fünûncular'ı, o yıllarda Fransa'da benzer edebiyatçılar için kullanılan Fransızca bir sıfatla (dekadan = inhitat eden, çöken) suçladı. Bununla dil ve edebiyat zevkinde bir çöküntüye işaret etmek istiyordu. Cenab buna, zamanın değişmesiyle sanat anlayışlarında da değişiklik olabileceği, eski kelime ve deyimlerin yerine yenilerinin konulabileceği ve bu şekilde edebiyatta yenilik yapılabileceği şeklinde cevap verdi. Tartışma, konunun lehinde ve aleyhinde olanlarca genişletildi. Ahmed Midhat ve Cenab'dan başka İsmâil Safâ, Süleyman Nesib, Ahmed Hikmet, Hüseyin Cahid, Şemseddin Sâmî, Sâmîh Rifat, Ali Ekrem ve Rıza Tevfik'in de katıldığı, karşılıklı atışmalara kadar varan münakaşa yalnız dil çerçevesinde kalmamış, sanat, edebiyat, sembolizm gibi meselelere de uzanmıştır.

Servet-i Fünûn şiirinin genel karakterinde olduğu gibi Cenab'ın şiirlerinde de tasvir ön plandadır. Varlığı bir fotoğraf gibi idrak etmek, renk ve şekilleri canlı tutmak, gerçeklik duygusu yaratmak Cenab'ın o dönem şiiri içinde keşfettiği bir özelliktir. Bu çağır, önce Avrupa basınında başlayan, o yıllarda da Türk dergilerinde bollaşan fotoğraf ve desen baskılarına paralel gelişen parnasizmin doğurduğu bir akımdır. Cenab'ın açtığı bu yola Tevfik Fikret ve diğerleri girmekte gecikmez, hatta daha sonraki yıllarda Ahmed Haşim, Yahya Kemal ve Tanpınar'da da Cenab'ın başlattığı bu tarzın izleri görülür. Cenab'ın şiirleri hakkında dikkate değer tahliller yapmış olan Mehmet Kaplan, onun şiirlerinin tabiat ve ev içi tasvirleriyle, alegorik ve sembolik imajlarla yoğunlaştığını belirtmiştir. Yalnız o da çağdaşları gibi hayatı ve insanları, aralarına girmeyerek uzaktan temâşa lezzetiyle yetinmiştir. Resim ve müzik kültürü olan Cenab Şahabeddin şiirini bu sanatlarla beraber yürütmüştür. Şiirine müzik sanatının girişinde Fransız sembolistlerden faydalanmakla beraber bunu pek az şiirinde başarı ile uygulayabilmıştır.

"Elhân-ı Sîtâ", "Yakazât-ı Leyliyye", "Temâşâ-yı Leyâl", "Temâşâ-yı Hazân" gibi şiirleri nesiller boyunca okunan Cenab Şahabeddin, şiirde âhenge önem verdiği için hece yerine daima aruzu tercih etmiş, makalelerinde ve tartışmalarında hece veznini küçümsemiştir. Bir kısım şiirleriyle T. Fikret'teki sathiliği aşmış, Fikret'in ısrar ettiği "nesre yaklaşan şiir"i tercih etmemiştir. Ancak Türkçe'yi aruza uygulamada Fikret kadar başarılı olamamıştır.

Şiirin tek gayesinin güzellik olduğunu savunan ve ona başka bir fonksiyon yüklemek istemeyen Cenab, tabiatı panteist bir duygu ile temaşa etmiş ve bir "rûh-ı kâinat" fikrine inanmıştır. Bu sebeple eşyada zaman zaman diğer sanatkarlardan farklı renkler görmüş ve onlara birtakım ruh halleri izâfe etmiştir. Hayat karşısında şüpheci bir tavır takınan şair, fikir ağırlıklı şiirlerinde sosyal konuları değil insanın kaderi ve kâinat içindeki yeri üzerinde durmuştur. Gece, mehtap ve sonbahar gibi daha çok hissî tabiat manzaralarını da saf bir şekilde ele almış, şiirlerinde tabiat, kadın ve aşk temalarını işlemiştir. "Münâcât I-IV", "Deriş" ve "Tevhid" gibi şiirlerinde panteist dinî duygulara, "Hilâl-i Giryân" başlıklı şiirinde ise millî duygulara yer vermiştir.

Cenab Şahabeddin roman ve hikâye yazmadığı, hatta birkaç tiyatro denemesinde de pek başarılı olmadığı halde nesir sanatında Servet-i Fünûn edebiyatının ustaları arasında sayılmıştır. Cenab'a göre nesir hem bir beste hem de güftedir. Bu onun, nesirde de şiirinde olduğu gibi güzelliğe ve âhenge önem verdiğini gösterir. Daha çok II. Meşrutiyet'ten sonra nesir alanına dönen Cenab'ın bu türde kullandığı dil, kelime kadrosu ve üslup bakımından şiirlerindeki hemen bütün özellikleri taşır. Ona göre nesir de şiir gibi anlatılan konulara uygun biçimde yapısı değişen cümle ve ibarelerle yazılmalıdır. Bir fikir veya duygunun ifadesinde kelimelerin ve terkiplerin okuyucu üzerindeki hem doğruluk hem güzellik tesirleri dikkate alınmalıdır. Cenab'ın nesre gösterdiği bu itina, çalakalem yazılan bir gazeteci dili yerine daha sanatkarane, fakat buna karşılık daha ağır bir Servet-i Fünûn nesrinin doğmasına sebep olmuştur. Bununla beraber bu ağır ve anlaşılması güç ifade tarzı, onun ortaya koyduğu prensiplerle yeni Türk nesrinin doğuşundaki

rolünü küçümsetmemelidir. Yahya Kemal, Cenab'ın bu üslupçu nesrinin kendi çağdaşlarına bile bir acem halisi gibi parlak, renkli, fakat komplike görüldüğünü, yalnız *Evrâk-ı Eyyâm*'in vuzuhu ve sağlam mantığıyla bir şaheser olduğunu söyler.

Cenab nesir konusundaki fikirlerini, Meşrutiyet'ten sonra Türkçüler'in ortaya attığı "Yeni Lisan" hareketinden sonra da ısrarla devam ettirmiş, Arapça ve Farsça ile zenginleşen Osmanlıca'yı sonuna kadar savunmuştur. Bu konuda başlayan tartışmalara Cenab'la beraber Ali Canip, Ruşen Eşref, Köprülüzâde Fuad ve Süleyman Nazif de katılmış, mesele yalnız dil çerçevesinde kalmayıp Türkçülük bahislerine kadar uzanmıştır.

Lehinde ve aleyhindeki kanaatlerden çıkan sonuç, Cenab'ın Türk şiir ve nesir edebiyatı tarihinde seçkin bir yeri ve rolü olduğunu göstermektedir. Buna rağmen özellikle Cumhuriyet'ten sonra inzivayı tercihinde veya unutulmaya terkedişinde hırçın, mücadeleci ve paradoksal bir münakaşacı olmasının payı vardır. Şiirlerinde ve sanat yazılarında sakinliğine rağmen politik yazılarında, hatta başladıktan bir süre sonra politik bir karakter kazanan edebî tartışmalarında Cenab'ın çok defa asabî, bazan da çelişkili bir tavır takınması, attığı adımları zamanla geri almaya çalışması, ona edebiyatta kazandığı otoriteyi kaybetti-recek bir durum hazırlamıştır.

Cenab Şahabeddin'in gazetelerde siyasî yazılar yazması, II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a gelişiyle başlar. Önce on beş sayı çıkan *Hürriyet*'in başmuharriri oldu. Bu gazetede ve onun yerine çıkan *Siper-i Sâika-i Hürriyet*'te, daha sonra *Şebab*, *Hak* ve *İctihad*'da çoğu siyasî mahiyette yazılar yazdı. Bir ara Dahhâk-i Mazlûm takma adıyla *Kalem* dergisinde siyasî mizah yazıları kaleme aldı. Balkan Harbi'nden sonra ikisi *Tasvîr-i Efkâr* gazetesi hesabına olmak üzere birkaç defa Avrupa'ya gitti. Seyahat intibalarını aynı gazetede "Avrupa Mektupları" (11 Eylül 1915 - 13 Haziran 1916, kitap haline gelişi 1919) başlığı ile yayımladı. I. Dünya Savaşı yıllarında Dördüncü Ordu Kumandanı Cemal Paşa'nın davetiyle bir ara Suriye'de bulundu. Bu gezilerini de "Suriye Mektupları" (8 Ocak - 8 Şubat 1918) adıyla yayımladı. Millî Mücadele yıllarında, aleyhte yayın yapan Ali Kemal'in *Peyâm* ve *Peyâm-Sabah* gazetelerinde çıkan bazı yazılarında, ordu-Vakfî İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

nun I. Dünya Savaşı'nda basiretsiz kumandanlar yüzünden yenilgiye uğradığını hatırlatarak Anadolu'da savaşan askerlerin gücünü kırması talihsizliğinin başlangıcı oldu. Bundan sonra siyasette ileri veya geri her attığı adımda ona mâzisi hatırlatıldı: Dilde muhafazakârlığı, lisanî Türkçüler'le giriştiği tartışmalar, İttihatçılar'ı ve Enver Paşa'yı tutması, sonra yermesi, Cemal Paşa ile olan yakınlıklarının menfaate dayandığı, kadın hakları aleyhindeki yazıları vb. Bunların hemen hepsi Cumhuriyet sonrası yönetimine ters düşmüştü. Aleyhindeki yazılar savaştan ve Cumhuriyet'in ilânından sonra da durmadı. Falih Rıfkı ve Yakup Kadri sert tenkitlerine devam ettiler. Cenab bütün bunlar karşısında, ölümüne yakın yıllara kadar zaman zaman Cumhuriyet inkılâplarını benimseyen yazılar kaleme aldıysa da daima önceki yazıları hatırlatılarak suçlamalara devam edilmiştir.

Cenab Şahabeddin sosyal muhtevalı bir kısım yazılarında dinî konulara da temas etmiş, fakat İslâmî meseleler hakkında ileri sürdüğü görüşler devrin dinî dergilerinde tenkide uğramıştır. Özellikle taaddüd-i zevcât ve tesettür konusundaki "Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye" adlı yazısı (*Peyâm-Sabah*, 13 Kânunusânî 1337) infial uyandırmış, Mustafa Sabri ve İskilipli Mehmed Âtîf efendilerin tenkitleriyle konu *Alemdar* gazetesi, *Mahfel* mecmuası ve *Peyâm-Sabah* arasında uzun tartışmalara sebep olmuştur. Cenab Şahabeddin adı geçen makalesinde İslâmiyet'in heykeltraşlık gibi güzel sanatları takdir etmemiş olmasını da tenkit etmiştir. Mustafa Sabri "Bugünkü ve Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye" adlı makalesinde (*Alemdar*, 15 Kânunusânî 1337) Cenab Şahabeddin'e karşılık vermiş, o da cevap olarak kaleme aldığı "Hâtime-i Münâzara" adlı yazısında (*Peyâm-Sabah*, 17 Kânunusânî 1337), ne olursa olsun İslâmî konularda günün icaplarına göre birtakım ictihadlar yapılmasının şart olduğunu ileri sürmüştür. Mustafa Sabri ise cevabında (*Alemdar*, 19 Kânunusânî 1337), büyük sorumluluk isteyen böyle bir işte ne kendisinin ne de Cenab Şahabeddin'in söz sahibi olabileceğini söylemiştir. Aynı günlerde İskilipli Mehmed Âtîf da Cenab Şahabeddin'in İslâmî konulardaki görüşlerini ayrı ayrı ele alıp tenkit etmiştir ("Taaddüd-i Zevcât: Cenab Şahabeddin Bey'e Birinci Cevap", *Mahfel*, nr. 8, Cemâziyelâhîr 1339, s. 130-

133; "İkinci Cevap: Tesâvîr ve Temâsîl", *Mahfel*, nr. 9, Receb 1339, s. 146-149; "Üçüncü Cevap", *Mahfel*, nr. 10, Şâban 1339, s. 161-164; "Diyânet-i İslâmiyye Ef'âl-i Beşeriyye ile Ölçülemez", *Mahfel*, nr. 17, Rebûlevvel 1340, s. 78-79; "Muhterem Muarızlara", *Peyâm-Sabah*, 24 Kânunusânî 1337; "Mahfel'e Cevap", *Peyâm-Sabah*, 24 Şubat 1337; "Memleketimizde Yalan", *Peyâm-ı Sabah*, 26 Eylül 1337). Cenab'ın çeşitli yazılarından, bir kısım şiirlerinden ve özellikle Paris'ten gönderdiği 1912 tarihli iki mektubundan (*Hisar*, sy. 126, 129, Ankara 1974), din konusunda çok genel anlamı ile mistik ve panteist bir inanca sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. **Şiirler.** 1. *Tâmât* (İstanbul 1303). Yetmiş bir sayfalık bu küçük kitapta yer alan on sekiz manzume Cenab'ın ilk denemelerinden olmakla beraber aralarında o yıllarda dergilerde yayımladığı gazel tarzı şiirlerinden hiçbirisi bulunmamaktadır. Buradakilerin hemen hepsinde Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Mahmud Ekrem'in tesirleri açık olarak görülmektedir. 2. *Cenab Şahabeddin'in Bütün Şiirleri* (İstanbul 1984). M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emîl, N. Birinci ve A. Uçman tarafından yapılan bu çalışma, Cenab'a ait evrak ve müsveddelerin incelenmesi, yayımlanmış olan şiirlerin müsveddelerdeki ilk şekilleri, yayımlandığı yer ve tarihlerin gösterilmesi suretiyle meydana getirilmiştir. 1934'te Sadeddin Nüzhet'in topladığı şiirlerinin sayısı yetmiş üçten ibaretken bu kitapta 429 şiir yer almıştır. Bunlardan 203'ü yayımlanmış, yetmiş altısı yayımlanmamış, 150'si de yarım kalmış şiirlerdir. **Seyahat Yazıları.** 1. *Hac Yolunda* (İstanbul 1325, 1341). Cenab'ın 1896'da sıhiye müfettişi olarak İstanbul'dan Cidde'ye kadar gidişini anlattığı bu eserde sanatkârane bir üslûpla yazılmış on yedi mektup bulunmaktadır. Onun hemen bütün nesir yazılarında görülen zengin kültürü bu mektuplarından itibaren dikkatleri çekmiştir. Eser *Servet-i Fünûn*'da tefrika edildikten sonra (nr. 312-388) basılmıştır. 2. *Avrupa Mektupları* (İstanbul 1335). Cenab'ın *Tasvîr-i Efkâr* gazetesi hesabına Avrupa'ya yaptığı iki seyahatin intibalarını anlatan bu eserde Bulgaristan, Romanya, Macaristan, Çekoslovakya, Almanya ve Avusturya hakkında, içinde bulundukları I. Dünya Savaşı çerçevesinde ve Cenab'a mahsus müşahedelerle verilmiş bilgiler vardır. Yine sanatkârane bir üslûp kullanılmış olan eser

de yirmi iki parça yazı yer almaktadır. **Tiyatrolar.** 1. *Kör Ebe* (İstanbul 1333). Evlilik konusunda değişmeye başlayan örf ve âdetleri konu alan tek perdelik küçük bir piyestir. 1917'de Tepebaşı Tiyatrosu'nda oynanmıştır. Müellifin *Yalan ve Küçük Beyler* adlı oynanmış, fakat basılmamış iki piyesi daha vardır. **Diğer Kitapları.** 1. *Evrâk-ı Eyyâm* (İstanbul 1331). Cenab'ın diğer yazılarına oranla daha sade ve mantıklı bir üslûpla yazdığı makalelerini ihtiva etmektedir. 2. *Nesr-i Harb, Nesr-i Sulh ve Tiryâki Sözleri* (İstanbul 1334). Bu kitapta da bazı makaleleri ve seyahat yazıları yer alır. Son bölüm, *Servet-i Fünûn*'da ve *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımladığı Fransız "maxime"lerine benzer kısa, özlü, vecize karakterinde sözlerden meydana gelmiştir. Eser *Cenab Şahabeddin ve Vecizeleri* (haz. Mehmet Saka — Vasfi Şensözen, Ankara 1959) ile *Tiryaki Sözleri* (haz. Orhan Köprülü — Reyhan Erben, İstanbul 1975) adıyla yeniden yayımlanmıştır. Cenab'ın *Vilyam Şekspiyer* (İstanbul 1931) adlı bir incelemesi de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Hüseyin Cahit [Yalçın], *Kavgalarım*, İstanbul 1326, s. 119-130; a.mlf., *Edebt Hatıralar*, İstanbul 1935, s. 58-61; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 230-233; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Cenab Şehabettin: Hayatı ve Seçme Şiirleri*, İstanbul 1934; a.mlf., *Türk Şairleri*, s. 996-1015; Halit Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, İstanbul 1936, tür.yer.; a.mlf., *Sanata Dair*, İstanbul 1955, III, 234, 250; Ahmet Reşit Rey, *Gördüklerim - Yaptıklarım*, İstanbul 1945, s. 323-329; Kenan Ak-yüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1958, s. 265-296; Hikmet Dizdaroğlu, *Cenab Şehabettin: Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul 1964; Veli Behçet Kurdoğlu, *Şair Tabibler*, İstanbul 1967, s. 321-327; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul 1969, s. 187-212; Yahya Kemal Beyatlı, *Edebiyata Dair*, İstanbul 1971, s. 180-185; Celal Tarakçı, *Cenab Şehabeddin'de Tenkid*, Samsun 1986; İnci Enginün, *Cenab Şahabettin*, Ankara 1989; Hasan Akay, *Cenab Şahabettin'in Şiirleri Üzerinde Bir Araştırma* (doktora tezi, 1989), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. THT 64; *İskilipli Âtuf Hoca Nasıl İdam Edildi?*, İstanbul 1991, s. 311-325; Filorinalı Nâzım, "Edebiyât-ı Cedide Nesl-i Şâiriyyetinin En Mümtaz Simâsı: Cenab Şahabeddin Bey Efendi", *Süs*, sy. 23, İstanbul 30 Teşrinievvel 1923; Hüseyin Suat, "Cenab Şahabeddin", *Akşam*, İstanbul 21 Mart, 23 Nisan 1934; Mehmet Kaplan, "Cenab Şehabeddin'in Şiirlerinde Pitoresk", *TDED*, V (1953), s. 15-31; a.mlf., "Cenab Şehabeddin'in Şiirlerinde Ses ve Musiki", a.e., VII/1-2 (1956), s. 45-60; a.mlf., "Cenab Şahabeddin ve Nesir Sanatı", a.e., VIII (1958), s. 16-17; Ali Cânip Yöntem, "Cenab Şahabeddin", AA, I, 298-299; Mustafa Kutlu, "Cenab Şahabeddin", *TDEA*, II, 44-48.



CELAL TARAKÇI

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CENÂBET

(الجنابة)

Bazı temel ibadetlerin yerine getirilmesine engel olan mânevî kirlilik hali, cünüplük.

Sözlükte "uzaklaşmak" mânasına gelen cenâbet kelimesi, fıkıh terimi olarak cinsî münasebette bulunan veya başka sebeplerle cinsî zevk duyarak menisi akan kimsenin durumunu ifade eder. Kişiyi bazı ibadetleri yerine getirmekten uzaklaştıran bu duruma cenâbet, bu halde olan kimseye de cünüp denilmiştir.

İslâm öncesi dinlerinde, başta cinsî münasebet olmak üzere belli hallerin insanları mâbedlere girmekten, ibadet etmekten, kutsal kitap veya eşyaya el sürmekten ve toplumun arasına karışmaktan alıkoyduğu görülmektedir. Bu tür hallerden kurtulabilmek için dinlerce belirlenen temizlik şartlarını yerine getirmek mecburiyeti vardı. Yahudilik'te cüzzam hastalığına yakalanmak, cinsî münasebette bulunmak, insan veya hayvan ölüsüne dokunmak suretiyle kirliliğin oluştuğu kabul edilmiştir. Bu kirliliklerden temizlenmenin başlıca yolları da belirli bir süre toplumdaki uzaklaşıp inzivaya çekilmek, yıkanmak ve kurban sunmaktır. Temizlenmek için beklenen süre kirlenmenin türüne göre farklı olmaktadır. Cinsî münasebet ve ölü hayvana dokunmanın bekleme süresi bir gün, ölü insana dokunmanın süresi ise yedi gündür. Bu süre bazan on dört, kırk ve seksen güne kadar çıkabilmektedir. İnzivadan sonra yıkanmak mecburiyeti vardır. Yıkanmanın açıkça şart koşulmadığı kirlilik hallerinde bile yıkanma genel bir temizlenme vasıtası olarak kabul edilmiştir. Kadının âdet görmesi de ayrı bir kirlilik sebebidir ve bu durumdaki kadın yedi gün kirli kabul edilir. Onun kirliliği dokunduğu kimselere de geçer. Bugünkü Yahudilik'te son durum hariç diğerleri Tevrat'ın açık hükümlerine rağmen terkedilmiştir. Hristiyanlık'ta ise ilk dönemlerde cüzzamlı olmak veya cinlerin hâkimiyeti altına girmiş bulunmak (saralı olmak vb.) kirlilik sebebi sayılmışsa da bu dinde dış sebeplerle meydana gelen kirlilikten ziyade mânevî kirlilik ve bunun temizlenmesi önem kazanmaktadır. Cinsî münasebette bulunma ve hayızlı olma gibi hususlar, bugün Hristiyanlık'ta ibadetten ve ibadethânelere uzaklaşmayı gerektirecek durum olarak görülmemektedir.

İslâm dininde kadın erkek bütün insanların doğuştan mânevî bir temizliğe (fitratullah) sahip oldukları kabul edilmekle birlikte temel ibadetler için bazı maddî temizliklerin yerine getirilmesi şart koşulmuştur. Bu temizliklerden biri de cenâbetten temizlenmek için yıkanmaktır. Bu mânevî kirlilik cinsî tatmin esasına dayanır ve başlıca iki şekilde, cinsî münasebette bulunulması veya meninin herhangi bir sebeple cinsî zevk vererek gelmesi (inzâl vâki olması) şeklinde gerçekleşir. Cinsî münasebette bulunulduğu halde -ki bunun, "hasefe"nin kadının cinsel organına girmesiyle gerçekleştiği kabul edilir- meni gelmemişse fakihlerin büyük çoğunluğuna göre hükmen cinsî tatmin vuku bulduğundan yıkanmak gerekir. Ashaptan itibaren bazı fakihlerle Zâhirî fıkıhçıları bu durumda yıkanmayı gerekli görmemişlerdir. Çünkü benzer bir durumu karşılaştıran ashaptan birine Hz. Peygamber, "Yikanmak sadece meninin gelmesiyle icap eder" anlamında, "Su (gusûl) sudan (meni) ötürü gerekir" (Müslim, "Hayız", 80-81) diyerek bu tür hallerde yıkanmanın zaruri olmadığını ifade etmiştir. Çoğunluk ise ihtiyatla hareket etmenin yanı sıra söz konusu hadisin içerdiği hükmün ilk zamanlar tanınan bir ruhsat olup sonradan kaldırıldığına ve cinsî münasebette meni gelmese bile guslün gerektiğine dair diğer hadisleri (Müslim, "Hayız", 87-89; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 83) esas almıştır. Ayrıca bu konuda icmâ bulunduğu da kaydedilmiştir (Şevkânî, I, 259-262). Meninin ilişki dışında cinsî zevk vermek suretiyle gelişinin rüya ile olması veya bakma, öpme, hayal etme gibi bir sebepten doğması sonucu değiştirmez. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri, meninin dışarı çıkmasında şehvet unsurunun bulunmasını şart koştukları ve hastalık, düşme vb. sebeplerle çıkan meninin cünüplük hali doğurmayacağını kabul ettikleri halde Şâfiîler, ister şehvetle ister şehvetsiz olsun, herhangi bir sebeple meninin dışarı çıkmasıyla kişinin cünüp olacağını belirtmişlerdir.

Cünüplük "büyük kirlilik" (hades-i ekber) sayıldığından bu hali devam eden kimsenin farz veya nâfile herhangi bir namaz kılması, tilâvet secdesi yapması, Kâbe'yi tavaf etmesi câiz değildir. Aynı şekilde mushafa ve üzerinde Kur'an sûreleri yazılı bulunan kâğıt parçalarına dokunması da câiz görülmemiştir. An-

cak zaruret halinde bunlar kılıf içinde taşınabilir. Ebû Hanîfe, cünüp olan kişinin tefsir kitaplarına dokunmasını haram kabul etmişken Şâfiîler bu konuda azlık çokluk oranını göz önünde bulundurmışlar ve bir kitapta Kur'an âyetleri diğer yazılardan daha fazla ise cünüp kimsenin ona dokunmasının haram olacağına hükmetmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelî âlimleri ise böyle bir kitabın mushaf sayılmayacağı gerekçesiyle cünüp tarafından buna dokunulmasının câiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca dört mezhep fakihlerinin çoğunluğuna göre cünübün ezberden bile olsa Kur'an okuması haramdır. Ancak cenâbet hali zikir, tesbih ve dua gibi amellere engel teşkil etmediğinden cünüp olan kimsenin Kur'an-ı Kerîm'de yer almış olsa bile bu tür metinleri dua ve zikir niyetiyle okuyup tekrar etmesinde sakınca görülmemiştir.

Cünüp olan (veya abdestsiz bulunan) kimsenin mushafa dokunmasının haram olduğunu kabul eden fakihler, delil olarak Kur'an-ı Kerîm'deki bir âyeti ve bazı hadisleri ileri sürerler. "Ona sadece temiz olanlar dokunur" (el-Vâkıa 56/79) meâlindeki âyetin metninde yer alan ve "dokunulmama" kavramını yönlendiren zamirin, önceki iki âyette geçen mushaf anlamındaki "Kur'an'a mı, yoksa levh-i mahfûz anlamındaki "kitâb'a mı râci olduğu bilginler arasında ihtilâfıdır. Eğer zamir Kur'an'a râci ise âyetten, "Kur'an'a sadece cünüplükten, abdestsizlikten ve maddî kirliliklerden temizlenmiş olanlar dokunabilir", levh-i mahfûza râci ise, "Levh-i mahfûzdaki kitaba sadece melekler dokunabilir" şeklinde bir mâna çıkar. Mufessirler, ikinci mânanın Kur'an üslûbuna daha uygun düştüğünü belirtirler (bk. Taberî, XXVII, 118-119; krş. Râzî, XXIX, 194-195). Fakihlerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'den nakledilen, "Kur'an'a ancak temiz olanlar dokunabilir" (el-Muvaṭṭa', "Kur'an", I; Nesâî, "Kasâme", 46) meâlindeki hadisi de delil kabul etmişlerdir. Ancak cünüp kimsenin mushafa dokunmasının câiz olmadığı konusunda icmâ bulunduğu kaydedilmekle birlikte bu hadisin sıhhati ve birden fazla mânaya gelen "temiz" (tâhir) kelimesinin buradaki anlamı konusunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Bu sebeple bazı sahâbîler ve tâbiîn âlimleri, abdestsiz kimsenin mushafa dokunabileceğini belirtmişler, Dâvûd ez-Zâ-

hirî ve diğer bazı fakihler, cünüp kimsenin de mushafa dokunmasında sakınca bulunmadığını ileri sürmüşlerdir (bk. Şevkânî, I, 243-245).

Cünüp kimsenin camiye girmesi veya orada kalması haramdır. Caminin içinden geçmenin zaruri olduğu durumlarda ise Hanefî ve Mâlikîler teyemmüm yapılmasını gerekli görürken Şâfiîler'le Hanbelîler geçişte bir zaruret bulunmasa bile bunun şart olmadığını belirtmişlerdir. Bu hükmün tabii bir sonucu olarak cünüp kimsenin mescidde itikâfa girmesi de câiz değildir.

Cenâbet halinin devamı süresince yeyip içmek, uyumak veya yeniden cinsî münasebette bulunmak isteyen kimsenin abdest alması, Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamasını (bk. Buhârî, "Gusûl", 27; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 88) göz önüne alan Şâfiî, Hanbelî ve bazı Mâlikî âlimleri tarafından müstehap kabul edilmiş, Mâlikî fakihlerinin bir kısmı da bunun vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefîler ise abdest almadan uyuma veya yeniden cinsî münasebette bulunmada bir sakınca bulunmadığını, yemeyip içmek için el ve ağız yıkamanın müstehap olduğunu belirtmişlerdir.

Oruçlu kimsenin cinsî münasebet, **istimnâ** vb. bir yolla cünüp olması orucu bozmakla birlikte ihtilâm olması orucu bozmadır. Oruç vakti başlamadan meydana gelen cünüplük hali oruca zarar vermediğinden geceleyin cünüp olan bir kimse sahurdan sonra gusûl yapmadan uyumuşsa sabah uyandığında yıkanır. Ancak böyle bir kimse gusledip sabah namazını kılmadığı için günah işlemiş olur.

Cünüplüğün giderilmesi gusûl abdestiyle mümkündür (bk. GUSÛL). Su bulunmadığı veya suyun kullanılması için engel mevcut olduğu takdirde teyemmümün de cünüplüğü giderdiği ittifakla kabul edilmişse de bu gidermenin keyfiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîler'le bazı Şâfiî ve Mâlikî fakihleri, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin de tercih ettiği bir rivayetinde Ahmed b. Hanbelî, teyemmümün su bulununcaya kadar guslün yerine geçen mutlak bir bedel olarak cenâbeti tamamen giderdiği görüşünü benimsemişlerdir. Mâlikî mezhebinde meşhur, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde sahih kabul edilen görüşe göre ise teyemmüm mânevî pislik olan cenâ-

beti izâle etmemekte, sadece su bulununcaya kadar zaruret sebebiyle kabul edilen geçici bir temizlik sağlamaktadır. Bu anlayış farkından çıkan netice şudur: Son görüşe göre, teyemmüm eden kişi **özür*** sahibine benzediğinden namaz vakti girmeden yapacağı teyemmüm muteber sayılmayıp farz namazların her biri için vakti girdiği andan itibaren yeniden teyemmüm yapması gerekir. Diğer görüşte ise teyemmüm her yönüyle yıkanma yerine geçtiği için vakit girmeden önce teyemmüm yapmak câiz olduğu gibi bir teyemmümle birden fazla vakit namazı kılmak da mümkündür. Her iki görüşe göre, gerek abdest gerekse gusûl yerine yapılan teyemmümün, su bulunduğu veya kullanma engeli ortadan kalktığında bozulması sebebiyle bu temizliklerin su ile yeniden yapılması gerekir (ayrıca bk. TEYEMMÜM).

İslâm'a göre gerek hayız gerekse cünüplük hali kişiyi necis kılmaz. Bu sebeple cünüplük veya hayız halinde bulunan kişilerle birlikte bir mecliste oturup sohbet etmenin, yemek pişirmenin, beraber yiyip içmenin vb. muâserette bulunmanın herhangi bir sakıncası yoktur. Geçmiş bazı dinlerde ve Câhiliye inançlarında mevcut bu tür telakkileri Hz. Peygamber söz ve fiilleriyle kaldırmıştır (meselâ bk. Buhârî, "Hayız", 3, "Gusûl", 23-24; Tirmizî, "Tahâret", 89, 100).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-⁵Arab, "cnb" md.; *el-Muvatta'*, "Tahâret", 71, 73, 78, 85, "Kur'ân", 1; *Müsned*, I, 84, 109, 125; II, 90, 178, 222; V, 115, 146, 147; VI, 26, 85, 91; Dârimî, "Vuđû", 75; Buhârî, "İlim", 50, "Gusûl", 22, 23, 24, 27, 28, "Teyemmüm", 5, 6, "Şavm", 22, 25, "Hayız", 3, "Cenâ'iz", 8; Müslim, "Hayız", 11, 12, 21, 22, 80-81, 87-89, 115, 116; İbn Mâce, "Tahâret", 99, 111; Ebü Dâvûd, "Tahâret", 82, 83, 87, 88, 89, 91, 103, 123; Tirmizî, "Tahâret", 80, 89, 92, 100; Nesâî, "Tahâret", 129, 130, 162, 165, 171, 203, "Kasâme", 46; Taberî, *Cami'u'l-beyân* (Bulak), XXVII, 118-119; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, I, 77-78; Kâsânî, *Bedâ'i*, I, 36-37, 44-45, 55; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, XXIX, 194-195; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Herrâs), I, 199, 204-206, 252; Nevevî, *el-Mecmû*, II, 134-139, 159, 210; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 — Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 114-116; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 75, 97-98; Buhûfî, *Keşşâfü'l-kınâ*, I, 28-29; a.mlf., *Şerhu Mün-tehe'l-irâdât*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 74-75; Harâşî, *Şerhu Muḥtaşarı Halil*, I, 161, 162; Şevkānî, *Neylû'l-evṭâr*, I, 243-245, 259-262; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 57, 58, 159; Sâlih el-Ezherî, *Cevâhirü'l-iklîl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Mâ-rife), I, 5; Saïd Ebü Ceyb, *el-Kâmûsü'l-fıkhî*, Dimaşk 1402/1982, s. 67-68; "Cenâbet", *İA*, III, 90; "Clean and Unclean", *IDB*, I, 641-648; "Purity and Impurity", *EJd.*, XIII, 1405-1414; *Mu.F.*, XIV, 268-269; XVI, 47-58.



SALİM ÖÇÜT

CENÂBÎ AHMED PAŞA CAMİİ

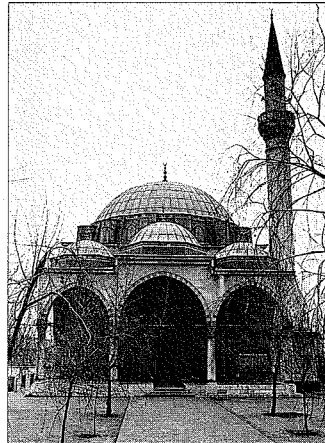
Mimar Sinan'ın
Ankara'daki tek eseri.

Ulucanlar caddesi üzerinde bulunan cami, *Tezkiretül'l-bünyân*, *Tezkiretül'ebniye* ve *Tuhfetül'mi'mârîn* gibi Mimar Sinan'ın hayatını ve eserlerini topluca veren üç yazmada da kaydına rastlandığı ve üslûbundan açıklıkla anlaşıldığı üzere bir Mimar Sinan eseridir. Cümle kapısı üzerinde yer alan kitâbe, caminin Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Ankara'da Anadolu beylerbeyi olarak görev yapan Cenâbî Ahmed Paşa tarafından 973 (1565-66) yılında yaptırıldığını göstermektedir. Kuzeydoğusunda bir hazire içinde Cenâbî Ahmed Paşa'nın türbesiyle XVIII. yüzyıla tarihlenen Azîmî Türbesi yer alır. Cami ile aynı tarihe ait olduğu kabul edilen türbeden başka yakın çevrede bir mevlevihâne ile bir çeşme ve bugün tamamen ortadan kalkmış olan bir hamamın varlığına rastlanmakta ve bunlardan caminin tek başına tasarılanmayıp bir külliye fikri çerçevesinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Bugün bakımlı ve ibadete açık durumda olan yapının, giriş kapısının yanlarındaki pencerelerin üzerinde yer alan kitâbelerden 1217 (1802) ve 1305 (1887) tarihlerinde onarılarak yenilendiği öğrenilmektedir; Cumhuriyet döneminde ise 1940'ta ve 1959-1970 yılları arasında onarımdan geçirilmiştir.

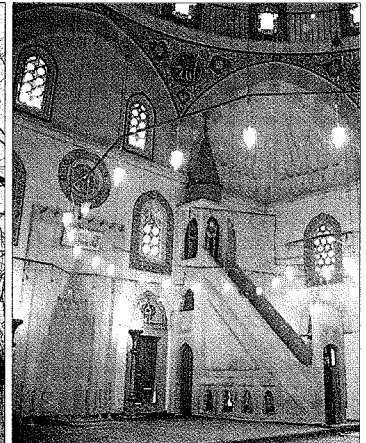
Plan olarak kare mekân üzerine tek kubbeli bir şema gösteren yapı kesme taştan inşa edilmiştir; eğimli bir arazi üzerine kurulduğu için güney cephesi kuzey cephesine oranla daha yüksektir. Kuzey cephesini kaplayan ve dört mermer sütuna oturan üç kubbeli bir son cemaat yeri ile dışa açılmaktadır. Yan-

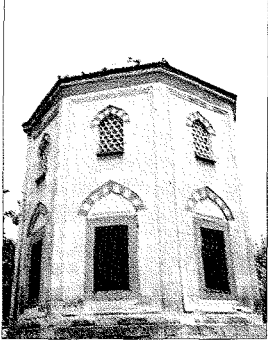
larda tek, cephede ise üç sivri kemerli açıklığı olan son cemaat yeri zeminden iki basamakla yükseltilmiştir. Cephenin ortasında yer alan kemer diğerlerinden daha geniş ve yüksek tutulmuştur. Kemer örgülerinde iki renkli taş işçiliği uygulanmıştır. Üst örtü sisteminde iki yan kubbeye karşılık ortadaki kubbenin daha büyük inşa edildiği ve göbek kısmına da yakın tarihlerde yenilenmiş kalem işi büyük bir madalyonun işlendiği görülmektedir. Son cemaat yerinin ortasında yer alan mukarnas kavsaralı ve geometrik geçmeli geniş bir bordürle çevrili mermer taçkapı eksenden biraz sağa kaymıştır. Girişin üzerini örten hafif basık kemer iki renkli taş işçiliğine sahiptir ve üstünde kartuş içine alınmış olan sülûs hatlı inşa kitâbesi yer almaktadır. Son cemaat yerine kapının iki yanına gelecek şekilde simetrik olarak ikişer dikdörtgen pencere açılmıştır. Dıştan demir parmaklıkla örtülü pencerelerin sivri kemerlerinde yine iki renk taş işçiliği göze çarpar. Pencerelerin aralarına mukarnaslı birer mihrabiye yerleştirilmiştir.

Yapının düzgün bir kesme taş işçiliği gösteren cephelerini üçlü silmeden oluşan kalın bir korniş kademeli olarak ikiye ayırmaktadır. Altta kalan duvar yüzeylerine üç cephede de iki sıra halinde dörder pencere açılırken üst kısımlara yalnızca ikişer pencere yerleştirilmiştir. Mihrap duvarının orta kısmında ayrıca yuvarlak bir pencereye daha yer verilmiştir. Kesme taştan silindirik gövdeli ve tek şerefeli minare kuzeybatı köşesinde yükselmektedir. İç mekâna girildiğinde istirdye biçimindeki tromplarla geçilmiş bir kubbe ile karşılaşılır. Trompların üzerini örten sivri kemerlerde iki renkli taş işçiliği görülür. Kubbenin oturduğu sekizgen kasnağa on altı pencere açılmıştır. Kubbe göbeğinde kalem işinden



Cenâbî
Ahmed Paşa
Camii ve
içinden
bir görünüş -
Ankara





Cenâbî
Ahmed Paşa
Türbesi

bugün yenilenmiş olan bir madalyon süslemesi yer alır. Mermer mukarnaslı mihrap sade bir işçilik gösterir; yine mermerden olan minber ile geometrik geçmeli mermer korkuluk levhalarıyla dikkat çeken iki katlı müezzin mahfilii de bu sade üslubu sürdürür. Minberde 1305 (1887) tarihini veren sülüs bir kitâbe mevcuttur. İç mekânı süslemeye aşırılıktan özenle kaçınılarak sadeliğe yönelindiği dikkat çeker. En önemli süsleme unsuru, kubbenin içi ile birlikte pencerelerin üzerinde görülen kalem işi bezemelerdir.

Cenâbî Ahmed Paşa tarafından yaptırılan ve cami ile aynı tarihlerde (1565-1566) tamamlandığı sanılan türbe caminin kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Mimar Sinan veya onun üslubunu sürdüren bir mimar tarafından yapıldığı kabul edilen türbe, kesme taştan sekizgen planlı kubbeli bir yapıdır. Caminin avlu zemininden biraz daha yüksekte kalan türbe, mimari açıdan klasik Osmanlı türbelerinin karakteristik özelliklerini tekamlar.

Cenâbî Ahmed Paşa Camii, Mimar Sinan döneminde değişik denemelerle uygulanmış bir plan şeması olan tek kubbeli yapı tipinin ilginç bir örneğidir ve klasik Osmanlı mimarisinin Ankara'daki tek temsilcisi olması bakımından önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA:

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 169; Sâî, *Tezkiretül-ebniye*, s. 26, 81; Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971, s. 55-57, 117-118; İ. Hakkı Konyalı, *Ankara Camileri*, Ankara 1978, s. 92-101; *Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1983, I, 399-407; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 274; Zeki Sönmez, *Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler*, İstanbul 1988, s. 31, 67, 84; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Ankara'da Cenabî Ahmed Paşa Camii ve Cenabî Ahmed Paşa", *VD*, II (1942), s. 213-220; A. Saim Ülgen, "Ankara'da Cenabî Ahmed Paşa Camii ve Türbesi", a.e., s. 221-222.



SELDÂ KALFAZADE

CENÂBÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 999/1590)

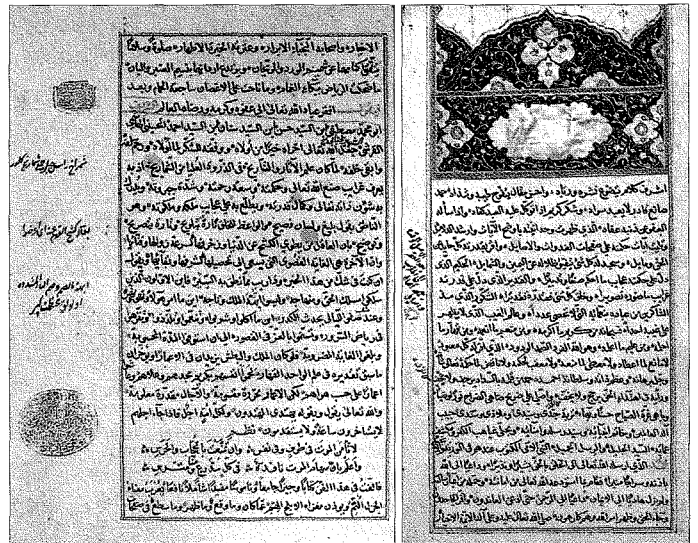
el-*‘Aylemü’z-zâhir adlı*
eseriyle meşhur olan
Osmanlı tarihçisi.

Halep, Mekke, Bursa ve Edirne kadılıklarında bulunan Niksarlı Emîr Hasan Efendi'nin oğlu olup aynı zamanda Anadolu seyyidlerindendir. "Fahrü'l-müderisîn" ve "Emîrzâde" olarak da anılan Cenâbî Efendi, daha önce pek çok âlim yetiştirmiş bir aileden gelmektedir. Tahsilini İstanbul'da çeşitli medreselerde tamamladı. Devrin meşhur müfessir ve şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin hizmetine girerek bir süre ondan ders gördü. 1573'ten itibaren Dâvud Paşa, Kariye, Sahn, Süleymaniye ve Selimiye medreselerinde müderrislik yaptı. 1586 yılında Remzizâde'nin Kudüs'e tayini üzerine boşalan Halep kadılığına gönderildi. 1588'de azledildi; 1590'da Halep'te vefat etti.

Cenâbî Mustafa Efendi, kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan Kınalızâde Hasan Çelebi ile Beyânî tarafından doğruluktan ayrılmayan bir kişi olarak tanıtılmaktadır. Şiirlerinde Cinânî mahlasını da kullandığı için zaman zaman Bursalı Mustafa Cinânî (ö. 1595) ile karıştırılan Cenâbî, özellikle Arap edebiyatı ve tarih konularında kaleme aldığı eserlerle tanınmıştır. Rumeli kazaskerliği rûznâmçe defterlerinden, İstanbul'da kendi adıyla anılan 20 akçeli bir medresesi olduğu anlaşılmaktadır (*Rûznâmçe Defteri*, Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Müftülüğü Arşivi, nr. 4, s. 7, 31; *Rûznâmçe Defteri*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 5193/4, vr. 54^a).

Eserleri. Cenâbî'nin en meşhur eseri, el-*‘Aylemü’z-zâhir fî ahvâlî'l-evâ’ il ve'l-evâhir* adlı umumi tarihidir. el-*Hâfilü'l-vasit ve'l-‘aylemü’z-zâhirü'l-muhtâ*, el-*Bahrü’z-zehhâr ve'l-‘aylemü’t-tayyâr*, el-*Bahr*, *Târîhu'l-Cenâbî* adlarıyla da anılan, ancak daha çok "Cenâbî Tarihi" diye meşhur olan bu eser, kendisine umumi tarih yazan ilk Türk tarihçisi olma niteliğini kazandırmıştır. Bütün İslâm devletlerinin ayrı ayrı ele alındığı eser Arapça yazılmış bir İslâm tarihi olup günümüze ulaşmayan birçok kaynaktaki bilgileri de ihtiva etmektedir. Devletlerden hareketle ve her birine bir bölüm (bab) ayrılmak suretiyle bir mukaddimeden sonra seksen iki devletin ele alındığı eser, Hz. Peygamber devrinin de ilâvesiyle seksen altı bölüm olarak düzenlenmiştir. el-*‘Aylemü’z-zâhir*'in başlıca bölümlerini peygamberler tarihi, İslâm öncesi devletler ve kavimler, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devri, Şam ve Endülüs Emevîleri, Abbâsîler, İdrisîler, Ağlebîler, Muvahhidler, Tolunoğulları, Fâtımîler, Eyyübîler, Tahirîler, Saffârîler, Gazneliler, Büveyhîler, Selçuklular, Karamanoğulları, Osmanlılar, Hârizmşahlar, Çobanoğulları, Karakoyunlular, Akkoyunlular vb. devletlerin tarihleri teşkil eder.

Metot bakımından klasik Arap tarihçiliği geleneğine uygun şekilde yazılan eserde başvuru kaynakların tenkidine yer verilmesi ve nerelerde hangi kaynakların kullanıldığının belirtilmesi, Cenâbî'nin tarih anlayışını göstermesi bakımından önemlidir. 1587'de tamamlanan eser Sultan III. Murad'a ithaf ve takdim edilmiştir. 997 (1588-89) yılına kadar gelen Osmanlı tarihi bölümü ese-



Cenâbî
tarihinin
Arapça
muhtasarı olan
*Nihâyetü'l-
merâm*'in
ilk iki sayfası
(Köprülü Ktp.,
nr. 1031)

rin yaklaşık beşte birini oluşturur. Her hükümdar devrinin sonunda o dönemde vefat eden ulemânın biyografileri de bulunmaktadır. Bu biyografiler özellikle Osmanlı tarihine ait kısımda oldukça ayrıntılıdır. Münasebet düştükçe coğrafi bilgiler de verilmiş ve esere yer yer şiirler serpiştirilmiştir. Kâtib Çelebi'nin belirttiği üzere eserin tamamı müellifi tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği gibi *Nihâyetü'l-merâm* adlı Arapça muhtasarı da *Dürr-i Mekkân* veya *Gülşen-i Tevârîh* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. TSMK, Revan, nr. 1136). *el-‘Aylemü’z-zâhir* daha sonra yazılan birçok tarih kitabına kaynak olmuş ve örnek teşkil etmiştir. Başta Kâtib Çelebi olmak üzere (bk. *Fezleketü't-tevârîh*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10.318) Âlî Mustafa Efendi, Süheylî Çelebi, Mehmed b. Mehmed, Müneccimbaşı ve Hezarfen Hüseyin Efendi Cenâbî'nin tarihinden faydalanarak yeni eserler meydana getirmişlerdir. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî'nin *Ahbarü'd-düvel*'i de bu eserin bir hulâsası gibidir.

Henüz yayımlanmamış olan eserin sadece İstanbul kütüphanelerinde yirmiyeye yakın nüshası vardır (eserin Arapça yazmaları Süleymaniye Ktp., Yeniciami, nr. 831, 832, Reisülküttâb, nr. 608-609, Ayasofya, nr. 3033, Hamidiye, nr. 896; Râgıb Paşa Ktp., nr. 983, 985-986; Köprülü Ktp., nr. 1031-1032; Murad Molla Ktp., nr. 1429-1430, 1454; TSMK, nr. III. Ahmed, 2958, Revan, 1568; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3098, 3099-3100, 3101-3102'de; Türkçe muhtasar tercümesi TSMK, nr. Revan, 1136, Hazine, 1607; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3097

ve 3107'de kayıtlıdır; yurt dışında bulunan çeşitli nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 300; Suppl., II, 411-412; C. Zeydan, II, 319-320; Babinger, s. 122). E. Fagnan eserin Mağrib ve İspanya'nın coğrafyasıyla ilgili kısımlarını özet halinde İngilizce'ye çevirmiştir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Egemen Tülek, eserin mukaddimesiyle II. Selim ve III. Murad dönemlerine ait kısmın tenkitli metnini mezuniyet çalışması olarak hazırlamıştır (1975, Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 232).

Cenâbî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *Risâle fi binâ'i Ayasofya ve kal'ati Kostañtiniyye, es-Seb'us-seyyâr, Nihâyetü'l-merâm ve bahru cevâhiri'l-ke-lâm* (Keşfü'z-zunûn, I, 851; II, 976; *Hediyetü'l-‘arîfîn*, II, 436-437; *İzâhu'l-meknûn*, II, 692; *Osmanlı Müellifleri*, III, 39-41; GAL Suppl., II, 411-412; Kehlâle, XII, 246-247).

BİBLİYOGRAFYA:

Rûznâme Defteri, Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Müftülüğü Arşivi, nr. 4, s. 7, 31; *Rûznâme Defteri*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 5193/4, vr. 54^a; Beyânî, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 22^a; Kınalızade, *Tezkire*, I, 262-265; Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, s. 118, 308-309; *Keşfü'z-zunûn*, I, 26, 224, 291, 851; II, 976, 1181; *Kâmûsü'l-a'lâm*, III, 1838; *Sicill-i Osmânî*, II, 88; *Osmanlı Müellifleri*, III, 39-41; Brockelmann, GAL, II, 300; Suppl., II, 411-412; *İzâhu'l-meknûn*, II, 692; *Hediyetü'l-‘arîfîn*, II, 436-437; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 231; Babinger (Üçok), s. 120-122; C. Zeydan, *Âdâb*, II, 319-320; "Cennabi", *İA*, III, 100; F. Rosenthal, "al-Djannâbî", *EI*² (İng.), II, 452.



MEHMET CANATAR

CENÂHIYYE

(الجناحية)

Hiz. Peygamber'in
"zü'l-cenâhayn" lakabını verdiği
Ca'fer b. Ebû Tâlib'in oğlunun torunu
Abdullah b. Muâviye'yi
(ö. 129/746-47)
imam kabul edenlere verilen ad
(bk. ABDULLAH b. MUÂVIYE).

CENÂİB

(الجنايب)

Henüz Allah'ta seyr (seyr fillâh)
haline ulaşmamış,
Hakk'a yürüme (seyr ilallah) halindeki
sülûk ehli için kullanılan
bir tasavvuf terimi
(bk. SEFER; SÜLÜK).

CENAZE

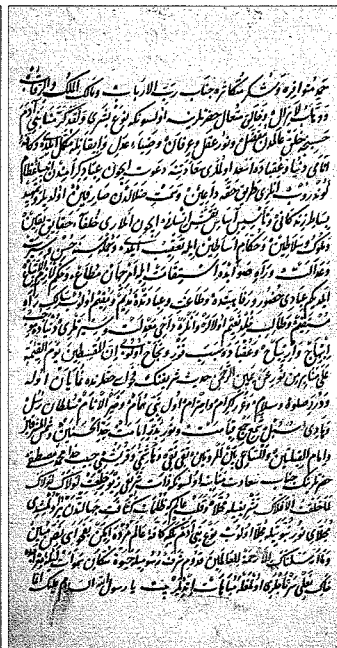
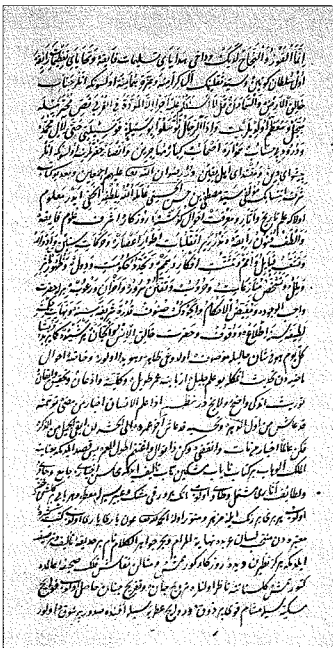
(الجنازة)

Arapça'da cenâze ve cinâze hem "ölü" hem de "tabut" anlamında kullanılır. İslâm literatüründe ölmek üzere olan kişiye muhtazar, ölü için genel olarak yapılması gereken hazırlıklara *teçhiz*, yıkınmasına *gasil*, yıkandıktan sonra kefenlenmesine *tekin*, tabuta konulup namazının kılınacağı yere ve daha sonra kabrine taşınmasına *teşyî*, kabre konulmasına da *defin* denilmiştir.

İslâm'ın Dışındaki Dinlerde Cenaze. Tarih öncesi dönemlerden bugüne kadar pek çok kültürde ölüm ve cenaze ile ilgili çeşitli kültürlerin varlığı bilinmekte ve en erken dolaylı belgelere, Yontma Taş devrinin orta safhasından (paléolithique moyen: m.ö. 150.000-35.000) itibaren Avrupa'daki Homo Neandertalensis mezarlarından çıkan buluntular arasında rastlanmaktadır. Yazılı kaynaklardan öğrenildiğine göre de Sumer, Asur, Hitit ve Mısır uygarlıklarında bu kült mevcuttu.

Grek-Roma dünyasında, ölen kişi yıkanıp yağlanarak beyaz bir giysiyle taşa yatırıldıktan sonra etrafında özel ağılayıcılar tarafından "ağlama seremonisi" yapılırdı. Bu kültürlerde ölüler bazan yakılmış, bazan da gömülmüştür (Mathews, s. 126).

Hindistan'da ölü kültüyle ilgili en eski bilgilere, Rig Veda'nın X. kitabının 14-15. cümlelerinde rastlanır. Buna göre Hinduizm'in başlangıç dönemlerinde ölüler özel bir merasimle gömülmekteydiler. Bugün Güney Hint kastları ve Lingayet mezhebi dışında bütün Hindûlar ölüleri-



Nihâyetü'l-merâm'in müellifi tarafından Türkçe'ye *Gülşen-i Tevârîh* adıyla tercüme ettiği nüshasının ilk iki sayfası (TSMK, Revan, nr. 1136)

ni yakmaktadırlar. Bir Hindü ölümünün yaklaştığını hissettiğinde yakınlarıyla helâleşir. Ölüm gerçekleştiğinde cesedin tırnakları ve saçları kesilir; temiz bir elbise giydirilip başı güneye döndürüldükten sonra etrafında üç ateş yakılır. Ölen Brahman kastından ise Aranyakalar'dan, başka bir kasttan ise Vedalar'dan dualar okunur. Daha sonra ceset bir odun yığını üzerine yatırılarak yığın ateşlenir. Cesedin tamamıyla yanmasından sonra artakalan kemikler toplanır ve saklanır (ERE, IV, 476-477).

Budizm'de törenler ölüm olayından itibaren üç-yedi gün içerisinde yapılır. Budistler ölü yakma geleneği yanında Seylan'da olduğu gibi ölü gömme geleneğini de benimsemişlerdir. Mahaparinibbana Sutta'ya göre Buda yakılmıştır. Çin'de ve Japonya'da önceleri cenaze tabutu içinde defnedilirken Budizm'in benimsenmesinden sonra yakılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte çağdaş toplumlarda geleneksel anlayış da devam etmektedir.

Zerdüştiliğe göre ceset murdar sayıldığından onu gömmek toprağa, yakmak ise ateşe saygısızlık kabul edilir ve bu sebeple ölüler "sessizlik kuleleri" denilen yüksek mekânlarda çıplak olarak yirtici kuşlara terkedilirdi (Noss, s. 356).

Yahudilik'te cenaze geleneği İsrâilîoğulları dönemine kadar uzanır. İbrânî dilinde ölmekte olan kişi için *goses* kelimesi kullanılır. Goses durumunda olan biri yakınlarını yanına çağırarak onlarla helâleşir. Gosesin "mvt" (ölüm) hali gerçekleştiğinde elleri, ayakları, çenesi bağlanarak gözleri en yakını tarafından kapatılır ve göbeğine metalden bir nesne konulup evdeki aynalar ters çevrilir. Daha sonra vücut kılları tıraş edilen ve tırnakları kesilen ceset yıkanır; keten bir kefene sarılır ve bir teskere üzerine yatırılarak defnedilmeye hazır hale getirilir. Erken dönemlerde Hz. Yûsuf'tan başkası tabuta konulmamış olup (Tekvîn, 50/26) bu âdet çok geç dönemlerde benimsenmiştir. Yahudilerde cenazeler Ortaçağ'a kadar kaya kovuklarına bırakılırken daha sonra mezarlara gömülmeye başlanmıştır. Tabut mezara konulduğunda herkes üzerini kapatmak için bir parça toprak atar ve bu sırada Tevrat'tan dualar okunur. Definden sonra orada bulunanlar hızla mezarlığı terkederler. Geleneğe göre bu kaçış, cemaatin mezar sorgusuna gelen meleklerin sesini duymaması içindir (Gardner, I, 676).

Hristiyanlar ilk dönemlerde yahudi geleneğini uygulamışlardır. Ölmekte olan

Türkiye Diyanet

kişi yakınlarını yanına çağırır ve onlarla helâleşirdi. Ölümün vuku bulmasından sonra genellikle bir yaşlı kadın tarafından gözleri kapatılıp çenesi, elleri ve ayakları bağlanarak yıkanan ceset keten bir beze sarıldıktan sonra şehir dışında kayalara oyulmuş basit bir mekâna defnedilirdi (Resullerin İşleri, 9/37; Markos, 15/46; Yuhanna, 11/44). XI. yüzyıldan itibaren yahudi geleneklerinden kopma baş gösterdi. Cenazenin taşınması sırasında çan çalma âdeti benimsendi ve törene katılanlarla yas tutanların tamamı siyahlar giymeye başladı. Bugünkü Hristiyanlığa göre yakınları ölüm halindeki kişinin etrafına toplanır; rahip, ağzına "viaticum" (aşa-i rabbânî, Hz. İsa'nın son akşam yemeğini sembolize eden son lokma) koyar ve istavroz çıkarttırarak şahsı son defa takdis ettikten sonra "extreme unction" adı verilen el ve ayakların yağ ile meshedilmesi işlemini yapar (yalnız Katolikler'de). Ceset tabut içinde kiliseye götürülür; burada rahip tarafından son dua ve tabut üzerinde "son tövbe" işlemi yapılır. Kilise-deki törenin arkasından mezarlığa götürülen tabut, başında kutsal kitaptan parçalar okunduktan sonra gömülür. Ayrıca ölü istek üzerine yakılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Mathews, *A Dictionary of Religion and Ethics*, London 1921, s. 126; J. B. Noss, *Man's Religions*, London 1969, s. 356; F. Brandon, *A Dictionary of Religion and Ethics*, London 1970, s. 224, 225; J. Gardner, *Faiths of the World*, London, ts., I, 676; H. Rabinowicz, "Death", *EJd.*, V, 1420-1426; W. G. Walshe v.dğr., "Death and Disposal of the Dead (Chinese-Hindu-Jewish)", *ERE*, IV, 450-454, 475-479, 497-500.



KÜRŞAT DEMİRCİ

İslâm'da Cenaze. İslâm dinine göre insan kâinatın küçük bir parçasını oluşturmasına rağmen büyük bir değer taşır. Kur'an-ı Kerim'de, ilk insan Âdem'in bizzat Allah tarafından yaratılıp O'nun ruhundan kendisine üflendiği, meleklerin tâzim ve hürmetini kazandığı ifade edildikten başka yeryüzünde bulunan her şeyin insan için yaratıldığı, hatta göklerde ve yerde yani evrende mevcut olan imkânların onun emrine verildiği belirtilir. Çünkü insan duygu ve düşünce yeteneklerine sahiptir; kendini, çevresini ve yaratıcısını tanıyan bir canlıdır. Bu kadar yüceltilen inancılı insanın yok olması, fenâ bulmaması gerekir. Ölüm, maddî şartların çevrelediği fânî hayattan ebediyete geçişi sağlamak için işleyen bir mekanizmadır. Kur'an'da, Allah yolunda öldürülenlerin gerçekte ölü de-Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

ğil diri oldukları ifade edilmiş (el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169), ayrıca Allah ve Resulü'ne itaat eden, yani mümin olan herkesin fenâ bulmaktan kurtulup ebedileşen peygamberler, sadık kullar, şehidler, sâlihlerle beraber olacağı ve ebedî mutluluğa ulaşacağı haber verilmiştir (en-Nisâ 4/69). Buna göre ölüm, Allah ile münasebetlerini kesmeyen insanlar için saadetlerle dolu yeni ve ebedî bir hayatın başlangıcıdır. Bu sebeple ölen kişi, cenazesinin yıkanması, beyaz kefene büründürülmesi gibi maddî ve abdest aldırılması, namazının kılınması gibi mânevî temizlikle yola çıkmaktadır. İslâm'a göre insan dünya hayatında da öldükten sonra da sevgi ve hürmete lâyıktır. Dolayısıyla cenazeye saygı duygularını rencide edecek hareketlerden kaçınılmalıdır. İslâm dininin cenazeye karşı gösterdiği bu ihtimamın onun geride kalan yakınları, komşu ve dostlarına yönelik teselli edici tarafları da vardır. Ölülere saygı göstermek, yaşayanlara karşı saygılı olmanın bir başka ifadesidir.

Ön Hazırlıklar. Ana fıkıh kitaplarında büyük çapta Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî sünnetine dayanılarak tesbit edilen ahkâma göre ölmek üzere bulunan kişi, mümkünse yüzü kibleye gelecek şekilde sağ yanına çevrilir veya başı hafifçe yükseltilip ayakları kibleye doğru uzatılarak sırt üstü yatırılır. Yanında bulunanlardan sevdiği biri, duyacağı şekilde kelime-i tevhid getirerek hastanın da söylemesine imkân sağlar (Müslim, "Cenâ'iz", I; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 20). Ancak sıkıntılar içinde bulunan hastaya kelime-i tevhid getirmesi teklif edilmemelidir. Ölüm halindeki hastanın yanında Yâsin sûresinin okunması da uygundur. Çünkü Hz. Peygamber'in, ölümlere Yâsin sûresini okumayı tavsiye eden hadisinin (Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 20; *Müşned*, V, 26) ölmek üzere olan kişileri de kapsamı içine aldığı kabul edilmiştir. Hasta ruhunu teslim ettikten sonra göz kapakları ve ağzı kapatılarak çenesi bağlanır. Başka bir durumda ise sırt üstü yatırılır ve elleri iki yana uzatılır. Elbisesi bu sırada çıkarılır ve üzeri boylu boyunca örtülür. Yanında güzel koku bulundurmak veya etrafını buhur ile tütsülemek tavsiye edilmiştir. Hanefîler'e göre yıkanınca kadar, Şâfiîler'e göre ise defnedilinceye kadar ölü-nün yanında Kur'an okumak mekruhtur.

Câhiliye döneminde ileri gelenlerden biri öldüğü zaman kabilelere haberciler gönderilip "Filân öldü, Araplar mahvol-du" gibi ifadelerle ölüm haberini vermek, yaka paça yırtarak ağlamak âdet haline

gelmişti. Hz. Peygamber bu tür ölüm ilânlarını yasaklamıştır (bk. Tirmizî, "Cenâ'iz", 12). Ancak bir kişinin ölümünden yakınlarını, dostlarını, komşularını ve diğer müslümanları haberdar etmek, onların cenaze için yapılacak işlere katılmalarını sağlamak amacıyla duyuruda bulunmakta sakınca görülmemiş, hatta tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber'in, Habeş Kralı Ashame'nin ölümü ile Müte Savaşı'nda şehid düşen Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha'nın şehâdetlerini ashabına duyurduğu bilinmektedir. Fakat bu konuda maksadın dışına çıkılmaması, ölüm ilânının övgü ve övünme gibi davranışlara vesile yapılmaması gerekir. Öte yandan sabretmenin daha güzel olduğu belirtilmekle birlikte aşırıya kaçmamak şartıyla ölü için ağlamakta da bir sakınca yoktur. Ölen kişinin borcu varsa en kısa sürede -mümkünse namazı kılınmadan- geride bıraktığı mallarından ödenmesi veya borcuna kefil olunması, yine vasiyeti varsa bekletilmeden yerine getirilmesi veya terikeden vasiyet miktarının ayrılması müstehaptır. Hz. Peygamber'in, ölene ait borcun bir an önce ödenmesiyle ilgili hadisleri (Tirmizî, "Cenâ'iz", 76; İbn Mâce, "Şadaqât", 12; *Müsned*, V, 11), bu konuda elden geldiğince acele edilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Yıkayıp Kefenlenmesi. Cenazenin yıkaması farz-ı kifâyedir, bu konuda çocukla yetişkin arasında fark yoktur. Ancak ölü doğan çocukların yıkınması hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Mâlikî mezhebine göre bu çocukların yıkınması ve dolayısıyla namazlarının kılınması mekruhtur. Hanbelîler'e göre çocuğun anne karnındaki hayatı dört aydan fazla sürmüşse yıkanır ve namazı kılınır. Şâfiîler, aynı durumdaki çocuğun yıkayıp yıkanmayacağı konusunda iki farklı görüş belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre çocuğun organları belirgin ise yıkanır, fakat namazı kılınmaz; belirgin değilse yıkanması da gerekli değildir. Herhangi bir sebeple tamamı mevcut olmayan cesedin Şâfiî ve Hanbelîler'e göre mevcut kısmı yıkanır ve namazı kılınır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise vücudun yarısından fazlası varsa yıkanır ve namazı kılınır. Savaşta şehid düşenler yıkanmaz. Yanan veya suda boğulan kişilerin, yıkandıkları takdirde vücutlarının parçalanması söz konusu ise yıkanmayıp üzerlerine sadece su dökülür. Bu da zararlı olacaksa mümkün olduğu takdirde teyemmüm ettirilir. Ölen erkek erkekler tarafından, kadın kadınlar tarafından yıkanır. Eşlerin birbirini yıka-

ması câizdir. Ancak Hanefîler, erkeğin ölen eşini yıkayamayacağı görüşündedirler. Küçük çocukları karşı cins de yıkayabilir. Cünüp kişilerin ve hayız halindeki kadınların cenaze yıkaması mekruh kabul edilmiştir. Su bulunmadığı takdirde cenazeye teyemmüm ettirilir.

Cenazenin yıkanacağı yerin kapalı olması ve burada cenazeyi yıkayanla yardımcılarından başkasının bulunmaması gerekir. Cenazeyi en yakın akrabası veya onun görevlendireceği ehil bir kişi yıkar. Mümkünse ayakları kibleye gelecek şekilde tenesir üzerine yatırılan cenazenin göbekte diz kapağı arası örtülü bulundurulur. Önce ele bir bez sarılarak cenazenin tahareti yapılır, sonra temyiz çağını geçmişse namaz abdesti aldırılır. Ağzına ve burnuna su verilmez; parmağa bir bez sarılarak dudakları, dişleri, burun delikleri ve göbeği meshedilir. Caset sabunlu ılık su ile iki defa yıkanır, ardından hafifçe kaldırılarak karnı sıvazlanır ve bir şey çıkarsa temizlenir. Bundan sonra kâfur vb. güzel koku ilâve edilmiş su ile üçüncü defa yıkanır. Ölü'nün saç sakalı taranmayıp olduğu gibi bırakılır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre cenazenin karnını sıvazlama işi abdestten önce yapılır. Yıkama işlemi tamamlandıktan sonra cenaze havlu veya bezle silinip kurulanır, sonra da kefenlenir.

Sünnete uygun kefen erkek için üç, kadın için beş parçadan oluşur. Erkeğin cesedine sarılacak ilk parça yakasız, yensiz ve dikişsiz bir gömlek (kamîs) olup omuzdan ayaklara kadar uzanır. Onun üstüne gelecek parça baştan ayağa kadar uzanan bir örtü (izâr), en üst kat ise ondan biraz daha uzun olan bir başka örtüdür (lifâfe). Kefeni oluşturan bu parçalar hazırlandıktan sonra mümkünse güzel bir koku ile kokulandırılır. Yıkayıp kurulan cenazeye önce gömlek giydirilir, elleri iki yana bırakılır. Saçına, sakalına, secde âzaları olan alnına, burnuna, ellerine, diz kapaklarına ve ayaklarına kâfur veya benzeri güzel bir koku sürülür. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'de cenazenin ağzına, burnuna, kulaklarına, hatta avret yerine kokulu pamuk konur ve avret yeri enli bir bezle sarılır. Hanefîler'e göre de avret yerleri hariç belirtilen yerlere pamuk konmasında bir sakınca yoktur. Bu işlemlerden sonra kefenin ikinci parçası örtülür, daha sonra da üçüncü parça ile cenazenin vücudu sarılır. Üst kat kefenin baş ve ayak tarafları birer bezle bağlanır ve daha sonra kabirde çözülür. Taşınırken kefenin açılmaması için kabirde çözülmek üzere belinden de bir kuşakla bağlanır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

Kadının kefenlenmesinde ise gömlek giydirildikten sonra baş örtüsüyle başı ve yüzü örtülür. Kefenin ikinci ve üçüncü parçaları sarıldıktan sonra da kefenin açılmaması için göğüs örtüsü, enlemesine göğüsle göbek arasına gelecek şekilde kuşak gibi sarılır. Bu örtünün dize kadar olacağı, kefenin ikinci ve üçüncü parçaları arasında bağlanacağına dair görüşler de vardır. Kefenleme sırasında yapılacak diğer işler erkek için yapılanların aynıdır. Bu kefenleme şekilleri sünnete uygun olanlardır. Erkeğin kefeninin iki, kadının kefeninin üç parça olması da câizdir ki buna "kefen-i kifâye" denir. Bütün vücudu kaplayan herhangi bir örtü zaruret halinde kefen olarak yeterlidir. Buna da "kefen-i zarûret" adı verilir. Kefenin beyaz renkte olması men-duptur.

Cenaze Namazı. Hanefî mezhebine göre namazı kılınacak cenazenin müslüman olması, cesedinin tamamının veya çoğunun mevcut bulunması, yıkanmış veya teyemmüm ettirilmiş olması gerekir. Namaz esnasında cenazenin eller üzerinde, omuzlarda veya binek üzerinde tutulması câiz değildir. Kılacakların önünde hazır bulunmayan (gâib) cenaze üzerine namaz kılınmaz. Hz. Peygamber'in Habeş Necâşisi Ashame'nin namazını kılması, Hanefî ve Mâlikîler'e göre Resûlullah'ın şahsına ait bir husustur. Şâfiî ve Hanbelî fakihleri ise cenaze başka bir yerde de olsa gıyabında namazının kılınabileceğini kabul ederler. Ayrıca Şâfiîler ile Mâlikîler, cenazenin el veya omuz üzerinde tutulması yahut bir binek üzerinde bulunmasında sakınca görmezler. Hanefîler dışındaki mezheplere göre şehidler yıkanmadan ve namazları kılınmadan defnedilir, Hanefîler ise yıkanmamakla birlikte namazlarının kılınacağı görüşündedirler. Âsilerin ve yol kesenlerin namazlarının kılınıp kılınmayacağı konusu ihtilâfıdır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre bunlar yıkanır, kefenlenir ve namazları kılınır; Hanefîler'e göre ise yıkanır, kefenlenir, fakat namazları kılınmadan defnedilirler. Öte yandan Ebû Yûsuf'tan farklı bir görüş rivayet edilmekle birlikte intihar edenlerin de cenaze namazı kılınır.

Birden fazla cenaze için tek namaz kılmak câizse de her biri için ayrı ayrı kılmak daha faziletli kabul edilmiştir. Eğer tek namaz kılınacaksa cenazeler yan yana veya arka arkaya dizilir. Cenaze namazını kıldırmadaki yetki sırası mezheplere göre farklıdır. Hanefîler'e göre birinci derecede yetkili devlet başkanıdır, daha sonra sırasıyla onun vekili

durumunda olan vali, kadı, onun tarafından görevlendirilen kimseler, mahal-le imamı ve nihayet ölen şahsın yakın akrabaları gelir. Şâfiîler, yakın akrabaları birinci derecede yetkili sayarlar. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise ölünün, namazını kıldırmasını vasiyet ettiği kişi birinci derecede yetkilidir. Ardından devlet başkanına, onun vekiline ve nihayet yakın akrabaya sıra gelir. Hanefîler'e göre cenaze namazı bir defa kılınır, ikinci defa kılınması mekruhtur. Mâlikîler'e göre bir defa cemaatle kılınmışsa tekrarı mekruh, fakat cemaat halinde kılınmamışsa iadesi menduptur. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise cenaze namazını daha önce kılmayan kişilerin kılması câizdir. Herhangi bir sebeple namazı kılınmadan defnedilen cenazenin namazı, cesedi henüz bozulmadığı kanaati devam ettiği sürece kabri başında kılınır. Güneş doğarken, batarken ve zeval vak-tinde cenaze namazının kılınması Hanefîler'ce mekruh, Mâlikî ve Hanbelîler'ce haram kabul edilmiştir. Şâfiîler ise bütün vakitlerde kılınabileceğini belirtmişlerdir. Hanefîler'le Mâlikîler'e göre yağ-mur vb. bir mazeret yoksa cenaze namazı camî içinde kılınmaz. Şâfiî ve Hanbelîler bunda bir sakınca görmezler. Diğer namazlar için söz konusu olan taharet, kibleye dönmek gibi hususlar cenaze namazında da şarttır. Namazı bozan şeyler cenaze namazını da bozar.

Cenaze namazını kıldırarak olan imam Hanefîler'e göre cenazenin göğsü hizasına durur. Diğer mezhepler, cenazenin erkek veya kadın oluşuna göre bu konuda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmam cenazenin erkek, kadın veya çocuk oluşuna göre niyet edip yüksek sesle tekbir alır. Cemaat de aynı şekilde niyet eder ve imamla birlikte tekbir alır. İmam ve cemaat Sübhâneke duasını sessizce okurlar. Şâfiîler'le Hanbelîler'de Sübhâneke yerine Fâtiha sûresi okunur. Bundan sonra Hanefî ve Mâlikîler'e göre eller kaldırılmadan ikinci tekbir alınır. Şâfiîler'le Hanbelîler her tekbirden ellerini kaldırır. Bu tekbirden sonra "Allâhümme salli" ve "Allâhümme bârik" duaları, üçüncü tekbirin ardından da cenaze duası okunur; bu duayı bilmeyenler başka bir dua okuyabilirler. Dördüncü tekbir alındıktan sonra sağa ve sola selâm verilir. Hanefîler'e göre her iki tarafa selâm verilmesi vâcip olduğundan ellerin de sol tarafa selâm verildikten sonra bırakılması uygundur. Diğer üç mezhepte ise sadece sağa selâm verilmesi vâciptir. Cenaze namazı için cemaat şart değildir, bir kişinin kıl-

Türkiye Diyanet

Cenaze
namazında
okunan dua

اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذرنا واتنا ، اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ، ومن توفيته منا فتوفه على الايمان ، وخص هذا (هـ) البيت بالروح والراحة والمغفرة والرضوان ، اللهم ان كان محسنا (كانت محسنة) فزد في احسانه (نها) ، وان كان مسيئا (كانت مسيئة) فتجاوز عنه ولقها (عنها ولقها) الامن والبشرى والكرامة والزلفى برحمتك يا ارحم الراحمين

masıyla bile farz yerine getirilmiş olur. Namaz başladıktan sonra cemaate katılan kimseler, eksik kalan tekbirleri imam selâm verdikten sonra dua okumaksızın peşpeşe alıp namazlarını tamamlarlar.

Defin ve Sonrası. Hanefî ve Hanbelîler'e göre sünnete uygun olan şekil, tabutun dört kişi tarafından taşınmasıdır. Şâfiîler'e göre bu şekilde taşınması câiz olmakla birlikte biri önde, ikisi arkada olmak üzere üç kişi tarafından taşınması efdaldır. Mâlikîler ise bunun için belli bir sayının bulunmadığını, iki, üç veya dört kişinin cenazeyi taşıyabileceğini belirtmişlerdir. Cenazeyi teşyî eden kimsenin tabutu her taraftan taşınmasının sünnet olduğuna dair rivayeti (İbn Mâce, "Cenâ'iz", 15) dikkate alan fakihler, bunun en uygun şeklinin, tabutu önce sağ omuzla önden sonra arkadan, daha sonra sol omuzla önden sonra arkadan bir müddet taşımak olduğunu belirtmişlerdir. Cenazenin musallâya ve kabristana taşınmasına katılmak (teşyî etmek) sünnettir. Bu sırada cenazenin arkasından veya önünden sessizce yürünür. Yüksek sesle Kur'an okumak veya zikir yapmak mekruh kabul edilmiştir. Uzaklığı sebebiyle cenazeyi kabristana araba ile götürmekte bir sakınca yoktur. Küçük çocuğun cenazesini yalnız bir kişi elleri üstünde taşıyabilir.

Namazı kıldıktan sonra cenazeyi bekletmeden defnetmek gerekir. Bununla beraber kendi memleketine veya bir başka yere nakli sebebiyle definin geciktirilmesi de mümkündür. Nakil konusunda mezhepler iki farklı görüş benimsemişlerdir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri belirli şartlarla cenazenin naklini câiz görmüşlerdir. Hanefîler'e göre cenazenin vefat ettiği yerde defnedilmesi müstehap olmakla birlikte cesedin bozulup kokması tehlikesi bulunmuyorsa başka bir yere naklinde sakınca yoktur. Gasbedilmiş bir yerde defnedilmiş olması, defnedildiği yerin daha sonra şüf'a ile alınması gibi haller dışında definden sonra cenazenin nakli haramdır. Mâlikîler ise nakil sırasında cesedin bozulup dağılması, cenazeye saygısızlık edilmesi ve naklin belli bir fayda sağlaması şartıyla definden önce ve sonra bunu câiz görmüşlerdir. Kabrin su' al-Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

tında kalmasını önlemek, sâlih kişilerin kabristanına veya mukaddes beldelere, ailesi ve yakınlarının ziyaret edebileceği yakın bir yere defnetmek nakil için müteber mazeretlerdir. Hanbelîler'e göre de mukaddes yerlere veya sâlih kişilerin kabristanına defnedilmesi gibi meşrû bir maksatla ve cesedin bozulup kokmamasından emin olunması şartıyla defin-den önce de sonra da cenazenin nakli câizdir. Başka yerlerde vefat eden sahâbîlerden bazılarının Medine'ye getirilip defnedilmesi bu hususun meşruiyetine delil teşkil etmektedir. Şâfiîler'e gelince, cesedin bozulmamasından ve kokmamasından emin olursa bile cenazenin bulunduğu yerden başka bir yere nakledilmesi haram, bir görüşe göre de mekruhtur. Ancak yakın yerlere nakledilmesi veya Mekke, Medine ve Kudüs civarında vefat eden bir kişinin yılanıp namazı kılındıktan sonra kokmayacağından emin olunduğu takdirde adı geçen yerlere götürülüp defnedilmesi câizdir. Definden sonra ise bir zaruret olmadıkça nakil haramdır.

Cenaze kabre öncelikle yakın akrabaları tarafından ve kible yönünden yavaşça indirilir. Kabre koyan kimse bu esnada, "Bismillâh ve alâ milleti Resûlillâh" (بسم الله وعلى ملة رسول الله) der. Kadın cenazeyi en yakın mahremi, yoksa diğer akrabaları, bunlar da yoksa yakın komşuları kabre indirir. Cenaze, kible ile 90 derece bir açı oluşturacak şekilde uzunlamasına kazılan kabre, sağ yanına yatırılmak ve yüzü kibleye getirilmek suretiyle konur. Lahdin üzeri kerpiç, tahta perde vb. malzemelerle kapatıldıktan sonra üstü toprakla örtülür. Cenaze defnedildikten sonra kısa bir süre bekleyip ölü için dua etmek ve Kur'an okumak müstehap kabul edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 69). Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre ölen kişiye kabirde karşılaşacağı suallerle ilgili olarak telkinde bulunmak müstehaptır. Mâlikîler de telkini meşrû kabul ederler. Hanefî mezhebinde ise definden sonra telkinin yapılmayacağı belirtilmiş, ancak yapılması halinde bir sakıncası olmadığı da ifade edilmiştir (bk. TELKİN). Cenazenin gündüz defnedilmesi tercih edilmekle birlikte gece defnedilmesi de mümkündür.

Tâziye. Ölünün yakınlarına tâziyede bulunmak menduptur. Tâziye mümkünse üç günden sonraya bırakılmamalı ve tekrar edilmemelidir. Ölünün yakınlarının bu süre zarfında tâziyeleri kabul etmek için evde veya başka bir yerde oturup beklemeleri Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre mubah, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre ise mekruhtur. Tâziyenin ölünün defninden sonra yapılması daha uygun bulunmuştur. Akraba ve komşuların yemek hazırlayıp cenaze evine götürmeleri müstehaptır. Cenaze sahiplerinin yemek hazırlayıp başkalarına ikramda bulunması ise hem uygun olmayan bir zamanda külfet getirdiği, hem de Câhiliye devri âdetlerinden olduğu için İslâm âlimleri tarafından mekruh görülmüş, hatta haram olabileceği ileri sürülmüştür. Vârisler arasında hukukî işlemler bakımından ehliyetizlerin veya eksik ehliyetlilerin bulunması halinde terike-den bu tip harcamaların yapılması da câiz değildir. Ancak uzaktaki akraba ve dostlardan cenazede bulunmak üzere gelenlere ikramda bulunmak ve onları yedirip barındırmak câizdir.

Cenazeye İlgili Bid'atlar. Toplum ve fert hayatında işgal ettiği önemli yer dolayısıyla cenaze ile ilgili dinî merasimlere bilgisizlik, menfaat temini, bazan da eski din ve kültürlerin etkisinden kurtulmama sebebiyle bid'at ve hurafelerin karıştığı görülmektedir. Cenazeye çelenk gönderilmesi, cenazenin katafalka konularak saygı duruşunda bulunulması, görev yaptığı yer veya yerlere götürülerek başında nutuk çekilmesi, bando vb. eşliğinde teşyî edilmesi, bid'atların en çok dikkat çekenleri arasındadır. Cenaze hizmetlerinin yaşayanlara yönelik amaçlarından biri ölümü hatırlamak, âhiret âlemini düşünmek ve ibret almaktır. Hatta bu maksadı ihlâl edeceği endişesiyle cenazeyi teşyî ederken yüksek sesle Kur'an okumak, tekbir getirmek ve zikir yapmak bile bazı âlimlerce hoş karşılanmamıştır. Bundan dolayı tevazuun ve samimi davranışların hâkim olması gereken cenaze hizmetlerinde gösterişin ve israfa sebep olan merasimlerin icra edilmesi doğru değildir. Defin sırasında veya daha sonra ölü için para karşılığında Kur'an okutmak, hatim indirmek, yine ölü için muhtelif gün ve yıl dönümlerinde mevlid okutmak, ziyafet vermek bid'at sayılmıştır. Ölüm münasebetiyle Kur'an okunmasının, okuyan için sevaba vesile olabileceği gibi ölene de fayda sağlayacağı umulmaktadır. Ancak bunun başkasına para ile

yaptırılması ve Kur'an okuyanların Allah rızasını değil parayı amaçlaması, fiilin ibadet olma niteliğini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca ölünün yedinci, kırkıncı veya elli ikinci gecesi gibi belli gün ve gecelerde düzenlenen mevlid ve hatimler hususunda da Kur'an'a veya hadislere dayanan herhangi bir bilgi ve tavsiye mevcut değildir. Cenazenin defninden sonra yapılan devir ve iskat da bid'at türüne giren işlemlerdendir (bk. İSKAT). Kabrin yanında namaz kılmak, üzerine meşid inşa etmek, buralarda mum yakmak ve bez bağlamak, bir kısmı geçmiş dinlerin kalıntısı olan bid'atlardandır.

Ölümün geride kalanlar için üzücü bir hadise olduğu şüphesizdir. Yakınlarının, dostlarının ve iyi insanların ölümü dolayısıyla peygamberler bile hüznün duymuşlardır. Resûl-i Ekrem'in amcası Hz. Hamza şehid edildiği ve oğlu İbrâhim henüz bebekken öldüğü zaman Hz. Peygamber üzülmüş ve gözleri yaşarmıştır. Bu hali bazı sahâbîler tarafından yadığınca da şöyle demiştir: "Bu engel olunmaz bir merhamet duygusudur. Göz yaşarır, kalp üzüldür; ancak bizim ağzımızdan rabbimizin rızası hilâfına bir söz çıkmaz" (Buhârî, "Cenâ'iz", 43; Müslim, "Fezâ'il", 62-63). İslâm âdabına göre ölüm münasebetiyle yüksek sesle ağlayıp sızlanmak, feryat etmek, aşırı hareketlerde bulunmak, siyah elbiseler giyip yas tutmak doğru değildir. Bu tür davranışlar ilâhî takdire rızâ göstermemek, Allah'tan şikâyetçi olmak mânasına geldiği gibi yaşayan insanları, hatta ölülerin ruhlarını da rahatsız eder (bk. Buhârî, "Cenâ'iz", 23, 33; Müslim, "Cenâ'iz", 11, 16-28). İman ve iyi amel sahibi kişiler için ölüm en büyük saadet, imansız kimseler için de en büyük felâkettir. Geride kalanların ağlayıp sızlamasına ölümlerin ihtiyacı olmadığı gibi bu davranışların di-rilere de faydası yoktur. Hz. Peygamber'in, "Kul Allah'a kavuşmayı severse Allah da ona kavuşmayı sever; eğer kul bunu istemezse Allah da onu istemez" dediğini duyan bazı hanımları, insanların ölümden hoşlanmadığı realitesini kendisine hatırlatınca şöyle cevap vermiştir: "Durum söylediğiniz gibi değildir. Şunu iyi bilin ki mûmine ölüm geldiği zaman Allah'ın rızası ve lutufları kendisine müjdelendir; artık ona göre ölmekten daha büyük bir saadet yoktur. Kâfire de ölüm gelip çattığı zaman karşılaşıacağı ilâhî azap ve ceza kendisine hatırlatılır; artık ona göre de ölmekten büyük bir felâket olamaz" (Buhârî, "Rikâk", 41; Müslim, "Zikir", 14, 16-18).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "cnz", "chz", "şy" md.leri; *Tacü'l-ʿarûs*, "cnz", "chz" md.leri; *Miftâhu kü-nûzi's-sünne*, "Cenâ'iz" md.; *Müsned*, V, 11, 26, 136; Buhârî, "Rikâk", 41, "Cenâ'iz", 2, 4, 8, 9, 21, 23, 33, 43, 55, 57, "Havâle", 3, "Kefâle", 3, "Mezâlim", 5, "Meğâzi", 44; Müslim, "Fezâ'il", 62-63, "Cenâ'iz", 1, 11, 16-28, 36, 62, 63, 66, 67, "Libâs", 3, "Selâm", 4, 5, "Zikir", 14, 16-18; İbn Mâce, "Cenâ'iz", 15, 59, "Sadakât", 12; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 20, 24, 30, 32, 69, "Hammâm", 2; Tirmizî, "Cenâ'iz", 12, 18, 21, 76; Şirâzi, *el-Muhezzeb*, I, 133-147; Serahsî, *el-Mebsûl*, II, 56-74; Kâsânî, *Bedâ'i*, I, 299-325; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 195; İbn Rüşd, *Bi-dâyetü'l-müctehid*, I, 191-207; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 302-433; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 103-105; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 183-215; Harâşî, *Şerhu Muhtaşarı Halîl*, II, 113-147; Desûlki, *Hâşiye ʿale Şerhi'l-kebîr*, I, 407-430; Tahtâvî, *Hâşiye ʿale Merâkıʿi'l-felâh*, Bulak 1318, s. 362-387; Şevkânî, *Neylû'l-eutâr*, IV, 17-127; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtar*, I, 570-612; İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, Kahire 1401/1981, III, 229-281; Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Ahkâmü'l-cenâ'iz ve bide'uhâ*, Beyrut 1388/1969; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erbaʿa*, I, 500-541; Ali Mahfûz, *el-İbdâʿ fi meâdri'l-ibtidâʿ*, Kahire 1956, s. 218, 222, 226-227, 231; Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1982, I, 64-126; Seyyid Sâbık, *Fikhu's-sünne*, Beyrut 1405/1985, I, 505, 508, 521, 536 vd.; A. S. Tritten, "Djanâza", *Elʿ* (İng.), II, 441-442; *Mu.F.*, XVI, 5-46.



MEHMET ŞENER

CENAZE GÜLBANGI

Mevleviyye tarikatı mensuplarının
defin merasimleri sırasında
okunan gülbank.

"Gül sesi" anlamında Farsça bir terkip olan **gülbank** veya **gülbenk**, özel olarak tertip edilmiş bazı dualar hakkında kullanılan genel bir tabirdir.

Saraylarda belirli bazı merasimler sırasında, tekkelerde çeşitli vesilelerle okunan gülbanklara daha çok Mevleviyye tarikatında rastlanmakta olup cenaze gülbangi bunlardan biridir. Vefat eden Mevlevîler'in defninden sonra kabrin başında halka olunarak şeyh efendi veya diğer bir tarikat büyüğünün idaresinde ism-i celâl çekilir, bunu zikir idare eden kişi tarafından yüksek sesle okunan gülbank takip eder, daha sonra hep bir ağızdan "hû" denilir ve baş kesilerek (bk. SEMÂ) kabirden dönülürdü.

Cenaze gülbangının metni şöyledir: "Vakt-i şerîf hayrola, hayırlar fethola, şerler defola, derviş (...) merhum karındaşımızın rûh-i revânî şâd ü handân, mazhar-ı afv ü gufrân, garka-i garîk-i rahmet-i Yezdân, dâhil-i ravza-i rıdvân (nâil-i ravza-i rıdvân), hâcesi hoşnûd ola; medârında râhatı müzdâd ola (mekânındaistirâhatı müzdâd ola), menzili mübâ-

rek ola, bâkiler selâmette kala, dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm Alî hû diyelim hûû".

BİBLİYOGRAFYA :

Mecmûa, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1661, vr. 71^b; Pakalın, I, 279, 685; Abdûlbâkî Gölpinarlı, *Melevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963, s. 19, 131; a.mif., *Mevlânâ'dan Sonra Melevîlik*, İstanbul 1983, s. 424.



NURİ ÖZCAN

CENAZE HASAN PAŞA

(bk. HASAN PAŞA, *Kethüdâ*).

CENAZE SALÂSİ

Osmanlı teşrifatında cenaze alaylarıyla önemli vefat haberlerinin duyurulması için okunan salâ.

Dinî mûsikinin cami mûsikisi formlarından biri olan salâ, Hz. Peygamber'e övgü ifade eden ve *salâtü selâm* adıyla da anılan Arapça ibarenin belli beste ile okunmasına denir. Bu ibare bazı değişikliklerle okunduğu yere, zamana, beste ve makama göre farklı adlar almıştır (bk. SALÂ). Cenaze salâsı, ölüm haberinin duyurulması amacıyla minarelerden okunan *salâtü selâm* ile cenazenin kabrine götürülüşü sırasında tertip edilen cenaze alayında ve definiden sonra okunan salâ olmak üzere iki çeşittir.

Hz. Peygamber ölüm haberinin eş dost ve sâlih kişilere duyurulmasını tasvip etmiş, Habeşistan Necâsî'si'nin vefatını, Zeyd b. Hârîse, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha'nın şehâdet haberini bizzat duyurmuştur. Osmanlılar'da eski devirlerden beri önemli kişilerin ölüm haberleri şehirlerin büyük camilerinin minarelerinden salâ verilmek suretiyle halka duyurulmuştur. Tarihî kaynaklarda, özellikle vak'anüvis tarihlerinde padişahların vefat haberlerinin bu şekilde duyurulduğuna dair kayıtlar mevcuttur (bk. Selânikî, II, 433; Râşid, III, 117). Bu kayıtların çoğu XVI. yüzyıl ve sonrasına ait olmakla birlikte bunlarda cenaze salâsı vermenin "de'b-i kadîm, mu'tâd-ı kadîm" olduğu ifade edilmiştir. Esad Efendi, padişahlarla hânedan mensupları ve devlet ricâlinin ölümünün, İstanbul kadısına veya müezzınbaşılara buyruldu çıkarılarak Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye ve Fâtih gibi selâtin camilerinde okunan salâlarla ilân edildiğini ve ayrıca dellâl ve münâdiler vasıtasıyla halka duyurulduğunu belirtmektedir (*Teşrifât-ı Kadîme*, s. 121).

Cenaze salâsı bir nevi ölüm ilânı mânasını taşımakla birlikte ölenin kimliği-

nin bilinmesine ayrıca ihtiyaç olduğundan bu bilgiler salâ verildikten sonra dolaştırılan dellâl ve münâdilerle duyurulurdu. Bu görevliler şehrin belli başlı yerlerini dolaşarak ölenin isim, şöhet, neseb ve mesleğine ait özlü bilgileri ve cenazenin nereden, ne zaman kaldırılacağını kalıplaşmış ifadelerle tekrarlayarak bildirirlerdi. Otuz kırk yıl öncesine kadar bilhassa Anadolu şehirlerinde devam eden bu salâ, dellâlin bir çeşit makamla, "Vakt-i salâi Ey cemâat-i müslimîn, hâzır olun! (...) Camii'nde öğle namazında filân oğlu filânın cenaze namazı vardır. Sevabından gafil olmayın! Rahmet ile anana Teâlâ rahmet eyleye!" gibi ifadeleri yüksek sesle söylemesi şeklindeydi. Vefat eden ulemâdan biri ise şehrin birkaç camiinde salâ verilirdi.

Minarelerde okunan cenaze salâsı cuma salâsı ile aynı metne dayanır. Bu sebeple cuma namazı için verilen salâ, cenaze salâsı yerine de geçtiğinden bu vakitte ayrıca cenaze için salâ okunmazdı. Nitekim Selânikî, II. Murad'ın vefatı üzerine II. Mehmed Manisa'dan İstanbul'a gelerek tahta çıktığında müezzınlerin cuma salâsı okumakta olduğunu söyledikten sonra, "Merhum padişahın dahi ce-

naze salâsı onunla iktifa olundu" diyerek ayrıca salâ verilmediğini belirtir (*Târîh*, II, 433). Cenaze salâsının sonuna ölüm hakkındaki bazı âyetlerin eklendiği ve cuma salâsından bu şekilde ayırt edildiği de bilinmektedir. Bazı kayıtlar, minarelerde salâ vermenin, belli bir vakti olmayan cenaze namazının kılınacağı zamanı haber vermek maksadıyla okunduğunu, bu âdetin ilk olarak Mısır'da Fâtımîler zamanında başladığını göstermektedir. Günümüzde de salâ, namaza katılacak kimselerin hazırlanması için cenazenin kaldırılacağı vakit namazından bir saat önce okunmak suretiyle devam etmektedir.

Cenaze namazından sonra teşkil edilen cenaze alayı sırasında okunan salâ ise bir nevi zikir şeklinde ve cemaatin de katılımıyla icra edilir. Bazı farklı metinleri olmakla birlikte en yaygın salâ şöyledir:

"لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا نظيره (ولامثال له)،
محمداً رسول الله (أمين الله) حقاً وصدقاً اللهم صل على سيدنا
محمد وعلى آل محمد، وصل وسلم على أسعد (وأشرف)
نور جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين"

Cenaze alayında salâ şu şekilde okunurdu: Birinci safhada cenaze alayı yola koyulunca bir kişi "لا إله إلا الله... سيدنا محمد"

(Bir kişi)

La i la he il la. ... lah.

... vah de hu la. ... se ri ke le hu.

ve la na zi. ... re leh. ... Muhammedün e mi

nul la hi hak kan ve sid kan.

Al la. ... hümmesalî a la sey yi di nâ Mu ham me din ve a

la. ... (Cumhur) ve a la.

â. ... lüMu ham. ... med.

(Bir kişi)

vesal liseselîm a la es adi veeş... refinü ricemî il en bi yâ.

i vel mür se lîn. ... vel ham dü lîl la.

... hirabbil â. ... le mîn.

(Cumhur)

Cenaze
Alayı
esnasında
okunan
hüseyinî
salânın
notası

kısmını okur, güzel sesli bir grup da "و علی آل محمد" der. Bu sırada cemaat yürüyüş temposunda hep bir ağızdan "hû" ism-i şerifini zikreder. Kabre varılınca kadar salâ ve zikir tekrarlanır. İkinci safha definden sonradır. Defni takiben okunan aşr-ı şerifin ardından yine bir kişi baştan "والمسلمین" e kadar olan bölümü okur, ardından cemaatin tamamı "والحمد لله رب العالمین" cümlesini bestesine uygun bir şekilde söyler. Bu şekilde salâ sona erer.

Hüseyinî makamındaki bu eserin Mu-zıkâlı Hâfız Yaşar (Okur) ve Eyyübî Hâfız Ali Rıza'dan (Şengel) derlediği notasını *Nazarî-Amelî Türk Musikisi* adlı eserinde neşreden Subhi Ezgi, herhangi bir kaynak göstermeden bestekârının Hatîb Zâkirî Hasan Efendi olduğunu kaydeder. Halil Can ise bu eserin Buhûrîzâde Mustafa İtrî tarafından bestelendiğini belirtmektedir.

Cumhuriyet'ten sonra bazı resmî zevatın ve önemli kişilerin cenaze alayları bando-muzika eşliğinde cenaze marşı çalınarak yapılmakta, diğer ölülerin kabre götürülüşü sırasında cenaze salâsı okunmamaktadır. Ancak bazı şeyhlerin ve ünlü kişilerin cenazelerinin salâ okunarak kaldırıldığı da görülmektedir. Nitekim Hâfız Burhan, Hâfız Mecid Sesigür ve Hüseyin Sebirci gibi müşikişinaslarla Şeyh Muzaffer Ozak'ın (ö. 1985) cenaze merasimleri bu şekilde icra edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Selânikî, *Târih* (İlpsirli), II, 433; Râşid, *Târih*, III, 116-117; *Teşrifât-ı Kadîme*, s. 115-116, 121, 125; Ezgi, *Türk Musikisi*, III, 64-65; a.mlf., *Temcit-Na't-Salât-Durak*, İstanbul 1946, s. 12-13; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 54-55; Hayrettin Karaman, *Ebediyet Yolcusunu Uğurlarken*, Ankara 1988, s. 30; Halil Can, "Dini Türk Musikisi Antolojisi: Cenâze Salâsı", *MM*, sy. 217 (1966), s. 14; Pakalın, I, 279; R. Ekrem Koçu, "Cenâze Salâsı", *İst.A*, VII, 3492; Öztuna, *BTMA*, I, 183.



NURİ ÖZCAN — MUSTAFA UZUN

CENCİRE

Hindistan'ın
batı sahilinde kurulmuş olan
eski bir devlet.

Adını Bombay'ın 48 km. güneyindeki Danda Rajpuri Limanı'nın girişinde bulunan küçük adadan alır. Cencire, Arapça'da "ada" mânasına gelen *cezîre* kelimesinin Marata dilindeki bozulmuş şeklidir. Devletin merkezi olan adanın önemi, burada Umman denizine hâkim bir kalenin yer almasından kaynaklanmaktaydı. Nizamşâhîler Devleti'nin kurucusu Melik Ahmed Bahrî'nin (1490-1509) hizmetinde bulunan Yâkut adlı bir Habeşî-

nin adayı işgal etmesi ve kalenin yönetimini ele geçirerek Habeş askerlerinden ve ücretli Maratalar'dan oluşan bir donanma kurmasıyla bölgenin önemi daha da arttı. Bölge dilinde Habeşîler'e *sîdî* (seyyid) denilirdi; bu sebeple ada hâkimine Sîdî, torunlarına da Sîdîler adı verildi. Daha sonra resmî unvanı vezir ve nevwâba dönüşen ada hâkimi, Hindistan'ın batı sahilindeki Konkan denilen bazı bölgelerde *timar** sahibi oldu ve bu topraklara da Habsân denildi.

Sîdîler 1492'den sonra Âdilşâhîler, 1670'ten sonra da Babürîlülerle iş birliği yaptılar. İmparator Evrengzîb, Cencire donanmasının hacı taşıyan ve ticaret yapan Bâbürlü gemilerini korsanlardan korumasına karşılık Sîdîler'e 400.000 rupi veriyordu. 1680'den sonra Konkan kıyılarından hüküm süren Marata beylerinden Şâhcî ve yerine geçen oğlu Sîvâcî Cencire'ye saldırdılarsa da Bâbürlülerle aralarında çıkan savaş yüzünden adayı alamadılar. Sîvâcî'den sonra hükümdar olan oğlu Sambhâcî de saldırılarında muvaffak olamadı. Bundan dolayı Sîdîler Maratalar'a yenilmemekle övünmüşlerdir. XVIII. yüzyıl başlarında Peşva ve Angri kabilelerinin birbirleriyle anlaşarak başlattıkları Cencire'nin mukavemetini kırma gayretleri başarısızlıkla sonuçlandığı gibi Sîdîler daha sonra Câferâbâd'ı zaptedip Cencire Devleti'ne katıldılar. Hükümdarları ünlü Süret Kasrı'na yerleşerek 1759'da İngilizler tarafından çıkarılınca kadar burada oturdu. Cencire Devleti bağımsız durumunu 1870'e kadar korudu. Bu tarihten sonra idare iyice zayıfladı ve Sîdîler İngiliz hükümetiyle anlaşarak Hindistan'daki İngiliz birliğine dahil oldular.

Cencire Devleti idarî taksimatta Murud, Şrivarzan ve Câferâbâd adlarıyla üç beldeye ayrılmıştı. XX. yüzyılın başlarında 85.000 kişi olan nüfusunun % 17'si müslümandı. 1947'de Hindistan birliğine katılan Cencire bugün Maharashtra eyaletinin Murud şehrine bağlı bir ada durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1947, II, 292-294, 312; III, 38-39; S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York 1964, s. 219; J. Sarkar, *A Short History of Aurangzib*, Calcutta 1979, s. 163-164, 242; İrfan Habib, *An Atlas of the Mughal Empire*, New Delhi 1982, harita 14 A; J. Douglas, *Bombay and Western India*, Delhi 1985, I, 22, 54; S. A. A. Rizvi, *The Wonder That was India*, London 1987, s. 141; *TA*, X, 169; J. S. Cotton, "Cencire", *IA*, III, 90; W. Irvine, "Evrengzib", *IA*, IV, 413-414; T. W. Haig, "Maratha", *IA*, VII, 315-316; Abdus Subhan, "Djandjira", *EJ² Suppl.* (İng.), s. 246.



RECEP USLU

CEND

(جند)

Siriderya kıyısında
bugün mevcut olmayan
tarihi bir şehir.

İslâm coğrafyacıları, bugün Kazakistan sınırları içinde yer alan Siriderya'nın aşağı mecrasında Oğuzlar'ın yaşadığı üç şehirden bahsederler. Bunlar Oğuz *yabgu**sunun kışlık merkezi olan Yenikent (Şehrkent, el-Karyetü'l-hadîse, Dih-i Nev), Huvâre ve Cend şehirleridir. Cend, nehrin sağ kıyısında Hârizm'e on günlük mesafede ve bugünkü Kızıldorda şehrinin yakınında kurulmuştu. Kaynaklarda Huvâre şehri hakkında bilgi yoktur. Bu şehirlerin ne zaman ve kimin tarafından kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Barthold, İç Asya bozkırlarındaki ticarî faaliyetlerde önemli bir ambar görevi üstlenen bu şehirlerde IV. (X.) yüzyılda müslümanların yaşadığını, müslüman tüccarların daha önce Soğdular'ın Türk bozkırlarında kurduğu kolonizasyonu devam ettirdiklerini ve bu üç müslüman şehrinin bu şekilde meydana geldiğini söyler (*Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 79).

IV. (X.) yüzyılda Cend halkı gayri müslim Oğuz yabgusuna tâbi olup ona her yıl haraç ödemekteydi. Ancak giderek artan nüfuz ve kudreti sebebiyle Oğuz yabgusu ile arası açılan Subaşı Selçuk b. Dukak maiyeti (Kınık boyu), aile efradı ve sürüleriyle birlikte Cend yöresine geldi. Burada İslâmiyet'i kabul ederek müslüman halkı gayri müslim Oğuz yabgusuna haraç vermekten kurtardı. Selçuk'un Cend'e IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında geldiği kabul edilmektedir.

Selçuk b. Dukak, Cend ve diğer şehirlerdeki müslümanlarla birlikte gayri müslim Türkler'e karşı başlattığı cihad harekâtı ile büyük bir şöhrete kavuştu ve "el-Melikü'l-Gâzî" unvanıyla anılmaya başlandı. Selçuk'un oğlu, Tuğrul ve Çağrı beylerin babası Mîkâil de böyle bir cihad harekâtı sırasında şehid olmuştu. Selçuk 100 yaşını aşkın olduğu halde Cend'de vefat etti ve burada defnedildi. Selçuklular, atalarının ölümünden bir süre sonra Karahanlılar'la Ebü'l-Fevâris Şah Melik b. Ali el-Berânî'nin baskıları yüzünden Cend'den ayrılarak Sâmanîler tarafından kendilerine tahsis edilen Buhara ve Semerkant arasındaki Nur kasabasına yerleştiler. Cend şehri Selçuklular'ın

ayrılmasından sonra onların "kadîm düşmanı" Ebû'l-Fevâris Şah Melik'in eline geçti. Şah Melik muhtemelen son Oğuz yabgusu Ali Han'ın oğlu olup Gazneli Sultanı Mesud, Karahanlılar'a ve âsi Hârizm valilerine karşı onunla ittifak yapmıştı. Şah Melik 429'da (1038) Sultan Mesud tarafından Hârizm valiliğine tayin edilmiş ve Hârizmşah Altuntaş'ın oğlu İsmâil'i buradan uzaklaştırmıştı. İsmâil de ona karşı Selçuklular'dan yardım istemek zorunda kalmıştı. Yardıma gelen Çağrı Bey'i de mağlûp eden Şah Melik daha sonra Tuğrul Bey tarafından bozguna uğratıldı ve Gazneliler'e sığınmak için Dihistan üzerinden Mekkân'a kaçtı. Şah Melik'in bu bozgunundan sonra Cend'e gitmeyi Mekkân'a kaçması, Cend'in bu sırada onun hâkimiyetinden çıktığını ve tekrar Selçuklular'ın eline geçtiğini göstermektedir. Şah Melik 434'te (1042-43) yakalanarak öldürüldü.

Selçuklular'ın daha sonraki yıllarda Cend'den ayrılarak hâkimiyet sahalarını İran'a ve batıya doğru genişletmeye başlamalarıyla şehir Kıpçaklar'ın eline geçti. Fakat Cend'i "devletlerinin mebdî ve menşei olan aziz bir belde" olarak kabul eden Selçuklular burayı hiçbir zaman unutmazdılar. Nitekim Sultan Alparslan 457'de (1065) çıktığı Hârizm ve Mangışlak seferi sırasında, hânedana adını veren dedesi Selçuk'un kabrini ziyaret maksadıyla Cend'e kadar gitmiştir. Cend hanı kendisine itaat arz ederek bağlılığını bildirmiş, sultan da onu görevinde bırakmıştır. Sultan Sencer de bir gazâ ve cihad merkezi olarak kabul ettiği Cend şehrini tahkim etmiş ve Abbâsî halifesi-ne gönderdiği bir mektupta Cend sınırında çok sayıda kâfirin kılıçtan geçirildiğini müjdelemiştir. Sultan Atsız devrinde (1128-1156) Hârizmşahlar'ın kontrolüne geçen Cend, bu dönemde de Or-

ta Siriderya mecrası ve Mangışlak yarımadası ile birlikte gayri müslim Kıpçaklar'a karşı yapılan gazâlarda en önemli uç şehirlerinden biri olarak kabul edildi. Hârizmşah Atsız'ın 1138'de isyana teşebbüs etmesi sebebiyle Sultan Sencer Hârizm üzerine sefere çıkarken Atsız'ı, müslüman vilâyetlerin sadık muhafızları olan ve kâfirlere karşı devamlı savaşan gazileri yok etmek ve Cend ve Mangışlak'ta müslüman kanı dökmekle suçluyordu. Atsız 1138'de yapılan savaşta Sencer'e fazla mukavemet edemeyip yenildi ve savaş meydanından kaçtı. 538'de (1143) ikinci defa isyan ettiyse de başarılı olamadı ve sonunda ona tâbi olarak hüküm sürmeyi kabul etti. Atsız o dönemde "ümme-hât-ı bikâ'-ı dünyâ ve muazzamât-ı sugûr-ı İslâm"dan biri olarak anılan Cend'i 540 Rebülâhîrinde (Ekim 1145) tekrar zaptetmiş, ancak Sencer'in 542 (1147-48) yılındaki seferinden sonra şehir Hârizmşahlar'ın hâkimiyetinden çıkmış ve Selçuklular'ın kontrolüne geçmiştir. Atsız'ın 547'deki (1152) Kıpçak seferi sırasında Cend Karahanlılar'dan Arslan Han Muhammed'in torunu Kemâleddin b. Arslan Han Mahmûd'un elindeydi. Kemâleddin Atsız'ın büyük bir ordu ile yaklaşmakta olduğunu duyunca kaçtı. Atsız onu çeşitli vaadlerle geri getirip hapsetti ve Kemâleddin hapis-te iken öldü. Atsız tekrar ele geçirdiği Cend'e vâliht olan oğlu İlarslan'ı vali tayin etti. Bu tarihten itibaren Hârizmşahlar tahta aday olan "ekber evlât"larını Cend'e vali tayin etmeyi gelenek haline getirdiler. İlarslan'dan sonra aynı görevi Alâeddin Tekiş getirildi. Atsız'ın 527 (1133) ve 547'deki (1152) seferlerinden sonra 591'de (1195) Alâeddin Tekiş, 606 (1209) yılında da Alâeddin Muhammed Kıpçaklar'a karşı düzenledikleri seferlerde burayı bir üs olarak kullandılar.

Cend 1220'de Cengiz Han'ın orduları tarafından işgal edildi. Hârizmşahlar'ın Yenikent ve Cend valisi Kutluğ Han Moğollar'a mukavemet gösteremedi. Cengiz Han'ın sadık taraftarlarından Ali Hoca Cend'e vali tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. Cengiz Han'ın büyük oğlu Cuci de Gürgenç'e yaptığı seferlerde burayı üs olarak kullandı. Cend, Moğol büyük hanları (1206-1370) ve Çağataylar (1227-1370) zamanında orta halli bir şehir olarak varlığını sürdürdü. XIV. yüzyıldan sonra ise kaynaklarda Cend hakkında bilgiye rastlanmaz.

Aral gölü daha çok Cend gölü olarak bilinir. Hârizm'e ulaşan ana ticaret yolu

üzerinde bulunan ve önemli bir ileri karakol görevi üstlenen Cend'in bölgenin ticarî hayatında mühim bir yeri vardı. Ayrıca Selçuk'un mezarının burada bulunması sebebiyle Selçuklular nezdinde kutsal bir hatırası olan Cend'i Yâkût VII. (XIII.) yüzyılda büyük bir şehir olarak tanıtır ve halkının Sünnî ve Hanefî olduğunu söyler (*Mu'cemü'l-büldân*, II, 168).

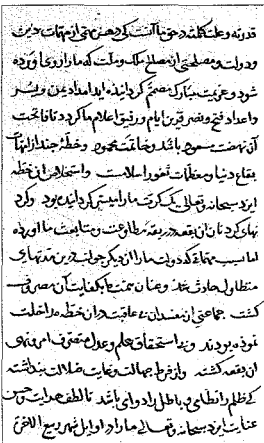
Cend'de yetişen meşhur bilginler arasında, Zemahşerî'nin talebesi kadî ve şair Ya'kûb b. Şîrîn el-Cendî, Ebû Nasr Ahmed b. Fazl b. Mûsâ el-Cendî ve *Nefhatü'r-rûh* ve *tuhtetü'l-fütûh* müellifi Müeyyidüddin el-Cendî zikredilebilir. Ayrıca yöre halkının çok sevdiği, Şeyh Baba diye meşhur Kemâleddin-i Hârizmî de 1273'te Cend'de ölmüş ve burada defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, s. 461-462, 512; *Hudûdü'l-âlem* (Minorsky), s. 72, 81, 122, 371; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh* (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, III, 1115-1117; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 318; Beyhakî, *Târîh* (Hüseyin), s. 87-88; Reşidüddin-i Vatvât, *Ebkârü'l-efkâr fi'r-resâ'il ve'l-es'âr*, IÜ Ktp., FY, nr. 424, vr. 31^b-34^a; Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed-i Bağdâdî, *et-Teveşşül ile't-teressül* (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1315 hş., s. 12-15, 29, 84, 120, 155, 158-159, 174-175, 225, 235; *Ahbârü'd-devleti's-Selçukîyye* (Lugal), s. 2, 28; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 168; Nesevî, *Streit-i Celâleddin-i Mîngburnî* (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 43-54, 134-136, 354; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 474-475; X, 49; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ* (Öztürk), I, 123, 140, 143-145, 171, 173, 192; II, 11-12, 14-15, 28, 31-33, 66; III, 48; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1966, s. 486; Barthold, *Türkistan*, s. 194, 276, 318, 335, 347, 351-352, 356, 360, 363, 365-366, 369, 386, 392, 394, 440-441, 443; a.mlf., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (haz. K. Yaşar Koprman — İsmail Aka), Ankara 1975, s. 79, 137, 251, 256, 258, 261, 266; a.mlf., *Uluğ Beg ve Zamanı* (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, s. 132; Faruk Sümer, *Oğuzlar: Türkmenler*, İstanbul 1980, s. 34, 38, 40, 52, 57, 59, 62, 63, 66-67, 76, 94, 100-101, 111-112, 559, 564-565, 571-573, 591, 649, 650, 651; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980, s. 61, 66-70, 73, 80, 88-89, 96, 159, 239, 240, 242; Mehmet Altay Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, Ankara 1983, I, 78; a.mlf., *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (İkinci İmparatorluk Devri)*, Ankara 1984, II, 228, 313, 315, 351-352; a.mlf., *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Kuruluş Devri)*, Ankara 1989, I, 16-17, 34, 153, 154, 157-158; İbrahim Kafesoğlu, *Hârizmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1984, s. 34, 36, 43, 45, 60-61, 72-73, 81, 84, 91-95, 100-101, 105, 128-130, 143, 183, 211, 250, 253, 255-257, 259; *Kâmûsü'l-a'lâm*, III, 1840; C. E. Bosworth, "Djand", *El² Suppl.* (İng.), s. 244-246.



ABDÜLKERİM ÖZYAYIN



Cend şehrini
"Ez ümmehât-ı
bikâ'-ı dünyâ ve
muazzamât-ı
sugûr-ı İslâm"
olarak tanıtan
540 (1145)
tarihli bir
vesika
(Reşidüddin-i
Vatvât,
*Ebkârü'l-
efkâr fi'r-resâ'il
ve'l-es'âr*,
IÜ Ktp., FY,
nr. 424, vr. 32^a)

CENDÎ

(الجندی)

Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn
b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî
(ö. 691/1292 [?])

*Fuşûşü'l-hikem'in ilk şârihi,
mutasavvîf - şair.*

Türkistan'da Cend şehrinde doğdu. Doğum tarihi, ailesi ve hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Nisbesinin Cenedî şeklinde kaydedilmesi (Brockelmann, I, 588) yanlıştır. Çünkü Cened Yemen'de bir kasabanın adıdır (Yâkût, II, 168, 169).

Nefhatü'r-rûh adlı eserinden hayatının tasavvufa intisabından sonraki dönemine ait bazı bilgiler elde etmek mümkündür. Bu eserde anlatıldığına göre Cendî *sülûk*'ünün başlangıcında tam bir boşluk içindeyken mâsivâyı terk edip Hakk'a yönelmeyi düşünür. Ancak bu yolda hocalarının ve yakınlarının engel teşkil ettiğini görüp hayrete düşer ve istihâre yapmaya karar verir. Duyduğu ilk âyete göre hareket etmeyi düşünerek Kur'an okunan bir meclise gider. Burada, hiçbir şeyin Allah'tan, Allah'ın Resulü'nden ve Allah yolunda cihad etmekten daha önemli görülmemesi gerektiğini ifade eden Tevbe sûresinin 24. âyetini işittince çok duygulanır ve kuvvetli bir vecd halinin tesiri altında kalır. Tasavvufa yönelmesine karşı çıkan ve aynı zamanda hocası olan babasına, daha önce vefat etmiş olan annesinden kalan mirası bağışlar. Mehre karşılık olmak üzere hanımına binlerce altın verir. Dünyayı terkedip Hakk'a yönelir ve hacca gitmek için Cend'den ayrılır. "Kutublar kutbu" ve "insân-ı kâmil" diye tanıttığı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin halifesi Sadreddin Konevî'nin sohbetlerine katılır ve kendisine on yıl hizmet eder (*Nefhatü'r-rûh*, s. 142-145).

Sadreddin Konevî ile ilk defa muhtemelen Konya'daki zâviyesinde görüşen ve onun yanında sülûkünü tamamlayan Cendî, şeyhinin vefatı üzerine (673/1274) Bağdat'a gidip Konevî'nin halifesi sıfatıyla irşad faaliyetinde bulundu. Bağdat'ta mehdîlik iddiasında bulunan bir şahsa karşı çıkınca bir süre sıkıntı çekti (Câmî, s. 558). İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkı'u'n-nücûm* adlı eserini burada şerhetti. Daha sonra Bağdat'tan ayrılarak Pervâneoğulları'nın hâkimiyeti altında bulunan Sinop'a gitti. *Nefhatü'r-rûh* adlı eserini Farsça bilen ve tasavvufa ilgi duyan itibarlı bir hanımın ricası üzerine

burada yazdı. Vefat tarihi ve yeri kesin olarak bilinmemektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa vefat tarihini 691 (1292), Necîb Mâyil-i Herevî ise 695 (1296) veya 700 (1301) olarak gösterir.

Sadreddin Konevî'nin seçkin müridlerinden ve halifelerinden olan Cendî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışına gönülden bağlıdır. Şeyhinin arzusu üzerine İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-hikem*'ini ilk defa o şerhetmiş, bu şerhten daha sonraki *Fuşûş* şârihleri de faydalanmıştır.

Eserleri. 1. Şerhu Fusûşil-hikem. Cendî'nin ifadesine göre Sadreddin Konevî *Fuşûşü'l-hikem*'in giriş kısmını kendisi için sözlü olarak şerhetmiş, Cendî de o sırada mazhar olduğu feyiz sayesinde eserin bütün muhtevasını bu şerhin içinde bulmuş, daha sonra Konevî'nin arzusu üzerine eserin tamamını şerhetmiştir. Abdurrahman Câmî, "Öbür *Fuşûş* şerhlerinin kaynağı Cendî'nin şerhidir. Bu şerhte diğer eserlerde bulunan birçok hakikat vardır" (*Nefehât*, s. 558) diyerek eserin önemini ve diğer şerhler üzerindeki tesirini ifade etmiştir. Baba Rûknî diye tanınan Rûkneddin Mes'ûd b. Abdullah eş-Şirâzî'nin *Nuşûşü'l-huşûş fi tercemetü'l-Fuşûş* (Tahran 1359 hş.) ve Câmî'nin *Nakdû'n-nuşûş fi şerhi Nakşil-Fuşûş* (Tahran 1398) adlı şerhlerinde bu tesir açıkça görülür. Eserin çeşitli yazma nüshaları vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 538; Şehid Ali Paşa, nr. 1240, 1241; Kılıç Ali Paşa, nr. 606; Lâleli, nr. 1417). Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Yazıcıoğlu Mehmed, Cendî'nin şerhine *el-Müntehâ* adlı bir

şerh yazmış, kardeşi Ahmed Bican bu şerhi *Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs* (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 630) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. 2. *Nefhatü'r-rûh ve tuhtetü'l-fütûh*. Cendî'nin Sinop'ta kaleme aldığı bu Farsça eser önsöz, giriş ve iki bölümden meydana gelir. Eserin ilk bölümünde mârifetullah üzerinde durulmuş ve esmâ-i hüsnâdan hay, rahman ve irade gibi Allah'ın bazı isim ve sıfatlarının şerhi yapılmış, daha sonra insân-ı kâmil konusu işlenmiştir. İkinci bölümde ise tasavvufî haller ele alınmıştır. Eser Necîb Mâyil-i Herevî tarafından Cendî ve eserleri hakkında bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1362 hş.). Cendî'nin *ed-Dürerü'l-gâliyat* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1362), *Muhtaşar fi lüzûmü't-tecrîdî'l-küllî zâhiren ve bâhnen 'an mâsivallâh* (Şehid Ali Paşa, nr. 1439/2), *Dîvân ve Kaşidetü'l-gaybiyye* adlı dört eseri daha vardır (son iki eser için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 810).

Cendî bunların dışında *Nefhatü'r-rûh*'ta *'Ulûm-i Ahadî ve Ma'ârif-i Ahmedî*, *Hulâsatü'l-irşâd ve irşâdül-hulâşa*, *İrşâdül-kemâlât*, *Ezrâku'l-hatmeteyn*, *Kitâbü'l-Esmâ* ve Bağdat'ta iken yazdığını söylediği İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkı'u'n-nücûm*'unun şerhi olan *Şerhu Mevâkı'u'n-nücûm* adlı eserlerinden bahsederek bunlara atıflar yaparsa da bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Eserlerini Arapça ve Farsça yazan Cendî'nin bu iki dilde şiirleri de bulunmaktadırlar (bk. *Nefhatü'r-rûh*, s. 38-45; Câmî, s. 559).

Şerhu
Fuşûşil-
hikem'in ilk
ve son sayfaları
(Süleymaniye Ktp.,
Nâfiz Paşa,
nr. 538)



BİBLİYOGRAFYA :

Cendî, *Nefhatü'r-rûh ve tühfetü'l-fütûh* (nşr. Necib Mâyil-i Herevî), Tahran 1362 hş., ayrıca bk. nâşirin önsözü, s. 1-31; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 168-169; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifin*, I, 359-360; Câmî, *Nefehât*, s. 464, 558-559; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1540; *Hedîyyetü'l-ârifin*, II, 484; Ma'sum Ali Şah, *Tarâ'îk*, II, 341, 357-359; Brockelmann, *GAL*, I, 588; *Suppl.*, I, 810; Keh-hâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 54; Dihhudâ, *Luğatnâme*, X, 122.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

CENEDİ, Mufaddal b. Muhammed

(المفضل بن محمد الجندی)

Ebû Saîd el-Mufaddal b. Muhammed
b. İbrâhîm eş-Şa'бі el-Cenedî
(ö. 308/920)

Yemenli muhaddis ve tarihçi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Aslen Yemen'in Cened şehrine mensup olduğu için Cenedî nisbesiyle anılır. Muhtemelen Mekke'de doğdu ve orada öldü. Mekke'de pek çok kişiye hadis okuttu. Seleme b. Şebîb gibi muhaddislerden hadis rivayet etti ve Bezzî'den kıraat ilmi tahsil etti. Kendisinden de İbn Mücâhid, Abdülvâhid b. Ebû Hâşim gibi kıraat âlimleri, Ukaylî, İbn Hibbân, Taberânî, İbnü'l-Mukrî el-İsfahanî vb. meşhur muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Cenedî'nin bilinen eserleri şunlardır: 1. *Fezâ'ilü'l-Medîne* (Zâhiriyye Ktp., Mecmûa, nr. 71/6, vr. 62^a-69^b). 2. *Fezâ'ilü Mek-*

ke. Takıyyüddin el-Fâsî (ö. 832/1429), *Şifâ'ü'l-garâm bi-aḥbâri'l-beledi'l-ḥarâm* adlı eserinde (I, 201, 293) Cenedî'nin zamanımıza intikal etmeyen bu kitabından nakillerde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 320-321; İbn Semure el-Ca'dî, *Ṭabakâtü fukahâ'il-Yemen* (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1377/1957 — Beyrut, ts. (Dâr-ü'l-Kalem), s. 69-71; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 169-170; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIV, 257-258; Takıyyüddin el-Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm bi-aḥbâri'l-beledi'l-ḥarâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 201, 293; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 81-82; Ket-tânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 60; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 475, 480; Sezgin, *GAS*, I, 346.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CENEDİ, Muhammed b. Yûsuf

(محمد بن يوسف الجندی)

Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed
b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Cenedî
(ö. 732/1332)

Kitâbü's-Sülûk adlı eseriyle tanınan
Yemenli tarihçi.

Hayatının büyük bir bölümünü Zebîd'de geçirdi. Yemen'in çeşitli şehirlerinde kadılık, müderrislik, Aden ve Zebîd'de muhtesiblik yaptı. Bilinen tek eseri *Kitâbü's-Sülûk fi ṭabakâti'l-'ulemâ'* ve'l-mülûk'tür. Yemen'in İslâmî dönemi hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bu eser

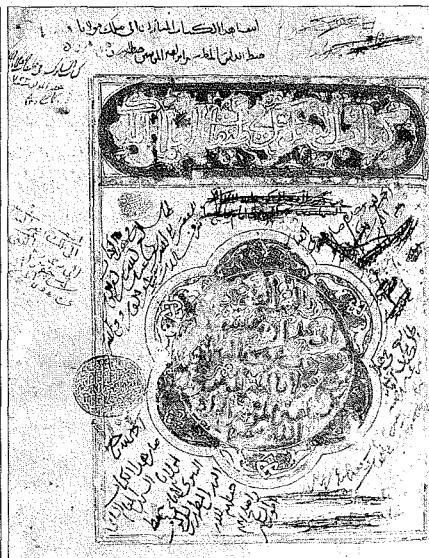
Târîhu'l-Cenedî ve Ṭabakâtü'l-Cenedî adlarıyla da tanınmaktadır. Müellif tarihin önemine dair bir mukaddimeyle başladığı eserinde Hz. Peygamber'in hayatı hakkında kısa bilgi verdikten sonra Yemenli ve Yemen'e gelmiş olan sahâbiler, tâbiîn, tebeü't-tâbiîn, Yemenli kadılar, âlimler, edip, şair ve mutasavvıflar, 730 (1330) yılına kadar Yemen'de hüküm süren Resulî hükümdarları, vezirleri ve emirlerinden bahseder. Biyografilerini yazdığı şahısların nesepleri, doğum tarihleri, varsa hocaları, öğrencileri ve yaptıkları görevleri anlatır. Hocası allâme Ebü'l-Hasan el-Asbahî'nin teşvikiyle yazdığı *Kitâbü's-Sülûk*'ün başlıca kaynakları, İbn Semüre el-Ca'dî'nin *Ṭabakâtü fukahâ'il-Yemen*, Ahmed b. Abdullah er-Râzî es-San'ânî'nin *Târîhu Şan'â'*, İshak b. Cerîr es-San'ânî'nin *Târîhu Şan'â'*; Umâre el-Yemenî'nin *Târîhu'l-Yemen (el-Müfd ft aḥbâri Şan'â' ve Zebîd)*, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eserleridir.

Cenedî büyük bir dikkat ve itina ile kaleme aldığı eserinde daha önceki bazı tarihçilerin yaptığı hataları düzeltmiş, kabile ve yer adlarını doğru olarak tesbit etmiştir. Ancak eseri, tertibi ve bazı şahıslar hakkında çok kısa bilgi verilmesi, hatta doğum ve ölüm tarihlerinin dahi zikredilmemesi gibi sebepler yüzünden tenkit edilmiştir.

Ali b. Hasan el-Hazrecî, Hüseyin b. Abdurrahman el-Ehdel ve Ebû Mekreme gibi birçok tarihçiye kaynak olan *Kitâbü's-Sülûk*'ün tamamı henüz neşredilmemiştir. Başta Köprülü Kütüphanesi (nr. 1107) olmak üzere çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (yazma nüshaları için bk. Ahmed b. Hâfız el-Hikemî, s. 97-98). Eserin Yemen'deki Fâtîmî dâî'leri ve Karmatîler'le ilgili bölümü Henry Cassel Kay tarafından İngilizce tercümesi ve geniş notlar ilavesiyle *Yaman, Its Early Mediaeval History* adlı eserin içinde neşredilmiş (London 1892), Hasan Süleyman Mahmûd H. C. Kay'ın mukaddimesini ve notlarını Arapça'ya çevirerek bu bölümü tekrar yayımlamıştır (Kahire 1957). Umâre el-Yemenî adlı meşhur tarihçinin hayatı ve eseriyle ilgili kısmı ise Hartwig Derenbourg tarafından *Oumara du Yémen, sa vie et son oeuvre* adlı eserin II. cildi içinde neşredilmiştir (Paris 1902).

Hüseyin b. Abdurrahman el-Ehdel (ö. 855/1451) *Kitâbü's-Sülûk*'ü ihtisar etmiş ve esere *Tuhfetü'z-zemen fi târihi sâddati'l-Yemen (a'yâni ehli'l-Yemen)*

Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî'nin *Kitâbü's-Sülûk fi ṭabakâti'l-'ulemâ' ve'l-mülûk* adlı eserinin unvan sayfası ile ilk sayfası (Köprülü Ktp., nr. 1107)



adıyla kendi zamanına kadar gelen bir zeyil yazmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 366).

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *el-İ'ân bi't-tevbih*, s. 35, 36, 56, 267, 287-289, 299; *Keşfü'z-zunûn*, I, 366; II, 999; Serkis, *Mu'cem*, I, 714; II, 1378; Brockelmann, *GAL*, II, 234; *Suppl.*, II, 236; Ziriklî, *el-A'âm*, VIII, 25; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'elli-fîn*, XII, 141; F. Rosenthal, *A History of the Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 288, 306, 471, 484-486; Eymen Fuâd Seyyid, *Meşâdirü târihi'l-Yemen fi'l-'asri'l-İslâmî*, Kahire 1974, s. 87, 104, 109, 112, 139-141, 178-180; Sarton, *Introduction*, III/1, s. 958; *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1406/1986, I, 565; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 640; Abdullâh Muhammed el-Habeşi, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut 1408/1988, s. 461-462; Ahmed b. Hâfız el-Hikemî, "es-Sülûk fi tabakâti'l-'ulemâ" ve'l-mülûk", *'Âlemü'l-kütüb*, VI/1, Riyad 1985, s. 93-99; C. L. Geddes, "Djanadi", *EP* (İng.), II, 441.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CENEVİZ

İtalya'nın kuzeybatı kesiminde Akdeniz kıyısında yer alan Cenova (Genova) ve Cenovalılar'a Türkler tarafından verilen ad.

Ceneviz adı İtalyanca Genovesi'den gelmektedir. Burası Ortaçağ'ların sonlarına doğru Akdeniz'de ticarî bakımdan önem kazanan bağımsız şehir devletlerinden biri olarak Amalfi, Pisa ve Venedik gibi diğer İtalyan deniz cumhuriyetleriyle rekabet halinde, Doğu ticaretine bağlı zengin ve önemli bir tarihi geçmişe sahip bulunmaktadır. Bağımsızlığına 1099'da kavuştuktan sonra 1355-1356 ve 1421-1436 yılları arasında Milano Dukalığı, 1396-1409, 1499-1505 ve 1797-1813 yılları arasında Fransa, 1814-1860 yılları arasında Sardunya Krallığı'nın hâkimiyeti altına girmiştir.

Bizans İmparatorluğu ile 12 Ekim 1155'te Pisa ve Venedikliler'e tanınmış olan hakların aynısını veren antlaşma imzalandığında Ceneviz'in Pisa ve Venedik'le rekabeti, Ege denizini tâcirlerin seyahat etmelerini engelleyecek ölçüde karışıklığa sokmaktaydı. 1204'te özellikle Venedik'in çabaları sayesinde Doğu Latin İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra güç duruma düşen ve Venedik'e cephe alan Ceneviz, Girit, Korfu ve Malta'ya sahip çıkan korsanlarının eylemlerini destekleyerek buna karşılık verdi.

Fakat bir müddet sonra 13 Mart 1261'de Latinler'i İstanbul'dan kovmak için Bizans İmparatoru VIII. Mihail Palaiologos ile Ninfio'da (Nymphion, Nif = Kemal-

paşa) imzalanan dostluk anlaşması sonucunda Ceneviz Akdeniz'in sahibi, en zengin ve güçlü cumhuriyet haline geldi. Galata'nın yanı sıra Ege'de Edremit, Kadı İskeleyi, İzmir, Sakız, Foça, Midilli, Enez, İmroz, Taşöz, Karadeniz'de Finogonya (Kefken), Amasra, Sinop, Samsun, Fatsa, Trabzon, Balaklava, Kefe ve Suğdak'ta da önemli ticaret kolonileri bulunmaktaydı. Dolayısıyla Cenevizliler önce Selçuklular, Moğollar, sonra da Germiyanogulları, Aydınoğulları, Menteşeoğulları, Candaroğulları ve Osmanogulları gibi Anadolu beylikleriyle ilişkiye girmişlerdi. Osmanlılar'la irtibatları ise daha Orhan Gazi zamanında Pelekanon Savaşı'ndan sonra Kantakuzenos ile olan iyi ilişkiler sayesinde oldukça erken başlamıştır.

Ceneviz'in Bizanslılar'ı ve Aragonlar'ı kendi tarafına çekmeyi başaran Venedik'e karşı rekabeti, 1350'den 1355'e kadar süren bir savaşa da yol açmıştı. Galata'nın Cenevizli "podesta"sı, anavatanından Paganino Doria'nın kumandasındaki altmış kadırgalı bir donanma ile takviye kuvvetleri elde ettikten sonra Doria'yı Osmanlı Sultanı Orhan ile görüşmeye razı etmişti. Görüşmenin sonucu olumlu olmuş ve 1352 başlarında bir antlaşma imzalanmıştı. Bu antlaşmanın metni bugüne ulaşmamakla birlikte bun-

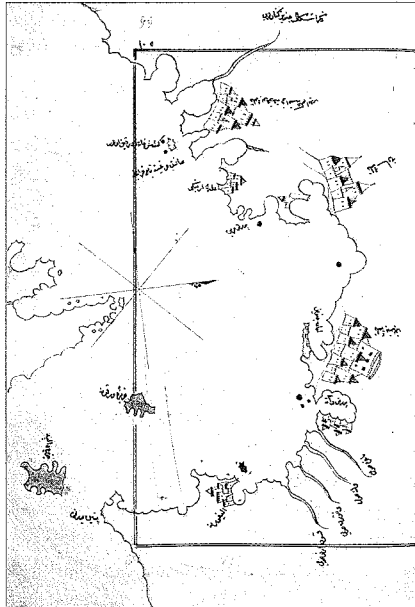
dan sonraki olaylar muhtevaşı hakkında fikir vermektedir. Böylece Orhan Gazi Cenevizliler'in yanında yer almış, Galata'ya erzak yardımı ve askeri destekte bulunmuştu. Venedik-Aragon donanmasının uzaklaşması, Kantakuzenos'u Paganino Doria ile barış imzalamak zorunda bırakmış ve 1261 antlaşmasını çok az değişikliklerle tekrarlayan bir antlaşma imzalanmıştır.

Ceneviz'le dostluk siyaseti, Bizans'a karşı olan tasavvurları sebebiyle I. Murad zamanında da devam etmiştir. Bu siyaset her şeyden önce Çanakkale Boğazı'ndan Gelibolu'ya geçmek için Osmanlılar'a gemi kiralama imkânı veriyordu. Nitekim 1363'ten başlayarak II. Mehmed zamanına kadar gerek Galatalı gerekse Foçalı Cenevizliler yüksek miktarda altın karşılığında (ilk defa 60.000 altın) Anadolu'dan Rumeli'ye yerleştirmek üzere asker ve halk geçirmişlerdir.

Bu arada Galata Cenevizlileri'nin, Bizans İmparatoru V. Ioannes'e yardım için doğuya gelmiş olan Savoia Kontu Amedeo'nun hizmetine girmeleri, Osmanlı-Ceneviz ilişkilerini kısa süre için kesintiye uğrattı (1366). Savoia kontu ile maceranın bitiminde ise Türk-Ceneviz dostluğu kaldığı yerden ve daha güçlü bir şekilde devam etti. Babası Ioannes'e isyan eden Andronikos'u Ceneviz donanması hapisten kurtardığı zaman I. Murad da 4000 azeb ve 6000 süvariden oluşan bir yardım kuvveti göndermişti. Bu kuvvet sayesinde otuz iki günlük bir kuşatmadan sonra Andronikos İstanbul'a girerek Bizans tahtına oturabilmişti (Ağustos 1376). Yeni imparator şükran borcu olarak Cenevizliler'e, Ioannes'in Venedikliler'e bıraktığı Bozcaada'yı verdi. Hatta Bozcaada'nın, her iki kıyısı da Türkler'in elinde bulunan Çanakkale Boğazı'ndan geçişteki stratejik önemi yüzünden kısa zaman sonra Venedik ile Ceneviz arasında savaş patlamış ve ancak 8 Ağustos 1381'de Savoialı Amedeo'nun ara buluculuğu ile barış sağlanabilmişti (Torino barışı). Buna göre Bozcaada ne Venedikliler'e ne de Cenevizliler'e veriliyordu; Savoia kontu buraya bir yönetici tayin edecekti. Bu iki güçlü İtalyan devleti arasındaki savaştan faydalanan I. Murad durumunu kuvvetlendirdiği gibi IV. Andronikos'tan yardımının karşılığı olarak Amedeo tarafından 1366'da alınıp Bizans'a bırakılmış olan Gelibolu'yu geri almıştı.

1382'de Pera podestası Lorenzo Gentile ve Bizans İmparatoru V. Ioannes ara-

Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserindeki Ceneviz haritası (Millet Ktp., Coğrafya, nr. 1, vr. 99*)

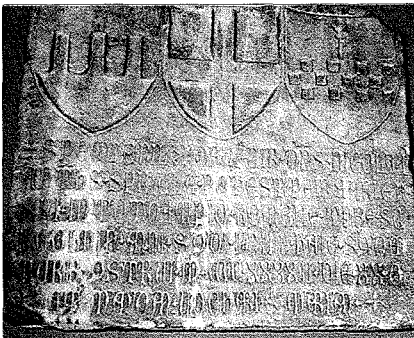


sında imzalanan yeni bir antlaşma I. Murad tarafından iyi karşılanmadı. Bu arada Manfroni ve Uzuncarşılı tarafından ileri sürülen, Türkler ve Cenevizliler arasında 1385'te kişi ve malların serbest dolaşımları üzerine gizli bir anlaşma yapıldığı yolundaki tezi kabul etmek güçtür. Bu konuda herhangi bir metin bulunmadığı için ilk dostluk ve ticaret anlaşması olarak 8 Haziran 1387'de imzalanan ve Orhan Gazi ile yapılmış anlaşmayı yenileyen ahidnâmeyi kabul etmek doğru olur. Bu anlaşma ile iki devlet arasında tesbit edilen vergileri ödemek ve esirlere yapılacak davranışları tesbit etmek yoluyla serbest ticaret öngörülüyordu.

Anlaşmadan birkaç ay sonra Cenevizliler, Sakızlı Maona, Rodos şövalyeleri, Midilli'deki Gattilusio ve Kıbrıs kralı ile herhangi bir tehlike halinde bir kadirga göndererek yardıma koşacaklarına dair Türkler'e karşı bir anlaşma imzalamaktan da geri durmadılar. Aynı zamanda Ceneviz Belediyesi Levant ve Kırım hakkında Venedikliler'le bir anlaşma yapmaya çalışıyordu. Fakat bu girişimlerin hiçbirisi gerçekleşmemiştir.

Yıldırım Bayezid'in politikası, ticarî çıkarlarını tehlikede gören deniz cumhuriyetleri tarafından şüphe ve telâşa takip ediliyordu. Durum 1391'den sonra, özellikle İstanbul'un kuşatılması (1394) ve Ege denizi kıyılarında, Balkanlar'da ve Adriyatik'teki fetihlerden sonra iyice zorlaşmış bulunuyordu. 1396'da Niğbolu Muharebesi, tarafsız kalamayan Ceneviz için bir problem olmuşsa da zarar VII. Ioannes'in Türk hazinesine ödemek zorunda kaldığı 10.000 dükânın bir kısmının ödenmesini üstlenmek gibi bazı ekonomik fedakârlıklarla sınırlı kaldı.

Üzerinde Cenova arması olan, Galata surlarında bulunmuş mermer levha (İstanbul Arkeoloji Müzesi, Teşhir, nr. 963)



Galata'da
Arap Camii
döşemesi
altında
bulunan
Ceneviz
mezar taşları
(İstanbul
Arkeoloji
Müzesi,
Teşhir,
nr. 2905, 2896)



Venedik ve Ceneviz, özellikle Levant'taki yerlerini koruyabilmek için güçlerini birleştirmeye karar vermişlerdi. Fakat geleneksel rekabet bu ihtiyaçtan üstün gelmiş, hatta Bayezid son Bizans limanı Silivri'yi zaptederek İstanbul üzerindeki baskısını güçlendirdiğinde Galata Cenevizlileri sultandan barış elde edebilmek için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardı (1397).

1399'da Mareşal Boucicaut yönetiminde bir Fransız-Ceneviz ortak donanması, Yıldırım Bayezid'in Anadolu'da meşgul olmasından faydalanarak Türk kuşatmasını aşip İstanbul'a ulaşmayı ve yardım götürmeyi başarmıştı. Bu olay sırasında Venedik, resmen Boucicaut'un yönettiği harekâta yer almasına rağmen, gizlice sultanla bir anlaşmaya varmaya çalışmıştı. Timur Anadolu'ya geldiğinde Bayezid tehlikesini bertaraf edebilmek ümidiyle Cenevizliler de Bizanslılar ve diğerleri gibi Timur'a yardım teklifinde bulundular. Fakat Osmanlılar'ın Ankara'da uğradıkları yenilgiden faydalanma anı geldiğinde (1402) gerek Cenevizliler gerekse Venedikliler yüksek fiyatlar karşılığında gemilerini, Asya'dan Rumeli yakasına çekilmekte olan Türkler'in hizmetine vermekten de geri kalmadılar.

I. Mehmed'in tahta çıkışından önceki on yıllık belirsizlik dönemi boyunca Ceneviz sömürge politikasını ihmal etmişti. Bundan dolayı Galata ve Karadeniz'deki koloniler kendi başarılarına, çatışma halindeki güçlerin bazan biri, bazan diğeriyle, özellikle iktisadî menfaatleri çerçevesinde İstanbul için Çanakale Boğazı ve Karadeniz için de Boğaz geçişini serbest tutma yolunda anlaşmaya varmaya çalışmışlardır. Nitekim Süleyman Çelebi, Bizanslılar, Venedik, Ceneviz, Rodos şövalyeleri, Sakız ve Nakşa düklikleri tarafından imzalanan, metni Pietro Zeno tarafından yapılmış İtalyanca tercümesiyle bugüne ulaşan ve Venedik Devlet Arşivi'nde bulunan Gelibolu Antlaşması 1403 yılına ait olup güç dengesini hemen hemen Bayezid öncesi döneme geri götürmektedir.

Cenevizliler'in, saltanatı ele geçiren Çelebi Mehmed'in başlattığı toparlanma döneminde ordunun ve donanmanın yeniden teşkilâtlanmasında da çok önemli rolü olmuştur. İzmir'in 1414'te yeniden fethi sırasında donanmada Rodos şövalyeleri ve Foça, Sakız ve Midilli Cenevizlileri de bulunuyordu.

II. Murad'ın hükümdarlığı sırasında Türk-Ceneviz ilişkileri fevkalâde iyi idi. II. Murad İstanbul'u kuşattığında Peralılar Bizans'ı desteklemedikleri gibi sultanın Osmanlı amblemlerini taşıması şartı ile verdiği malzeme ve parayı kullanarak bir kule yapmayı bile kabul etmişlerdi (1424). Ayrıca Foça ve Sakızlı Cenevizliler sultana baş kaldıran Aydınoğlu Cüneyd Bey'in sığınmış olduğu İpsili'yi (Doğanbey) denizden kuşatmışlardı (1425). Öte yandan Galata Cenevizlileri, Milano Dukalığı'nın hâkimiyeti altına giren Cenova ile ilişkileri gevşedikten sonra İstanbul'u kuşatmaya bile girişmişlerdi (1434).

Varna Savaşı (1444) sırasında Ceneviz-Venedik rekabeti ve Türk-Ceneviz dostluğu açık şekilde ortaya çıktı. O sırada Cenevizliler resmen tarafsız kaldılar; fakat bir yandan İstanbul'u savunması için bir gemi, erzak ve para vermeye hazır olduklarını belirtirlerken öte yandan II. Murad'a Boğaz'ı geçmesi için yardımcı olmuşlardı.

II. Mehmed döneminde ise Osmanlı-Ceneviz münasebetleri daha farklı bir şekil kazandı. 1453 başlarında Pera'da huzur hüküm sürüyordu, çünkü savaş doğrudan doğruya Ceneviz sömürgesiyle değil Türkler'le Bizanslılar arasındaydı. 1453-1454 yılları arasında Pera ve Sakız noter belgelerinin de gösterdiği gibi her zamanki gündelik işler devam ediyordu. 1452'de Karadeniz'e ulaşmayı çok zorlaştıran Rumelihisarı'nın yapılması ile alışveriş trafiğinde bir azalma olmuştu. Ordu karadan ve donanma denizden İstanbul surlarının altında görüldüğünde korku ve ümit hissediliyordu. Ancak Türkler ve Galata Cenevizlileri arasında resmen barış vardı ve bundan ötü-

rü Venedikliler Cenevizliler'i Türkler'e yardım etmek veya en azından kuşatılmış olanlara destek olmamakla suçluyorlardı. Son zamanlarda yayımlanan belgelere göre Cenevizliler II. Mehmed ile barış halinde olmaya devam ederek şehrin savunmasına doğrudan doğruya katılmışlar ve silâh, mühimmat, erzak yardımında bulunmuşlardı. Şehir düştüğünde Pera'da panik çıkmış ve Türkler'in Peralılar'a aralarındaki barışı hatırlatmalarına rağmen herkes kaçmaya başlamıştı. Halbuki Peralılar'ın şehirlerinin anahatlarını kendiliklerinden sultana teslim etmekten başka çareleri yoktu ve nitekim bunu 29 Mayıs'ta yapmışlardır. 1 Haziran'da bir anlaşma imzalanarak podesta mahallî bir "protogerus" ile değiştirilmiş, Pera ve Cenevizliler'e şahsî ve iktisadî haklar verilmiş, denizde ve karada serbest ticaret hakkı, dinî âyinlerin serbestçe yerine getirebilmesi de garanti altına alınmış, Pera'daki Katolik kiliseler, yenilerinin yapılmaması ve çanlarının çalınmaması şartı ile yerlerinde bırakılmıştı. Peralılar haraç ödemekle yükümlü oldular, fakat Yeniçeri Ocağı için devşirme vermekten muaf tutuldu. Angelo Giovanni Lomellino'nun yerine 28 Haziran 1453'te, henüz doğuda vuku bulan olaylardan tam olarak haberdar olmayan Cenova'dan gönderilen yeni podesta Franco Giustiniani, Sakız'a geldiğinde Pera'ya ulaşamayacağını anlayınca burayı Ceneviz'e bağlayan son sembolik bağ da kopmuş oluyordu. Artık yalnızca "magnifica comunità di Pera" (fevkalâde Pera topluluğu) kalıyordu. Fakat İstanbul'un fethi eski deniz cumhuriyetleri için yeni bir devrin başlangıcı oldu. Bu özellikle Ceneviz'i doğrudan etkiledi ve birkaç yıl içerisinde bütün sömürge imparatorluğunu kaybetmesiyle sonuçlandı. Artık Ceneviz hâkimiyeti ortadan kalkmıştı, yalnız Maona değil diğer koloniler de kendilerini bağımsız adanmaya başlıyorlardı; Ceneviz'in güçsüzlüğü özel bir kuruluş olan Banco di San Giorgio'nun hâkimiyete mirasçı olmasına yol açan bir dizi kararda görülmüştür. Bir sömürge yönetiminde güçlük çıktığı veya bir dış tehlikenin tehdidiyle karşı karşıya kaldığı zaman Ceneviz ücret mukabilinde bu koloniyi bankaya devrediyordu. Bu şekilde Famagusta 1447'de, Korsika ve Karadeniz kolonileri 1453'te bankaya devredilmişlerdi. Fakat Banco di San Giorgio özel bir kuruluş olduğu için ekonomik güçlük veya düşman tehdidi gibi sebeplerle zor duruma düşmüş kolonilerinin meselelerini çözümleyemezdi. Bu yüzden Ceneviz sömürgeleri birbiri ardınca yok olmuştur (Eski ve Yeni Foça 1455'te, Enez 1455-1456 arasında, Amasra ve Trabzon 1461'de, Lesbos [Midilli] 1462'de, Kefe 1475'te ve Sakız 1561'de).

Böylece Ceneviz Akdeniz'in önemli bir ticaret gücü olarak kalmakla birlikte vatandaşlarının büyük zenginliklerine rağmen cumhuriyet olarak deniz gücü bakımından önemini yitirmiştir. Amerika'nın keşfi, Akdeniz trafiğinde edindikleri zenginlikler sayesinde pek çok Cenevizli'ye yeni yollar deneme imkânı sağlamıştı. Ayrıca eski Ceneviz sömürgelerinde Cenovalılar ticaretlerine devam etmekteydiler; fakat yerleri artık büyük ölçüde Rum ve Ermeniler tarafından alındığından sayıları çok azalmıştı. 1477 nüfus sayımında Galata'da yaklaşık 6000 kişilik toplam nüfusun sadece 1000'ini "Latinler" teşkil ediyordu. Fakat Cenevizliler'in önemi devam etmiş olmalı ki onlarla 1453'te yapılmış olan anlaşma 1613, 1617, 1624 ve 1652 yıllarında yenilenmiş ve bu durum Fransız işgali altına girdiği döneme kadar sürmüştür.

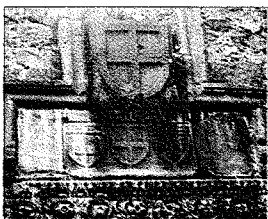
BİBLİYOGRAFYA :

L. Sauli, *Della Colonia dei Genovesi in Galata*, Torino 1831; L. T. Belgrano, *Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera*, Genova 1888; a.mlf., "Prima serie di documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera", *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XIII, Genova 1877-84; a.mlf., "Seconda serie di documenti riguardanti la colonia di Pera", a.e., s. 932-1003; a.mlf., "Cinque documenti Genovesi orientali", a.e., XVII (1885-86), s. 221-251; R. Lopez, *Storia delle colonie Genovesi nel Mediterraneo*, Bologna 1938; E. Pastine, *Genova e Impero Ottomano nel XVII secolo*, Genova 1952; Ph. P. Argenti, *The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island 1346-1566*, Cambridge 1958; I. Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Monachii 1967, s. 163, 241-242; G. G. Musso, *Navigazione e commercio genovese con il Levante nei documenti dell'archivio di stato di Genova (secc. XIV-XV)*, Roma 1975; a.mlf., "Nuovi documenti dell'archivio di stato di Genova sui Genovesi e il Levante nel secondo Quattrocento", *Rassegna degli Archivi di Stato*, XXVII (1967), s. 443-496; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant 1204-*

1571, sy. 1-4, Philadelphia 1976-81; M. Grignaschi, "Una Raccolta inedita di 'Munşeat': il Ms. Veliyyuddin Ef. 1970 della Biblioteca Beyazıt Umumi di İstanbul e gli 'Ahdname' concessi dalla Sublime Porta a Chio (muharem 927 h.), a Firenze (muharem 934 h.) e ad Antivari (Ramadan 983 h.)", *Studi Preottomani e Ottomani*, Napoli 1976, s. 105-127; A. Pertusi, *La Caduta di Costantinopoli*, Verona 1976, I-II; M. Buongiorno, *L'Amministrazione Genovese nella Romania*, Genova 1977; M. Balard, *La Romanie Génoise (XII^e début du XV^e siècle)*, Genova 1978, I-II; a.mlf., "A Propos de la bataille du Bosphore. L'expédition génoise de Paganino Doria à Constantinople", *Travaux et Mémoires*, sy. 4 (1970), s. 431-469; Serafetin Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri I. Selçuklular'dan Bizans'ın Sona Erişene*, İstanbul 1990; a.mlf., "Sakız'ın Türk Hâkimiyeti Altına Alınması", *TAD*, IV/6-7 (1966), s. 173-199; Halil İnalçık, "Ottoman Galata 1453-1553", *Première Rencontre Internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie Moderne* (ed. Edhem Eldem), İstanbul-Paris, s. 17-116; A. Vigna, "Codice diplomatico delle colonie taurologuri durante la signoria dell'Ufficio di San Giorgio (1453-1474)", *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, VI, Genova 1868; VII (1874); C. Manfroni, "Le Relazioni fra Genova, l'Impero Bizantino e i Turchi", a.e., XXVIII (1898), s. 575-588; M. F. Poggì, "Catalogo della mostra storica delle colonie Genovesi in Oriente", a.e., XLVI (1918), s. 113-204; F. Babinger, "Die Aufzeichnungen des Genuensens Jacopo de Promontorio-de Campis über die Osmanenstaat um 1475", *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische Klasse, Sitzungsberichte*, sy. 8, Munich 1957; Rifki Melül Meriç, "Birkaç Mühim Arşiv Vesikası", *TED*, III (1957), s. 33-35; P. Liscandrelli, "Trattati e negoziazioni politiche della Repubblica di Genova (958-1797)", *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, new serie I (LXXV), Genova 1960; G. Pistarino, "Nella Romania Genovese tra i Greci e i Turchi. L'isola di Chio", *Rivista Storica Italiana*, LXXIII (1961), s. 69-84; a.mlf., "La Caduta di Costantinopoli: da Pera Genovese a Galata Turca", *La Storia dei Genovesi. Atti del Convegno di Studi sui Ceti Dirigenti nelle istituzioni della Repubblica di Genova*, Genova 12-13-14 Aprile 1984, V, Genova 1985, s. 7-47; Yaşar Yücel, "Timur Tarihi Hakkında Araştırmalar, I: Timur'un Türkiye ve Yakın-Doğu ile İlişkilerine Dair Gözlemler (1394-1400)", *TTK Belleten*, XL/158 (1976), s. 249-285; E. D. D'Alessio, "Trattato tra i genovesi di Galata e Maometto II", *Il Veltro*, XXIII/2-4 (1978), s. 103-118; Semavi Eyice, "Testimonianze genovesi in Turchia", a.e., s. 591-597; a.mlf., "Palazzo del Comune" des Génois à Pera (Galata), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata*, Napoli 1982, s. 165-179; L. Mitter, "The Genoese in Galata: 1453-1682", *IJMES*, X/1 (1979), s. 71-91; G. DT. Dennis, "1403 Tarihli Bizans-Türk Antlaşması" (trc. Melek Delilbaşı), *DTCFD*, XXIX/1-4 (1979), s. 153-166; A. Roccatagliata, "Con un notaio genovese tra Pera e Chio nel 1453-1454", *Revue des Etudes sud-est Européennes*, XVII (1979), s. 219-239; H. Şakiroğlu, "Fatih Sultan Mehmed'in Galatalılar'a Verdiği Fermanın Türkçe Metinleri", *TAD*, XIV (1983), s. 211-224.



ALDO GALLOTTA



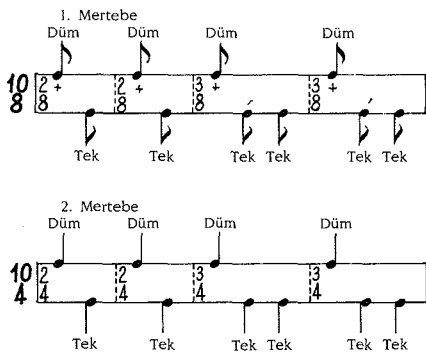
Amasra surlarının Zindan Kapısı üzerindeki Poggio, Cenova ve Malaspina armaları

CENG-i HARBİ

(جنگ حربی)

Türk mûsikisi usullerinden.

"Mızrak veya süngü savaşı" anlamına gelen bu Farsça tamlama, **çeng-i harbî** veya **çenk-i harbî** şeklinde de kullanılır. On zamanlı ve on vuruşlu bir küçük usuldür. İki nîm-sofyanla iki semâinin birleşmesinden meydana gelmiştir. 10/8'lik birinci ve 10/4'lük ikinci mertebeleri varsa da birinci mertebesi daha çok kullanılmıştır. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:



Ceng-i harbî, mehter mûsikisinde ve özellikle hücum sırasında çalınan parçalarda çok kullanılan yürük bir usuldür. Mehter dışında, Türk mûsikisinin diğer formlarında çok az eserin ölçüldüğü bu usul marşlarda, bestelerde ve bazı saz semâilerinin dördüncü hânelerinde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ezgi, *Türk Mûsikisi*, V, 283; Arel, *Türk Mûsikisi*, s. 41; Özkan, *TMNC*, s. 623.



İSMAİL HAKKI ÖZKAN

CENGELİ

(جنگلی)

XX. yüzyıl başlarında
İran'da ortaya çıkan milliyetçi
ve reformcu bir hareket.

İran'ın Gilân eyaletinde ülkeyi yabancı devletlerin baskısından kurtarmak ve cumhuriyet yönetimini kurmak isteyenlere, faaliyetlerini ormanlık bir bölgede gerçekleştirdikleri için Cengelî (ormana mensup) denilmiştir. Bu hareketi, orta halli bir tâcirin oğlu olan Mirza Küçek Han başlatmıştır. İran'da 1905 ve 1911 inkılaplarına da karışmış olan Mirza Küçek Han, 1914 yılının sonunda birkaç ar-

Türkiye Diyanet

kadaşı ile birlikte, İran'ı sömüren yabancı milletlere karşı savaşmak için askerî bir birlik kurmak üzere Gilân'a gitti. Burada İttihâd-ı İslâm adını verdikleri devrimci bir komite kurdular. Örgütlenme ve eğitim konusunda Alman ve Türk uzmanlarından faydalandılar. Sürdürülen faaliyetler için gerekli para yöredeki arazi sahiplerinden toplandı. Halkın mevcut yönetimden şikâyetçi olmasından da istifade edilerek çeşitli mesleklerden insanlar askere alındı. Faaliyetlerini zamanla artıran teşkilât, 1917'de *Cengel* adlı bir de gazete çıkarmaya başladı.

1917 yılında İngiliz taraftarlarını cezalandırmak üzere kurulan Komita-yı Mucâzât adlı bir örgüte üye olan İhsânullah Han, bu örgüt tarafından Başbakan Vüsûkuddele'ye karşı girişilen suikast üzerine kaçıp Cengelîler'e sığındı ve Mirza Küçek Han'la birlikte çalışmaya başladı. Ancak 1918'de Küçek Han'ın, Almanlar'ın ve Türkler'in Kafkasya'ya girmelerini ve Bakü petrollerini ele geçirmelerini önlemek için kuzeye doğru gönderilen İngiliz kuvvetleri kumandanı ile mecburi bir anlaşma yapması iki liderin arasının açılmasına sebep oldu. Anlaşmaya göre Küçek Han İngilizler'e karşı düşmanlıktan vazgeçecek, Alman ve Türk uzmanlarının işine son verecek ve İngiliz esirlerini serbest bırakacaktı. Daha sonra tekrar ormana çekilen Küçek Han, İngilizler'in 1919'da İran hükûmetiyle bir antlaşma yaparak İran ordusu, malıyesi ve gümrükleri üzerinde kontrolü ele geçirmeleri üzerine, Hiya-bânî ve Muhammed Takî Han Pisyân vb. diğer devrimci liderler gibi İngiliz baskısına karşı silâhlı mücadele başlatarak Fûmen bölgesindeki ormanlardan çıktı. 4 Haziran 1920'de Sovyet ordusunun desteğiyle Reşt ve Enzelî'yi ele geçirdi ve Gilân'da cumhuriyet ilân etti. 5 Haziran'da kendi başkanlığında geçici bir inkılâp hükûmeti ve harp şûrası kuruldu. Bunlar, yeni devletin yönetim şeklinin bütün İran'ı kapsamak üzere cumhuriyet olduğunu, âdil olmayan antlaşmaları ilga ettiklerini, ferdin mülkiyet haklarını ve İslâm'ı koruyacaklarını belirttiler. Bu arada Küçek Han, komünist rejimin Rusya'da yerleşmesi münasebetiyle Lenin'i tebrik etti. Küçek Han yanlısı milliyetçiler, tâcirler ve mülk sahipleriyle İhsânullah Han taraftarı aydınlar ve burjuva sınıfı Gilân Cumhuriyeti'ni destekliyordu. Gilân inkılâp birlikleri İran şahına bağlı kuvvetleri bölgeden Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)



Cengeli
hareketinin
lideri
Mirza
Küçek Han

uzaklaştırarak Temmuz 1920'de Mencilî ve Mâzenderan eyaletinin bir kısmını ele geçirdiler. Ancak bir müddet sonra Mirza Küçek Han'la İhsânullah Han arasında anlaşmazlık çıktı ve komünistler İhsânullah Han'ın, sağcılar da Mirza Küçek Han'ın etrafında toplandılar. İhsânullah yanlıları İran'daki kapitalist rejime son verip sosyalist bir yönetim kurmaya karar verdiler. Böylece bir yandan şehirli ve köylü ayırımı yapmadan herkesin malına el koyarken bir yandan da Kur'an'ın, din adamlarının ve örtünmenin (tesettür) aleyhinde konuşmalar yapmaya başladılar. Küçek Han ise özellikle kendi tarafını tutan köylülerin mallarının ellerinden alınmasına karşı idi. İhsânullah Han bununla da yetinmedi, şehirlerde pazarlara getirilen malları müsadere etmek üzere şehir girişlerine adamlar yerleştirdi. Bu durum karşısında Küçek Han şahla savaşmaktan vazgeçip Fûmen bölgesindeki ormanlara çekildi.

İhsânullah Han 31 Temmuz 1920'de Reşt'te yeni bir devlet kurdu. Yayımladığı beyannâmede zenginlerin mülklerinin alınıp köylülere dağıtılacağını belirttiği halde köylülerin bütün mal varlıklarına el koydu. Ancak Ağustos 1920'de herhangi bir hazırlık yapmaksızın Tahran üzerine yürümeye kalkıştı ve ağır bir yenilgiye uğradı. 1921'de Haydar Han Amûoğlu'nun emrine giren komünist partisi, Küçek Han'ın yönetimindeki Cengelîler'le İhsânullah Han taraftarlarının yeniden bir tek cephede toplanmasını sağladı ve Gilân'da Mirza Küçek Han'ın liderliğinde yeni bir hükûmet kuruldu. Küçek Han Gilân'ı şah hükûmetine karşı bir savaş üssü yaptı. Bu hükûmet yabancı müdahaleleri reddetmekle beraber Rusya'ya sempati duyuyordu. Ancak bir süre sonra bu yeni cephede de anlaşmazlık çıktı. İhsânullah Han bir defa daha Tahran üzerine yürümeye kalkış-

tiysa da yine ağır bir yenilgiye uğradı ve etrafındakiler dağıldı. 30 Temmuz 1921'de birleşik cepheden uzaklaştırılan İhsânullah Han Lâhicân'a gitti. Bu arada Mirza Küçek Han'la Haydar Han Amûoğlu'nun da arası açıldı. Küçek Han daha önce olduğu gibi bu defa da şah hükûmetiyle anlaşmaya çalıştı. Komünistler 4 Ağustos 1921'de Gilân'da cumhuriyet ilân ettiler. Ancak 29 Eylül 1921'de Reşt civarında Pesihan'da inkılâp komitelerini kurmaya çalışan Haydar Han Amûoğlu Küçek Han kuvvetleri tarafından öldürüldü.

Sovyetler'in İngiltere ve İran'la münasebetlerini düzeltmek istemesi ve 26 Şubat 1921'de Sovyet-İran antlaşmasının imzalanması Cengeli hareketinin sonu oldu. Sovyet hükûmeti İran'a karşı emperyalist politikalarını terkederek ordusunu 8 Eylül 1921'de bu ülkeden çekti. Sovyet desteğini kaybeden Cengeli hareketi düzenli İran ordusu karşısında yalnız kaldı. İran hükûmeti Ekim 1921'de Rızâ Han (Rızâ Şah) kumandasındaki İran Kazakları'nı Cengeliler'in üzerine Gilân'a gönderdi ve onları tamamıyla yok etti. Küçek Han kaçtığı Tâlis dağlarında yakalandı, bir köylü tarafından kesilen başı Tahran'a getirildi (1300 hş./1921). Kaynaklarda muhalifleri tarafından öldürüldüğü veya soğuktan donduğu şeklinde rivayetler de vardır. İhsânullah Han ise Mâzenderan'da Vâlâserâ'da yaptığı toplantıda komitesini dağıttıktan sonra seksen kişiyle birlikte Bakû'ye kaçtı. Burada arkadaşlarına ve kendisine tanınan bazı menfaatler karşılığında gönüllü olarak Kızıl Ordu'ya yazıldı. Ancak 1924'te gönüllü askerlik uygulamasına son verilince bundan hoşnut olmayan taraftarlarının bir kısmı ortadan kaldırıldı. İhsânullah Han da Türkistan'a sürüldü ve 1939'da orada öldü.

Küçek Han'ın gerek yazıları gerekse açıklamalarından, onun Sovyetler dahil bütün dış müdahalelere karşı olduğu ve tam bağımsız bir İran devletini hedeflediği anlaşılmaktadır. İngilizler'e ve onlarla iş birliği yapan İran yönetimine karşı Sovyetler'in yardımıyla mücadele etmekte sakınca görmemesi onun komünist olduğunu göstermez. Hatta bir ölçüde, o sırada Osmanlı Devleti'nin yaymaya çalıştığı panislâmizmin etkisi altındadır. Ancak İhsânullah Han ve taraftarları vasıtasıyla Cengeli hareketine sosyalizm de girmiş, özel mülkiyete ve İslâmî esaslara karşı tavır alınmıştır. Bu bakımdan hareketin fikri bir bütünlük

içinde olduğunu söylemek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ferheng-i Fârsî, V, 435; VI, 1619; Hüseyin Mekki, *Târîh-i Bist Şâle-i İran*, Tahran 1323 hş./1944, s. 239, 308 vd., 319 vd.; İbrâhim Fahrâi, *Serdâr-ı Cengel Mirzâ Küçek Hân*, Tahran 1349, s. 416; Menşûr-i Gürgânî, *Siyâset-i Devlet-i Şûrevî der İran*, Tahran 1326 hş., I, 145-146; G. Lenczowski, *Russia and the West in Iran, 1918-1948*, New York 1949, s. 16 vd., 54 vd.; N. S. Fatemi, *Diplomatic History of Persia 1917-1923*, New York 1952, s. 217 vd.; A. Girantuski v.dğr., *Târîh-i İran* (trc. Keyhusrev Kişâverzi), Tahran 1359, s. 424-445; Percy Sykes, *Târîh-i İran* (trc. Muhammed Takî — Fahri Dâi Gilânî), Tahran 1366 hş., II, 685-695; John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982, s. 196; M. Martchenko, "Kutchuk Han", *RMM*, XL-XLI (1921), s. 98-116; *TA*, X, 179; *DMF*, II, 2295; R. M. Savory, "Djanganli", *El²* (İng.), II, 445-446; Abdul-Hadi Hairi, "Küçük Khân Djanganli", *a.e.*, V, 310-311.



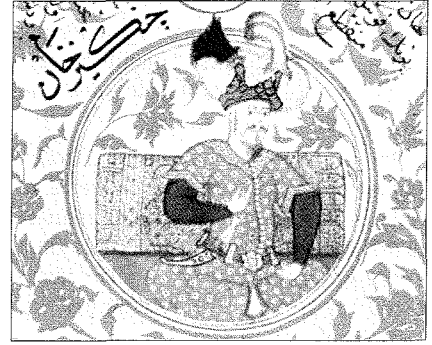
TAHSİN YAZICI

CENGİZ HAN

(ö. 624/1227)

**Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu
ve ilk hükümdarı
(1206-1227).**

15 Zilkade 549'da (21 Ocak 1155), Türk takvimine göre domuz yılının başında, bugün Doğu Sibiryâ topraklarından geçen Onon nehrinin sağ kıyısında yer alan Deli-ün Boldok'ta doğdu. Babası Moğollar'ın reisi Yesügay Bahadır, annesi Houlen Ece'dir. Yesügay oğluna, doğumundan önce mağlûp edip esir aldığı bir Tatar kabilesinin reisi olan Timuçin'in (demirci) adını koydu. Timuçin on üç yaşında babasını kaybetti. Bunun üzerine babasına tâbi olan kabileler tarafından terkedilerek ailece yalnız bırakıldılar ve sürekli olarak baskılara mâruz kaldılar. Hatta babası ölmeden önce nişanlandığı Börte-Fuçin, Merkitler tarafından esir alındı; Kerayit Hükümdarı Ong Han'a (Tuğrul) hediye olarak takdim edildi. Ong Han, Yesügay Bahadır'ın müttefiki olduğu için Börte-Fuçin'i Timuçin'e geri gönderdi. Timuçin ve ailesinin balıkçılık ve avcılık yaparak geçimlerini sağladıkları bu sıkıntılı dönem yirmi yedi yıl sürmüştür. Bu süre içinde Timuçin, başta Tayciyutlar olmak üzere Merkitler ve diğer bazı kabilelerle mücadele etmiş, bu sayede siyasî, idarî ve askerî tecrübe ve vasıflar kazanmıştır. 1195 yılında çok sayıda kabile Timuçin'e katıldı. 1197'de Merkitler üzerine yürüyerek onları mağlûp etti ve Merkitler'in beyi Tokta-Berkiyâk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik



Cengiz Han'ı tasvir eden bir minyatür (Derviş Mehmed, *Sûbhatü'l-ahbâr*, Österreichische Nationalbibliothek, Cod AF, nr. 50, vr. 11*)

ki'yi öldürttü. 1199'da Ong Han'la beraber Kişil-Baş mevkiinde Nayman Hakanı Buyruk Han'ı bozguna uğrattı. Timuçin 1200 yılında Ong Han ile birlikte Tayciyutlar'la anlaşılan kavimler üzerine yürüdü. Onları mağlûp edip kendilerine tâbi kıldı. Aynı yıl içinde Tayciyutlar, Kataginler ve Dörmenler derlenip toparlanmaya çalışınca Ong Han'la Timuçin tekrar üzerlerine yürüyerek onları bozguna uğrattılar. 1201'de Timuçin'in düşmanı olan Enkiras, Kurilas, Dörmen, Tatar, Katagin ve Salciyut kabileleri birleşerek Cacarat ilinden Camoha (Camuka) Seçen'i büyük han ilân ettiler. Bunun üzerine Timuçin onların üzerine yürüdü. Yapılan savaşta Camoha ve müttefik kuvvetleri yenildi. Bu savaşta sonra Kongirat kabilesi Timuçin'e gelerek bağlılıklarını bildirdi. Timuçin 1202 yılında Tatar ili üzerine büyük bir sefer yaparak düşmanlarına ağır bir darbe vurdu. Aynı yıl içinde Naymanlar'ın tekrar toparlandığını görerek Ong Han ile birlikte onların üzerine yürüdü. Büyük han ilân edilen Camoha-Seçen ile Ong Han ve oğlu Senggün 1203'te Timuçin'e suikast tertipediler. Fakat bunu önceden haber alan Timuçin âni bir baskınla Ong Han'ın yurdunu ve Kerayit ülkesini yağmaladı. Ong Han ile oğlu kaçtılar. Daha sonra Ong Han ve Senggün'e Salciyutlar başta olmak üzere bazı iltihaklar olmuşsa da Timuçin bunların üzerine yürüyerek onları dağıttı. 1204 yılında Ongut Hükümdarı Alakuş Tigin, Timuçin'e haber göndererek Nayman Hükümdarı Tayang Han'ın Merkit Hükümdarı Kutuku ile anlaşma yaptığını ve onlara Katagin ve Salciyut gibi kavimlerin iltihak ettiğini haber verdi. Timuçin süratle hazırlıklarını tamamla-

arak müttefik kuvvetleri yurtlarında bastı ve hepsini dağıttı. Bu zaferden sonra 1205'te ilk defa Tangut ili üzerine sefer yaparak bu ülkenin şehirlerini yağmaladı.

Timuçin 1206 yılında, Nayman Tayang Han, Ong Han ve Kutuku-Beki başta olmak üzere bütün bozkır hükümdarlarını hâkimiyeti altında toplamıştı. Onon ırmağı kıyısında aynı yıl yapılan kurultayda dokuz parçalı ak tuğ diktirdi; kurultay sonunda "Cengiz" (cihan hükümdarı, göklerin oğlu, güçlü, mükemmel savaşçı) unvanıyla kağan ilân edildi ve bütün bozkır kavimlerinin en büyük hükümdarı durumuna geldi. 1207'de Tangutlar üzerine ikinci defa sefer yaparak pek çok ganimetle geri döndü. Aynı yıl içinde Kırgız hükümdarına bir elçi heyeti yollayıp kendisine tâbi olmasını istedi. Kırgız hükümdarı da ak renkli doğan kuşu göndererek bağlılığını bildirdi. 1208 yılının kış mevsiminde Nayman Hükümdarı Tayang Han'ın oğlu Küşlüg'ün Merkitler'le ittifak yapması üzerine Cengiz Han harekete geçerek onları mağlûp etti; Merkit hükümdarı öldü, kardeşleri ve çocukları Uygur ülkesine kaçtılar. Nayman Küşlüg ise daha batıdaki Karahıtay Hükümdarı Gür Han'a sığındı. Fakat Küşlüg burada da rahat durmayarak Gür Han'ı öldürdü ve ülkesine hâkim oldu. Ertesi yıl Uygur İdikutu Cengiz Han'a tâbiyetini bildirdi. Cengiz Han 1210 yılı sonlarında Tangutlar üzerine yürüdü. Tangut Hükümdarı Şidurhu kızını Cengiz'e verdi ve bağlılığını arzettiler. Ertesi yıl Karluk Arslan Han Cengiz Han'a tâbiyetini bildirdi. 1212-1214 yılları arasında Cengiz Han'ın orduları birbiri arkasından dört defa Hıtay ülkesine girerek Hıtaylar'ı kendisine bağladı. Cengiz Han 1215'te Balasagun taraflarına bir ordu göndererek buraları itaat altına aldı. 1217 yılında kumandanlarından Subitay Noyan'ı Toğaçar Noyan ile birlikte Merkitler üzerine, Buragül Noyan ile Dörmen Bahadır'ı Tumatlar'a karşı yolladı. Daha sonra oğlu Cuci'yi Kırgızlar üzerine sevk ederek âsi Kırgız ilini hâkimiyeti altına aldı. 1219'da Hıtay ülkesinden ordularını çekti ve onlarla barış yaparak o sırada ortaya çıkan yeni bir durum için kurultayda sefer kararı aldı. Bu yeni sefer Hârizmşah üzerine olacaktı. Alâeddin Muhammed Hârizmşah'ın akrabası ve kumandanı olan Otrar Valisi İnalçık, Cengiz Han'a bağlı müslümanlardan oluşan bir ticaret kervanını Otrar yakınlarında yağmalatarak kervan-

cuları ve elçisini öldürmüştü. Bunun üzerine Cengiz Han 1219 yılının yazında bütün ordularıyla birlikte İrtiş bölgesine ulaştı ve buradan Otrar üzerine yürüdü. Sonbaharda şehri kuşattı. Oğulları Çağatay ile Ögedey'i burada bırakıp kendisi Buhara üzerine yürüdü. Diğer oğlu Cuci'yi de Siriderya bölgesine bir sefere memur etti. Üç günlük bir kuşatmadan sonra 10 Şubat 1220'de Buhara alındı. Mart ayında Semerkant da teslim oldu. Otrar'ı zaptettikten sonra Semerkant muhasarasına katılan Çağatay ile Ögedey, Hârizmşahlar'ın başşehri Gürgenç'e, Tuluy da Horasan üzerine gönderildi. Merv'de İbnü'l-Esir'e göre (*el-Kâmil*, XII, 393) 700.000, Cüveynî'ye göre (*Târîh-i Cihângüşâ*, I, 201) 1.300.000'den fazla insan öldürüldü. Nişâbur'da intikam hırsıyla kediler ve köpekler bile katledildi. Tuluy Herat'ı ele geçirdikten sonra Belh-Mervürrüd arasındaki Tâlekân'ı kuşatmakta olan babası Cengiz Han'a katıldı. 1220 yazını Nahşeb'de geçirdi, ardından Tirmiz'i zaptetti. Ertesi yıl Ceyhun'u geçip Belh'i aldı. Gürgenç ise uzun süre kuşatılmasına rağmen alınamamıştı. Bunun üzerine Cengiz Han, oğlu Tuluy'u ağabeylerine yardım için gönderdi. Tuluy'un gelişinden sonra Moğol ordusu Gürgenç'in hendeklerini doldurarak şehri nefte ateşe verdi. Daha sonra zenaatkârlar hariç halk tamamen katledilerek şehir tahrip edildi. Gürgenç'i savunanlar arasında Şeyh Necmeddin-i Kübrâ da bulunuyordu. Hârizm'in zaptından sonra Cengiz Han oğlu Cuci'ye, Hârizm ülkesinin bu bölümü de dahil olmak üzere ele geçirdiği Batı Sibirya'yı vererek onu bölgeye idareci olarak gönderdi. Kendisi de Celâleddin Hârizmşah üzerine yürüdü. Celâleddin, Gazne ve Sind bölgelerinde yapılan savaşlarda bozguna uğrayarak kaçtı. 1223 yazını bugünkü Taşkent'in bulunduğu yerde geçiren Cengiz Han, 1224 yılında bütün Hârizmşah ülkesini hâkimiyeti altına aldı ve Hârizmşahlar'a karşı gerçekleştirdiği seferini tamamlayarak Moğolistan'daki karargâhına döndü (1225). 1226'da tekrar Tangutlar ülkesine girerek Tangut Hükümdarı Şidurhu'yu ve bütün Tangut ileri gelenlerini öldürttü. Yurduna dönerken yolda hastalandı. Oğullarını çağırarak onlara vasiyetini yaptı. Kendisinden sonra Ögedey'in kağan olmasını istedi. Yasa işlerini Çağatay'a havale etti. Ordularının idaresini ise küçük oğlu Tuluy'a verdi. Aynı yıl Tangut'un başşehrine bir sefer düzenledi. Ancak sefer sırasında Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

rasında tekrar hastalandı ve Ağustos 1227'de öldü. Cenazesi Moğolistan'ın kuzeydoğusundaki Burhan Haldun'a götürülüp orada defnedildi.

Cengiz Han, yüksek bir fizikî güce ve sarsılmaz bir iradeye sahipti. Çocukluktan beri karşılaşmış olduğu olaylar ona olağan üstü sabır ve tahammül gücü, tecrübeyle işlenmiş bir zekâ kazandırmıştı. Öldüğünde haleflerine Kore'den Yakındoğu'ya ve Güney Avrupa'ya, Güney Sibirya'dan Çin Hind'i'ne kadar uzanan, silâh kuvvetiyle kazanılmış geniş bir imparatorlukla birlikte teşkilâtın esas ilkelerini de bırakıyordu. Ömrünün sonuna kadar bütün kültürleri yabancı kaldı. Devlet teşkilâtında sadece Moğol gelenekleri hâkimdi. Cengiz Han yalnız kendisi ve yakınları için çalışmıştır. İmparatorlukta kurduğu teşkilât ilkel prensiplere dayandığı için ölümünden sonra ancak kırk yıl devam edebilmiştir. Buna rağmen ailesinin hâkimiyeti birkaç nesil sürmüştür. Kendisinin kuvvetli iradesi oğullarının hiçbirinde olmadığından ölümünden sonra ailesinin devleti beraber idare etmesini planladı. Sağlığında veliaht tayin ettiği Ögedey zamanında hânedan üyelerinin birlikte hüküm sürmeleri ve halkın eriştiği refah seviyesi, Cengiz Han'ın ne kadar isabetli bir seçim yaptığını göstermektedir.

Cengiz Han, kendisine karşı çıkanları, teslim olmamakta direnenleri çocukları, kabileleri ve şehirleriyle birlikte ortadan kaldırırdı. Çağdaşı olan İbnü'l-Esir, Hz. Âdem'den o zamana kadar insanlığın mâruz kaldığı en büyük felâketin Moğol istilâsı olduğunu söyler ve, "Keşke annem beni doğurmasaydı da tüyler ürpertici zulüm ve katliamları görmeseydim!" der. Cengiz Han'ın orduları istilâ ettikleri İslâm ülkelerinde taş üstünde taş bırakmadılar. Kadın ve çocuklar dahil herkesi vahşice öldürdüler. Moğol askerleri, İslâm kültür ve medeniyetinin en önemli merkezlerini de tahrip ettiler. Camiler ahır olarak kullanıldı. Hârizmşahlar'ın ülkesi baştan başa viraneye çevrildi. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde meydana gelen bu olaylardan bir asır sonra bölgeyi gezen seyyahlar, Moğol istilâ ve tahribatının izlerine rastladıklarını söylerler. Moğollar'ın İslâm kültür ve medeniyet eserlerini tahribe yönelik harekâtı, Cengiz Han'dan sonra Hülâgû ve diğer ahfadı tarafından da devam ettirilmiş, çok sayıda müslüman katledilmiş, cami, medrese ve kütüphaneler yakılıp yıkılmıştır. Cengiz Han hiçbir di-

ne mensup olmadığı için insanlar arasında dinlerinden dolayı bir ayırım yapmadı. Hangi dine mensup olursa olsun âlim ve zâhidlere iyi davranır, onları himaye ederdi. Cengiz Han, Çin'in ve diğer yerleşik toplumların çeşitli sebeplerle zayıfladığı bir dönemde bozkır kabilelerini birleştirme fırsatı bulmuş ve bunu iyi değerlendirmiştir. Askerî başarısının dayandığı temel vasıflar örgütlenme yeteneği, disiplin, süratli hareket ve amaçlarına ulaşmada gösterdiği acımasızlıktı. En karakteristik vasıflarından biri de hainlere karşı duyduğu nefretti. Kötü duruma düşen efendilerine ihanet ederek kendisine yaranacaklarını sananları derhal idam ettirir, düşmanı olan hükümdarlara sonuna kadar sadık kalmaları da hizmetine alarak mükafatlandırır.

Moğol İmparatorluğu'nun hukuk ve askerlik işlerini düzenleyen kanunlar "Cengiz Han Yasası" olarak meşhurdur. Aslında bu yasanın tamamı bizzat Cengiz Han tarafından konulmuş olmayıp nesilden nesile aktarılan Moğol hukuk ve törelerinin bir kurallar mecmuası halinde düzenlenmesiyle oluşmuştur. Cengiz Han kağan seçildiği 1206 kurultayında bu kurallara bazı ilâveler yapmış ve bunları resmen yürürlüğe koymuştur. Otuz üç defter halinde tanzim edilen ve Moğol hazinesinde saklanan yasayı uygulamaya görevini de bu kanunları en iyi bilen oğlu Çağatay'a vermiştir. Timurîlular dahil İslâmiyet'i kabul eden Moğol hânedanları bu yasaları özenle tatbik etmişlerdir. Cengiz Han Yasası bir kitap halinde tam olarak zamanımıza intikal etmemekle birlikte Moğol tarihine dair eserlerde, özellikle *Moğolların Gizli Tarihi*, *Câmi' u't-tevârîh*, *Târîh-i Cihângüşâ* ve *Abu'l-Farac Tarihi* gibi eserlerde çeşitli maddelerine yer verilmiştir. Cengiz Han yasaları gerektiğinde çok acımasız bir şekilde uygulanırdı. Cinayet, soygun, tasarlanmış yalan, zina, cinsel sapıklıklar, büyü ile kötülük yapmak, çalınmış bir malı saklamak gibi suçların cezası idamdı.

Cengiz Han'ın Cuci, Çağatay, Ögedey ve Tuluy adlı dört oğlu ile beş kızı dünyaya gelmiştir. Ölümünden sonra ülke oğulları arasında taksim edildi. En büyük oğlu Cuci babasından önce öldüğü için mirası oğlu Batu'ya intikal etti. Altın Orda Devleti'nin esasını teşkil eden Ak Orda, Batu Han tarafından kurulmuştur. İkinci oğlu Çağatay kendi adıyla anı-

lan bir devlet kurdu. Üçüncü oğlu Ögedey veliaht olup Moğol liderlerinin katıldığı kurultayda büyük han seçildi. En küçük oğlu Tuluy'a imparatorluğun merkezini teşkil eden Moğolistan verildi. Bunun oğulları Mengü Han ile Kubilay Han, Ögedey'den sonraki iki nesil içinde büyük hanlığı onlardan almayı başardılar.

BİBLİYOGRAFYA :

- Moğolların Gizli Tarihi* (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, II, 97-148; ayrıca bk. İndeks; Nesevî, *Sîret-i Celâled-dîn-i Mîngburnî* (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Minovî), Tahran 1334 hş., s. 7-12, 16-17, 106-111, 121-124, 128; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 358-397; ayrıca bk. İndeks; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ* (Öztürk), I, 92-219; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], *Târîhu muhtaşari'd-düvel* (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 228-236; a.mlf., *Abu'l-Farac Tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1987, II, 478-482; Reşîdüddin, *Câmi' u't-tevârîh* (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1349 hş./1970, I, 213-388; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 362, 365-367, 494, 497, 529, 580, 669; Ebü'l-Gâzî Bahadır Han, *Şecere-i Türk* (nşr. Desmaison), Petersburg 1871-74, I-II; a.e. (nşr. Rıza Nur), İstanbul 1925; H. H. Howorth, *History of the Mongols*, London 1876-1927, I-IV; Zeki Velidî Togan, *Moğollar, Cengiz ve Türkler*, İstanbul 1941; a.mlf., *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1946; a.mlf., "Çingiz Han", *İDMİ*, VII, 698-717; B. Spuler, *Die Goldene Horde die Mongolen in Russland (1223-1502)*, Leipzig 1943; B. Y. Vladimirtsov, *Cengiz Han* (trc. Hasan Ali Ediz), İstanbul 1950; H. D. Martin, *The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China*, Baltimore 1950; G. Vernadskiy, *The Mongols and Russia*, New Haven 1953; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1953; a.mlf., "Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz Meselesi", *TD*, V/8 (1953), s. 105-136; A. Y. Yakubovskiy, *Altınordu ve İnhitâtı* (trc. Hasan Eren), İstanbul 1955; Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul 1976; a.mlf., *Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulus'u'nun Tarihi* (doktora tezi, 1965), İÜ Merkez Ktp., nr. 4086; R. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu Atilla/Cengiz Han/Timur* (trc. Reşat Özmen), İstanbul 1980, s. 186-250; Barthold, *Türkistan*, s. 405-487; ayrıca bk. Dizin; a.mlf., "Cengiz Han", *İA*, III, 91-98; P. Ratchnevsky, *Cinggis-Khan Sein Leben und Wirken*, Wiesbaden 1983; L. Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya* (trc. Sadrettin Karatay), Ankara 1986, s. 108-124; Abdülkadir İnan, "Destân-ı Nesl-i Cengiz Han Kitabı Hakkında", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987, s. 198-206; David Ayalon, "The Great Yâsa of Chingiz Khân", *St.I, XXXIII* (1971), s. 97-140; D. O. Morgan, "The Great yâsa of Chingiz Khân and Mongol Law in the İlkhânate", *BSOAS*, XLIX/1 (1986), s. 163-176; a.mlf., "Cengiz", *Elr*, V, 133-135; "Çingiz Han", *TA*, XII, 55-58; "Çingiz Yasası", a.e., XII, 58; J. A. Boyle, "Çingiz-Khân", *El²* (İng.), III, 41-44; a.mlf., "Çingiz Hân", *İDMİ*, VII, 691-698; *DMF*, 1/2, s. 857; "Cengiz Han", *ABR*, III, 460-462.



MUSTAFA KAFALI

CENGİZİLER

(bk. MOĞOLLAR).

CENİN

(الجنين)

Anne karnındaki çocuk.

"Örtmek; örtünmek, gizlenmek" anlamındaki cenn kökünden türeyen cenin (çoğulu ecinne), sözlükte "gizli olan şey, anne karnındaki çocuk" gibi mânâlara gelmektedir. Henüz doğmamış çocuğa, doğum vaktine kadar anne karnında saklandığı için cenin denmiş, kelime âyet (bk. en-Necm 53/32) ve hadislerde (meselâ bk. Buhârî, Ferâ'iz", 11; Müslim, "Kasâme", 35, 36, 38; Ebû Dâvûd, "Mu'âddime", 54) bu anlamda kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı anlatılırken onun anne karnında çeşitli safhalardan geçtiği ve belli bir süre sonunda rahimde gelişmesini tamamlayıp dünyaya geldiği belirtilmektedir (bk. el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/12-14).

İslâm hukukuna göre cenin doğunca ya kadar bazı bakımlardan anneye bağlı ve bağımlı ise de cenin olarak teşekkülü anından itibaren ayrı bir varlık kabul edildiğinden kendisine eksik bir kişilik ve eksik bir vücûb (hak) ehliyeti tanınmış, doğum zamanına kadar zayı olması muhtemel birtakım hakların onun için saklı tutulması kabul edilmiştir. Bu haklar nesep, miras, vakıf ve vasiyet olmak üzere dört çeşittir. Buna göre anne karnındaki çocuğun anne ve babasıyla nesep, bunlar vasıtasıyla da diğer yakınlarıyla akrabalık ilişkisi doğar ve bu sebeple miras bırakan bir yakınının ölmesi halinde ona mirasçı olur. Mirasçılar arasında ceninin bulunması durumunda hisselerin tesbiti için kendisinin erkek veya kız olması ihtimaline göre iki ayrı hesap yapılır; cenin için en avantajlı durum esas alınarak miras paylaştırılır ve onun payı doğuma kadar bekletilir. Sağ doğarsa kendi payına hak kazanır. Fazla pay ayrılmışsa artan kısım, ölü doğmuşsa ayrılan payın tamamı diğer mirasçılara intikal ettirilir. İkiz veya üçüz doğum nadiren vuku bulduğu için önceden buna göre hesap yapılmaz. Ancak böyle bir durumda terike buna göre yeniden taksim edilerek mirasçılara fazladan ödenen kısım geri alınır. Ceninden başka mirasçı yoksa veya mirasçılar ce-

ninin doğumu ile pay alamayacak duruma düşüyorsa paylaşırma ceninin doğumuna kadar bekletilir. Vasiyete gelince, aksi görüşte olanlar bulunmakla birlikte, tek taraflı irade beyanı ile tamamlanan bir hukukî işlem olduğundan vasiyet cenin için de geçerlidir; yani cenin veli veya vasi gibi bir temsilcinin kabul beyanına gerek olmaksızın kendisi lehine yapılan vasiyet konusu mala hak kazanır. Aynı durum tek taraflı irade beyanı ile tamamlanan vakıf için de söz konusudur. Cenin için vasiyet ve vakfın geçerli olması, vasiyette bulunanın ölmesi veya vakıf işleminin önceden tamamlanması gibi bir sebeple -doğuma kadar bunların geçerli olmaması durumunda- ceninin hakkının zayi olması ihtimalinden dolayıdır. Ayrıca vakıf lehtar olarak sonradan doğacak kimselerin de belirlenebildiği göz önüne alınırsa ceninin öncelikle lehtar olması gerektiği anlaşılar. Bunların dışındaki bir hakkın doğrudan cenin için doğması imkânsız olduğu gibi veli veya vasi de onun adına hak doğurucu bir hukukî işlem yapamaz. Zira başka bir hukukî işleme zaruret bulunmadığı gibi satım akdinde olduğu üzere bu tür işlemlerin cenin için borç doğurması da mümkündür. Halbuki cenin borçlanmaya ehil değildir.

Vasiyet veya miras yoluyla cenine bir malın intikal etmesi doğuma kadar işlerlik kazanmadığı (nâfiz olmadığı) ve cenin zimmet ve tam vücûb ehliyetine sahip bulunmadığı için herhangi bir borca da muhatap değildir. Bu sebeple annesi, babası veya diğer yakınlarının nafakaya muhtaç olmaları halinde onlara karşı bir nafaka sorumluluğu yoktur. Ahmed b. Hanbel'e göre ise cenine bir malın intikali doğumdan önce de işlerlik kazanır. Bundan dolayı cenin nafaka borçlusu olduğu kimselere karşı bu maldan nafaka ödemekle yükümlüdür.

Cenin söz edilen haklardan faydalanabilmesi için lehine vasiyet ve vakıf yapıldığında veya miras bırakan öldüğünde anne karnında mevcut olması ve sağ olarak doğması gerekmektedir. Bu sebeple hukukçular, lehine hakların olduğu sırada ceninin anne karnında mevcut olup olmadığının belirlenmesinin zaruri olduğunu söylemişler ve nesebinin tesbitiyle ilgili olarak hamileliğin asgari ve âzami süreleriyle ilgilenmişlerdir. Bugünkü tıbbî imkânlar ilk günlerden itibaren hamileliğin tesbitini mümkün kılmaktadır. Aynı kolaylık İslâm hukuku-

nun ilk tedvîn dönemlerinde mevcut olmadığından İslâm hukukçuları bazı âyetlerin delâletinden, yaşadıkları çağlardaki tıbbî bilgilerden ve şahsî tecrübelerinden hareketle hamileliğin asgari ve âzami sürelerini belirlemeye çalışmışlardır. Nitekim çocuğun anne karnında kaldığı süre ile sütten kesilinceye kadar geçen sürenin otuz ay olduğunu bildiren âyetle (el-Ahkâf 46/15) çocuğu emzirme süresini iki yıl olarak belirleyen âyetleri (el-Bakara 2/233; Lokmân 31/14) birlikte değerlendirerek onun anne karnında geçirdiği asgari sürenin altı ay olduğu sonucuna varmışlardır. Modern tıp da bu sonucu desteklemektedir. Çocuğun anne karnında kalabileceği âzami süreye gelince, bu hususa ışık tutacak herhangi bir âyet veya hadis bulunmadığından İslâm hukukçuları kendi zamanlarındaki bazı örneklerle ve sınırlı tıp bilgilerine dayanarak bu konuda farklı süreler kabul etmişlerdir. Ancak hamileliğin doğru olarak tesbitinin mümkün olduğu günümüzde tahmini ve birbirinden çok farklı hamilelik süreleri belirlemek söz konusu değildir.

Cenin için kabul edilen hakların sabit olabilmesi, onun sağ doğmuş olması şartına bağlıdır. Bu da çocuğun ağlama, hareket etme gibi canlılık belirtileri göstermesiyle anlaşılır. İslâm hukukçularının çoğu, doğum sırasında canlılık âlâmetleri gösterdiği halde doğum olayı gerçekleştiği anda bu âlâmetler kendisinde görülmeyen çocuğu ölü doğmuş kabul ederler. Hanefî hukukçuları ise normal doğumlarda göğsün, ters doğumlarda göbeğin anneden ayrılmasına kadar çocuğun canlı olması halinde onu sağ doğmuş sayarlar. Bu durumda veya ceninin doğumdan kısa bir müddet sonra ölmesi halinde miras ve vasiyet yoluyla intikal eden mallar çocuğun mirasçılarına kalır. Ceninin ölü doğması durumunda ise kendisi için bekletilen mallar miras bırakanın veya vasiyet yapanın mirasçılara geçer. Vakıftan faydalanma hakkı da vakfın diğer lehtarlarına intikal eder. Ceninin sağ doğması gerçekte anlaşılabileceği gibi anneye darbe vurulması gibi bir haksız fiil sonucu ölü doğması durumunda olduğu üzere takdirene de olabilir; bu şekilde ölü doğan çocuk hükmen sağ doğmuş kabul edilir. Miras ve vasiyet yoluyla intikal eden malların yanı sıra haksız fiili yapan kimsenin ödemek zorunda olduğu tazminat da (gurre*) çocuğun mirasçılara intikal eder (çocuğun düşürül-

mesiyle ilgili dinî hükümler için bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

Cenin lehine doğan hakların korunması için ona bir vasi tayini İslâm hukukçuları tarafından genellikle kabul edilmektedir. Hanefîler ise vasi değil mallarının muhafazası için yediemin tayin edilmesinin gerektiği görüşündedirler.

BİBLİYOGRAFYA :

- Buhârî, "Ferâ'iz", 11; Müslim, "Kader", 1-4, "Kasâme", 35, 36, 38; Ebû Dâvûd, "Muḥaddime", 54; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 443; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Beyrut 1408/1988, X, 131-132; Serahsî, *el-Mebṣûṭ*, VI, 44-45; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1387-88/1967-68, I, 202; III, 1096-1097; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 239; İbn Receb, *el-Kavâ'id*, Kahire 1391/1971, s. 192; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-kadîr* (Bulak), III, 310-311; Molla Hüseyin, *Mir'ât*, İstanbul 1967, II, 244; Emir Bâdisâh, *Teystr*, II, 250; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4343-4345; Bilmen, *Kamus*², II, 398; Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Ankara 1948, s. 122; Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 239, 742; III, 240, 242; M. Ebû Zehre, *Uşûlü'l-fıkh*, Kahire 1377/1958, s. 331; a.mlf., *el-Aḥvâlü's-şahsiyye*, Kahire 1957, s. 386-387; Muhammed Yûsuf Mûsâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî: Medḥal li-dirâseti nizâmî'l-mu'amelât fih*, Kahire 1958, s. 222; Mahmud Esad Seydişehrî, *Ferâidü'l-ferâiz*, İzmir 1311, s. 30-35; Mustafa es-Sibâî, *Şerḥu Kânûnî'l-aḥvâlî's-şahsiyye*, Dimaşk 1963, II, 8; Muhammed el-Hudârî Bek, *Uşûlü'l-fıkh*, Kahire 1965, s. 99-100; Muhammed Abdürrahîm el-Kişkî, *et-Terike ve mâ yete'alleku bihâ mine'l-hukûk*, Bağdad 1967, s. 157-158; Muhammed Sellâm Medkûr, *el-Cenîn ve'l-aḥkâmü'l-müte'allika bih fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahire 1389/1969, s. 31-32, 131, 143, 147-150, 276, 287, 293-299; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 182-183; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku*, Konya 1990, I, 207-210; Bedrân Ebûlayneyn Bedrân, *Huḳûku'l-evlâd fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûn*, İskenderiye 1981, s. 6-10; Muhammed Ali el-Bâr, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbî Göre İnsanın Yaratılışı* (trc. Abdülvehhab Öztürk), Ankara 1991, s. 180-181.



MUSTAFA UZUNPOSTALCI

CENKÇİLER, Ali Yakup

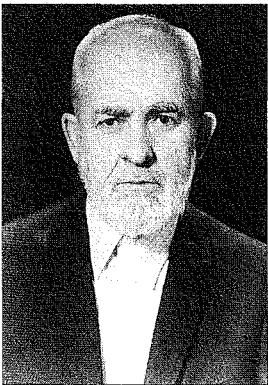
(1913-1988)

Son dönem din âlimlerinden.

Kosova eyaletinin Gilan kasabasında doğdu. Babası Hâfız Hüseyin, annesi Hürîşah Hanım'dır. Sekizinci kuşaktan dedesi Ömer Bey aslen İskodra'nın Kolgeci köyünden iken sonradan Gilan kasabasına bağlı Desivoyca mezraasına yerleşmiş olduğundan aile İskodralılar adıyla anılmaktadır. Dedesi Hacı Yakup Niş Medresesi'nde, babası Hâfız Hüseyin ise Fâtih medreselerinde tahsil görmüştür.

Ali Yakup ilk tahsilini Gilan'da Sırp ilkokulunda yaptı. Bu arada babasından Kur'an-ı Kerim, dinî bilgiler ve inşâ dersleri aldı. 1924-1927 yıllarında Gilan Medresesi'ne devam ederek Molla Kadri Efendi ile Müderris Abdurrahman Efendi'den temel medrese ilimlerini tahsil etti; ayrıca Hasan Fâik Efendi'den özel olarak inşâ ve Fransızca dersleri aldı. 1927'de Üsküp'e giderek Meddah Medresesi'nde meşhur âlimlerden Atâullah Efendi'nin derslerine devam etti. Aynı medresenin muallimlerinden Seyfeddin Efendi'den de belâgat ve Türk edebiyatına dair dersler aldı. Tekrar Gilan'a dönerek iki yıl devlet ortaokuluna devam etti (1928-1929). Bu sırada Saraybosna ulemâ meclisi âzalarından Şâkir Mesihoviç'in delâletiyle 1931 yılında girdiği Mekteb-i Nüvvâb imtihanını kazanarak tahsiline üç yıl burada devam etti. 1932'de babasının ölümü üzerine bir süre tahsiline ara vermek zorunda kaldı. 1936'da Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü usûl'd-dîn'de öğrenimini tamamladı. Bu sırada eski şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri, Zâhid Kevserî ve Yozgatlı İhsan Efendi gibi Mısır'a yerleşmiş olan ünlü Türk âlimlerinin özel ders ve sohbetlerinden de istifade etti.

1946-1957 yılları arasında Kahire Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde memur olarak çalıştı. Temmuz 1957'den Kasım 1959'a kadar Mısır'ın Ankara büyükelçiliğinde mütercimlik yaptı. Daha sonra bu görevinden istifa eden Ali Yakup Efendi 1960'ta İstanbul'a yerleşerek Türk uyruğuna geçti ve bir yıl sonra da evlendi. Bu tarihten itibaren özel teşebbüse ait bir fabrikanın muhasebe kaleminde çalışmaya başladı. Bir taraftan da Fâtihi, Mesih Paşa ve Emîr Buhârî camilerinde *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, *Medârikü't-Tenzil* ve *Dîvânü'l-Mütenebbî* gibi eserleri okuttu. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı



Ali Yakup
Cenkçiler

Haseki Eğitim Merkezi'nde 1976-1980 yılları arasında tefsir, kelâm ve belâgat dersleri verdi. Evinde de orta ve yüksek öğrenim gençliğinden isteyenlere özel dersler vererek birçok talebe yetiştirdi.

Mayıs 1983'te felç olan Ali Yakup Efendi 22 Mayıs 1988'de İstanbul'da vefat etti ve Edirnekapi'da Sakızağacı Mezarlığı'na defnedildi.

Muhammed Kutub'un *Câhiliyetü kar-ni'l-İsrâ'ini Yirminci Asrın Cahiliyeti* adıyla iki cilt halinde tercüme eden (Osman Öztürk'le beraber; İstanbul 1967) Ali Yakup Efendi *Safahat*'ın birinci kitabındaki "Fâtihi Camii" başlıklı şiiri Kahire'de iken Arapça'ya çevirmiş ve bu çeviri *Mecelletü'l-edebe*'de yayımlanmıştır. Ayrıca *Safahat*'ın altıncı kitabında Çanakkale Savaşı'nı tasvir eden kısmı da nesir olarak Arapça'ya tercüme etmiş, dostu şair Sâvî Şa'lân da bu tercümeyi "Kaşîdetü's-şehîd" adıyla manzum hale getirmiştir.



EKMELEDDİN İHSANOĞLU

CENNÂBÎ, Ebû Saîd

(أبو سعيد الجنبلي)

Ebû Saîd Hasen b. Behrâm el-Cennâbî
(ö. 301/913-14)

Karmatîler'in güçlü reislerinden.

Basra körfezi kıyısında, devrin önemli bir liman şehri olan Cennâbe'de doğdu. Basra'da bir süre ticaretle meşgul oldu. Hamdân Karmat, Vâsıt'ta "Dârülhicre" denilen Karmatî merkezini kurduktan sonra Ebû Saîd'i Güney İran'a dâî* olarak gönderdi. Burada oldukça başarılı faaliyetler gösterdi ve mensupları arasında bir tür sosyalizmi yerleştirerek onların mallarını ortaklaşa idare etti. Bir müddet sonra yine Hamdân Karmat tarafından Bahrein'e dâî olarak gönderilen Cennâbî burada ileri gelen bir ailenin kızıyla evlendi; artan nüfuzu sayesinde çevrede bulunan bedevî ve Karmatî grupların çoğunu kendisine bağlamayı başardı. Kısa zamanda Bahrein çevresindeki yerleşim bölgelerini ele geçirip kendisine tâbi olmayan halkı katlettikten sonra önce Katîf'i (286/899), ardından da Ahsâ'yı zaptetti. Onun asıl niyeti Basra'yı alıp ülkesinin sınırlarını genişletmekti. Bunu öğrenen Basra halkı memleketlerini bırakıp kaçmak istedilerse de vali Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ buna engel oldu, bir taraftan da durumu Halife Mu'tazid-Billâh'a bildirdi. Bunun

üzerine halife, Basra çevresine büyük masraflar gerektiren bir sur yapılmasını emretti; ayrıca Cennâbî'ye karşı 2000 kişilik bir ordu gönderdi. Yapılan savaşta halifenin ordusu yenilgiye uğradı; önce esir alınıp daha sonra serbest bırakılan kumandan dışındaki bütün askerler öldürüldü. 290 (903) yılında Bahrein'in merkezi olan Hecer'i uzun bir kuşatmadan sonra ele geçiren Cennâbî, ardından Yemâme'yi de topraklarına kattı ve Uman üzerine yürüdü. Cennâbî Basra'yı almak için tekrar harekete geçtiği sırada, büyük bir ihtimalle kendi devletini kurup Fâtîmîler'le irtibatını koparmasından dolayı, Ubeydullah el-Mehdî'nin tertiplemediği bir suikast sonucunda Slav asıllı kölelerinden biri tarafından hem kendisi hem de ileri gelen adamları Ahsâ sarayında hamamda iken öldürüldü.

Cennâbî, yedi oğlunun en büyüğü olan Saîd'i halef tayin etmişti. Saîd'in on yıl kadar bu görevde kalmasından sonra aile fertleri arasında çıkan mücadele neticesinde Cennâbî'nin en küçük oğlu Süleyman ağabeyini mağlûp ederek riyâseti ele geçirdi (311/923-24) ve babasının başlattığı istilâ hareketini daha büyük bir şiddetle devam ettirdi.

Cennâbî ölümünden sonra taraftarlarınınca, müfrit fırkaların birçoğunda görüldüğü gibi tekrar dünyaya dönecek bir velî olarak kabul edildi. Ahsâ'da bulunan türbesinin kapısında, dünyaya döndüğünde binmesi için eyerlenmiş bir at hazır bekletilirdi. Nâsır-ı Hüsrev'in belirttiğine göre namaz ve oruçla ilgileri bulunmayıp sadece Hz. Peygamber'i tanıyan o yöredeki Karmatîler uzun zaman Ebû Saîdîler diye anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), X, 71, 148; Mes'ûdî, *Murâcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), IV, 264; Sâbit b. Sinân, *Târîhu aḥbârî'l-Karâmiṭa* (Süheyl Zekâr, *Aḥbârü'l-Karâmiṭa* içinde), Dimaşk 1402/1982, s. 12-16, 35; Hammâdî, *Keşfü esrârî'l-Bâṭiniyye* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 20; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (nşr. M. Debîr-i Siyâkî), Tahran 1369, s. 147-148; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 493-495, 510; VIII, 83-84; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXV, 233-244; Makrîzî, *İttî'âzû'l-hunefâ* (nşr. Hugo Bunz), Leipzig 1909, s. 107-113; a.mlf., *Kitâbü'l-Mukâffe'l-kebrî* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 261-262; B. Lewis, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1941, s. 77-79; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, Kahire 1977, III, 329-330; Tâhâ el-Velî, *el-Karâmiṭa*, Kahire 1981, s. 54-56, 59; B. Carra de Vaux, "Cennâbî", *IA*, III, 100-101; a.mlf. — [M. G. S. Hodgson], "al-Djannâbî, Abû Sa'id", *EI*² (İng.), II, 452.



MUSTAFA ÖZ

CENNÂBÎ, Ebû Tâhir

(أبو طاهر الجنابي)

Ebû Tâhir Süleymân b. Hasen
b. Behrâm el-Cennâbî
(ö. 332/944)**Bahreyn Karmatî Devleti'nin
en güçlü reisi.**

Ebû Saîd el-Cennâbî'nin ölümünden sonra büyük oğlu Saîd, "İkdânîyye" denilen ve itibarlı kişilerden teşekkül eden bir meclisle birlikte Bahreyn Karmatî Devleti'nin idaresini üstlenmiş, özellikle Abbâsî Veziri Ali b. İsâ ile, Sîrâf Limanı'nın kullanılması gibi bazı imtiyazlar karşılığında iyi münasebetler kurmaya çalışmıştı. Ancak en küçük kardeşi olan Ebû Tâhir Süleyman'ın 311 (923-24) yılında ağabeyini bertaraf ederek yönetimi ele geçirmesi ve aynı yıl Ali b. İsâ'nın görevden azledilmesi üzerine ilişkiler tekrar bozuldu. Ordusu ile Basra üzerine yürüyen Ebû Tâhir el-Cennâbî, bir gece şehrin surlarını aşip Basra'ya girmeyi başardı. Basra Valisi Sübk el-Müflehî ancak sabahleyin duruma vâkıf olabildi ve işgalci Karmatîler'i şehirden çıkarmak için harekete geçti. Fakat Ebû Tâhir, Basra'da on gün süren muharebede başta vali olmak üzere pek çok kişiyi öldürdü. Şehirden kaçabilenlerin büyük bir kısmı da çevredeki geniş su birikintileri ve bataklıklarda boğuldu. Basra'da kaldığı on yedi gün içinde katliam ve yağmayı sürdüren Ebû Tâhir, birçok kadın ve çocuğu da yanına alarak Bahreyn'e döndü.

Ebû Tâhir, 312 (925) yılında Mekke'den dönen hacılara saldırmak için büyük bir kuvvetle Hebîr'e yürüdü. Bağdatlı birçok hacının bulunduğu birinci kafilayı yağmalayıp kılıçtan geçirdi. Durum kafilelerin reisi Ebû'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'a ulaştırılınca Abdullah Feyd'e bulunan diğer kafileye yola Vâdilkurâ istikametinde devam etmesini bildirdi. Fakat yolun uzayacağını düşünen hacılar Kûfe yönünde yolculuklarını sürdürdüler. Bu arada su ve yiyecekleri de tükenen hacıların çoğu ile katile başkanları Cennâbî kuvvetleri tarafından esir alınıp Hecer'e götürüldü. Kûfe yolunda kalan hacıların birçoğu da açlık, susuzluk ve sıcağın öldü. Bu hadisenin Bağdat'ta duyulması üzerine infiale kapılan ve vezir İbnü'l-Furât'ın Karmatîler'le ilgisi olduğunu ileri süren halk gösteriler yaparak şehrin birçok yerini tahrip etti. Aynı yıl, esir aldığı hacıların birlikte Ebû'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'ı da ser-

best bırakıp Halife Muktedir-Billâh'tan Basra ve Ahvaz'ı isteyen, ancak isteği reddedilen Cennâbî Mekke'ye gidecek hacı adaylarının yolunu kesmek için Hecer'den ayrıldı. Kûfe valisi ve hac yolu sorumlusu Ca'fer b. Verkâ eş-Şeybânî'nin kendi kabilesinden seçtiği 1000 kişilik bir öncü kuvvetini burada mağlûp etti; gerideki 5000 kişilik halife ordusu ile karşılaşip onları da yenilgiye uğrattı. Cennâbî hareketine devam ederek Kûfe'ye girdi; Abbâsî kumandanlarından Cinnî es-Safvânî'yi esir aldı ve pek çok kimseyi öldürdü; Kûfe'de bulunduğu her şeyi alıp Hecer'e götürdü. 313 (926) yılında can korkusundan dolayı Irak'tan hacca giden olmadı. 315'te (927-28) Karmatî ordusunun Basra'ya geçip Kûfe'ye yaklaştığı haberi yayılınca Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh durumu Vâsıt'ta bulunan Yûsuf b. Ebû's-Sâc'a bildirerek acele Kûfe'ye gitmesini emretti. Daha önce Kûfe'yi istilâ eden Cennâbî, 10 Şevval 315 (8 Aralık 927) günü İbn Ebû's-Sâc kumandasındaki halife ordusu ile karşılaştı. Savaş sonunda Abbâsî kuvvetleri yenildi, İbn Ebû's-Sâc esir alınarak öldürüldü. Yenilgi haberinin Bağdat'a ulaşması halkı korkuya düşürmüş, hatta bazı kimseler Bağdat'ı terketmeye başlamıştı. Diğer taraftan Cennâbî hareketine devam ederek Enbâr'a yöneldi. Ahali şehre giriş köprüsünü kestiye de Cennâbî kuvvetlerini Fırat'ın batısındaki Hadîse denilen yerden gemilerle Enbâr tarafına geçirmeyi başardı. 300 kadar Karmatî'nin halife kuvvetlerini mağlûp etmesinden sonra tekrar kurulan köprüden geçen Cennâbî ve kuvvetleri Enbâr'a girdiler. Bunu haber alan halife, Nasr el-Hâcib ve Münis el-Muzaffer'i 40.000 kişilik bir ordu ile Karmatîler üzerine sevketti. Ordu Bağdat'tan 2 fersahlık mesafede bulunan Zübâre nehrine geldiği sırada Cennâbî de Enbâr'dan ayrılarak Zübâre'ye ulaşmıştı. Ancak halife ordusu tarafından nehir üzerindeki köprü yıkıldığı için nehrî geçemeyen Ebû Tâhir Enbâr'a döndü. Bu arada Münis el-Muzaffer, Fırat'ın batısındaki Karmatîler'i cezalandırmak için arkadaşı Büleyk'i 6000 kişilik bir kuvvetle Ebû Tâhir üzerine gönderdi. Fakat bu kuvvetler de Karmatîler karşısında tutunamayarak mağlûp oldular. Bağdat'taki halk devam edegelen bu yenilgilerden son derece tedirgin olmuştı. Birçoğu Vâsıt ve Hulvân yoluyla Horasan'a geçmek için gemi kiralayıp hazırlık yaptığı sırada, devam eden çarışmalarda Karmatîler'in Heyt'te halife kuvvetlerine mağlûp olması Bağdat'a

nisbî bir sükûnet getirdi. 316 (928) yılında Dâliye, Rahbe, Karkîsiye ve Rakka'yı zaptedip ahaliyi fidyeye bağlayan Cennâbî 929 yılına kadar Bahreyn'e dönmedi.

Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin faaliyetleriyle doruk noktasına ulaşan Karmatî fitnesinin İslâm dünyası için en acı olaylarından biri, 8 Zilhicce 317 (12 Ocak 930) tarihinde vuku bulan Kâbe baskınıdır. Cennâbî, Mansûr ed-Deylemî'nin başkanlığında Mekke'ye giden hacılara terviye* günü baskın yaptı; buna karşı koymaya çalışan Mekke Emîri Ebû Mihleb'i ve Mekke eşrafını öldürdü. Mekke'de bulunduğu sekiz (veya on bir) gün içinde binlerce hacıyı katletti; Zemzem Kuyusu'nu cesetlerle doldurdu; bulunduğu her şeyi yağmaladı. Kâbe'nin kapılarını kırıdı, örtüsünü yırtıp paylaştırdı. Hacerülesved'i yerinden sökerek Hecer'e götürdü. Onun bu hareketleri İslâm âleminde büyük infial uyandırdı. Hatta Fâtımî Halifesi Mehdî, Ebû Tâhir'e yazdığı bir mektupta onu lânetleyerek hacılardan aldığını geri vermesini, Hacerülesved'i ve Kâbe'nin örtüsünü yerine koymasını istedi; aksi takdirde kendisiyle dünya ve âhirette ilgisini keseceğini bildirdi. Fakat Hacerülesved, sonuçsuz kalan birçok teşebbüsten sonra ancak 339 (950) yılında yerine konulabilmiştir. 318'de (930) Uman'ı istilâ eden Cennâbî, 323 (935) yılında Irak'tan hacca giden kafileye tekrar baskın düzenledi. Hacılar Kâdisiye'ye geldiklerinde onun kuvvetleriyle karşılaştılar. Savaşan halife kuvvetlerine hacıların yardım etmesi ve Kûfeli Alevîler'in Cennâbî'ye karşı çıkarak hacca gidenleri rahat bırakmasını istemeleri üzerine hacıların Bağdat'a geri dönmeleri şartıyla savaştan vazgeçmeyi kabul etti.

329 (940) yılına doğru aralarında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden içe yönelik mücadelelerle uğraşan Karmatîler, Hecer'in dışındaki beldelerde hâkimiyet kuramamışlardır.

Karmatîler ve Bâtınîler tarihinde önemli bir yer tutan, İslâm'a ve insanî değerlere karşı kin ve nefret duygularıyla dolu olduğu anlaşılan Ebû Tâhir el-Cennâbî, 332 yılı Ramazan ayında (Mayıs 944) otuz sekiz yaşında iken çiçek hastalığından öldü. Taraftarlarına Cennâbiyye denilen Ebû Tâhir'in yerine kardeşlerinden Ahmed geçmiş, daha sonra Karmatîler Mısır üzerine yürüyecek kadar cüretli hareketlere girişmişlerse de Ebû Tâhir dönemindeki güçlerine hiçbir zaman ulaşamamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 346-351, 353; Sâbit b. Sinân, *Târîhu aḥbârî'l-Karâmiṭa* (Sühey) Zekâr, *Aḥbârü'l-Karâmiṭa* içinde), Dimaşk 1402/1982, s. 36-56; Kâdî Abdülcebbar, *Teşbîṭü delâ'ili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1386/1966, II, 343, 381-389, 392-395; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, Kahire 1332/1914, I, 201; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Abdülhamîd), s. 287, 290-291, 294; Hammâdî, *Keşfü esrârî'l-Bâtıniyye* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 20-21; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 143-144, 147-149, 155-156, 170-172, 181-182, 207-208, 311, 351-352; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXV, 276-303; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 59-62; Makrîzî, *İttî'âzü'l-ḥunefâ* (nşr. Hugo Bunz), Leipzig 1909, s. 124-129; a.mlf., *Kitâbü'l-Muḳaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 262-263; Safedî, *el-Vâfi*, XV, 364-366; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, Kahire 1383/1963, III, 224-227; Deylemî, *Mezhebü'l-Bâtıniyye*, s. 20, 74, 76, 84, 87, 88; Ali Sâmi en-Neşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, Kahire 1967, II, 331-332; Tâhâ el-Velî, *el-Karâmiṭa*, Kahire 1981, s. 137-138, 145-146; Jeremy Salt, "The Military Exploits of the Qarmatians", *Abn-Nahrain*, XVII, Leiden 1977, s. 47-48; M. Canard, "al-Djannâbi", *El²* (İng.), II, 452-454.



MUSTAFA ÖZ

CENNÂBİYYE

(الجنابية)

Bahreyn Karmatîleri'nin reislerinden
Ebû Tâhir el-Cennâbî'ye
(ö. 332/944)
uyanlara verilen ad
(bk. CENNÂBÎ, Ebû Tâhir).

CENNE

Mali'de tarihî bir şehir.

Tinbüktü'nün 360 km. güneybatısında, Nijer'in kollarından Bani nehrinin sol yakasındaki geniş bir ovanın ortasında yer alan 278 m. yüksekliğinde bir tepenin üzerinde kurulmuştur. Nehrin taşması sebebiyle yılın yağmurlu üç ayında (ağustos, eylül, ekim) çevresini sular basar ve şehir bir ada manzarası alır. Asıl adının Dienne olduğu ve etimolojisi hakkında kesin bilgi bulunmadığı anlaşılan Cenne'nin Arapça kaynaklarda Cinî şeklinde geçtiği görülmektedir.

Şehrin kuruluş tarihi kesin olarak belli değildir. Cenne'nin yönetimini bir süre elinde tutan Sa'dî'nin (1627-1637) *Târîhu's-Sûdân*'da yazdığına göre IX. yüzyılda kuzeyden gelen Nono kabilesi Zoboro'da yerleşmiş ve bu bölgede yaşayan Bozolar'ı hâkimiyeti altına almıştır. Daha sonra birbirine karışan bu iki kabileye oturdıkları yerin dar gelmesi üze-

rine bir kısım halk ayrılarak bugünkü Cenne'yi kurmuştur. Şehir, Mande tüccarları tarafından ihdas edilen yeni bir ticaret yolu üzerinde ana kavşakta yer almakta ve kollarıyla birlikte Nijer nehri boyunca Batı Sudan'ın en güzel yerleşim merkezlerinden birini oluşturmuştur.

Sa'dî'nin anlattığına göre halkı müslüman tüccarlar sayesinde İslâmiyet'i VI. (XII.) yüzyılda kabul etmiştir. Cenne'nin ilk müslüman kralı Sultan Konboro İslâm'ı kabul edince ilk iş olarak sarayını yıktırıp yerine bir cami yaptırmış (bu cami XIX. yüzyılın başlarına kadar ayakta kalmıştır), daha sonra şehirde bulunan İslâm âlimlerini toplayarak onların huzurunda Müslümanlığa bağlılığını ilân etmiştir. Cenneliler müslüman olunca eski tapınaklarını yıkarak yerlerine cami ve mescid gibi İslâmî eserler tesis ettiler. Bunların yanı sıra şehirde dinî ve sosyal ilimlerin, özellikle de tıp ilminin okutulduğu büyük bir medrese kuruldu.

Cenne dış hücumlara karşı çok iyi korunmuş, etrafı XIX. yüzyılın sonunda şehrin genişlemesine engel olduğu için Fransızlar tarafından yıkılan kerpiç surlarla çevrilmişti. Şehir Mali kralları tarafından birçok defa kuşatıldıysa da alınmadı. Cenne'nin bu güçlü savunmasını Songay Hükümdarı Ali Ber (Ali Ekber) kırabilmiş ve yedi yıldan fazla sürdüğü rivayet edilen bir kuşatma sonunda şehre girmiştir (1473). Ali Ber Tinbüktü'yü yakıp yıkmasına rağmen Cenne'ye zarar vermemiş ve halkına iyi davranmıştır. Görünüşte müslüman olmakla beraber dinin icaplarını yerine getirmemek ve âlimlere karşı kötü davranmakla itham edilen Ali Ber'in 1492'de ölümünden sonra yerine oğullarından biri geçmişse de bir yıl sonra Songay ailesinin hâkimiyetini sona erdiren Ali Ber'in kumandanlarından Muhammed Tûrî Cenne'de yönetimi ele geçirmiştir.

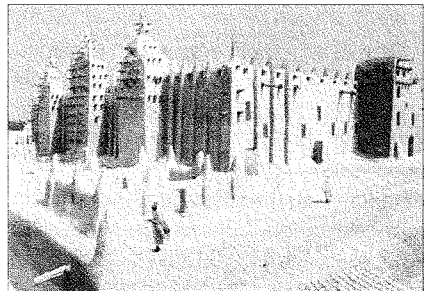
Cenne 1591'den sonra (büyük ihtimalle 1596'da), Fas Sultanı Şerif Ahmed el-Mansûr'un Sudan'ın fethine memur ettiği Cüdâr Paşa tarafından ele geçirildi. Şehirde Fas hâkimiyeti XIX. yüzyıla kadar sürmüş, Fas idaresinin bir temsilcisi, yanında yardımcı olarak bir kumandan (kâid) ile bir haznedar (emîn) bulunduğu halde Cenne'yi yönetmiştir. Ancak Cenne halkı Fas hâkimiyetinden memnun kalmadığı için başka yerlere göç etti. XVIII. yüzyılda yukarı Mande bölgesinde gittikçe güçlenen Bambaralar Cenne'ye sık sık baskınlar yaparak şehri yağ-

maladılar, halkı vergi ödemeye zorladılar, hatta bir ara N'golo Dyara zamanında (1766-1790) hâkimiyeti ellerine geçirdiler.

XIX. yüzyılın başlarında Şeyh Ahmedü Lobbo Cenne yakınlarındaki bir mezraya yerleşmiş ve İslâmiyet'i yaymak için faaliyete geçmişti (DîA, II, 173). Ancak faaliyetlerinden rahatsız olan Faslılar tarafından bölgeden uzaklaştırılınca Mâsînâ'ya giderek otoritesini orada kurdu ve bunu kısa sürede geniş müslüman kitlelerinin bulunduğu Tinbüktü ve Cenne'ye kadar yaydı. Ahmedü Lobbo, o sıralarda başlarındaki idarecilerin zulmünden bıkan Cenne halkının isteği üzerine temsilcilerini göndererek hâkimiyetini burada da tesis etti. Fakat kısa süre sonra halkın temsilcileri öldürmesi üzerine şehri kuşatıp ele geçirdi ve halkın bir kısmını sürgüne gönderdi. XII. yüzyılda Sultan Konboro tarafından yaptırılan camiyi yıktırıp temelleri üzerine yeni bir cami inşa ettirdi (1830). Ahmedü Lobbo şehrin idaresini bir memurunun kontrolü altında yerli reislerle bıraktı ve buraya bir garnizon yerleştirdi. Cenne 1861'de Hacı Ömer el-Hadîdî yönetimindeki Fülânîler tarafından ele geçirildi; 1893'te ise Fransız kuvvetlerince işgal edilerek Fransız Sudanı topraklarına katıldı. Mali Cumhuriyeti 1960'ta bağımsızlığına kavuşunca Cenne de Mali toprakları içinde kaldı.

Cenne eski dönemlerde, nehir yolu üzerinde ve ayrıca Bitou Lobi ve Boure altın madenlerine giden yolların başında yer alması dolayısıyla büyük bir ticarî öneme sahipti. XVI. yüzyılın sonuna kadar en müreffeh günlerini yaşayan şehirde XVII. yüzyıldan itibaren yoğun bir esir ticareti başladı ve XIX. yüzyıla kadar da özellikle bu sebeple Kuzey Afrika ticaret yolu üzerindeki önemini de-

Cenne Ulucamiî - Mali



vam ettirerek mâmur ve müreffeh bir belde olma durumunu korudu. Şehrin ticarî merkez olarak önemi, giderek Nijer ve Bani nehirlerinin birleştiği yere bir bentle bağlanan ve kuru bir alanda bulunan Mopti şehrine kaydı. Cenne bugün ikinci sınıf bir ticaret merkezi olup nüfusu 10.000 civarındadır. Kendine has bir tarzda inşa edilmiş eski güzel evleri ve büyük camii ile ünlüdür. Tarihi boyunca birçok ilim adamı yetiştiren Cenne, bugün de müslüman Afrika'nın özellikle dinî ilimler üzerine isim yapmış en önemli merkezlerinden biridir ve bazı modern kaynaklarda kutsal şehir olarak tanımlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman es-Sa'dî, *Târîhu's-Sûdân*, Paris 1898; J. S. Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford 1959, s. 143, 191, 213; a.mlf., *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1985, s. 31, 63-64, 77-78, 141, 149, 179; J. D. Fage, *A History of West Africa*, Cambridge 1969, s. 22, 30, 39; a.mlf. — M. Verity, *An Atlas of African History*, London 1978, harita 11; Vezzân ez-Zeyyâtî, *Vaşfû İfrîkiyye*, I, 30; M. Hiskete, *The Development of Islam in West Africa*, London 1984, s. 13, 33, 129, 192, 246, 256, 321; Hasan İbrâhîm Hasan, *İntişârü'l-İslâm fi'l-kârretî'l-İfrîkiyye*, Kahire 1984, s. 217-218; J. Josef, *el-İslâm fi memâlik ve imparatoriyyât İfrîkiyye's-sevdâ* (trc. Muhtâr es-Süveyfî), Kahire 1404/1984, s. 84-85; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, Oxford 1985, II, 43, 48, 53, 129, 177-178; *Le Robert. Dictionnaire universel des noms propres*, Paris 1987, II, 903; Nuaym Kîdâh, *İfrîkiyye'l-ğarbiyye fi zillî'l-İslâm*, Ceza-yir, ts., s. 86; Pierr Maas, "Fishing in the Pondo", *Aramco World*, XLI/4, Houston, Texas 1990, s. 22-31; a.mlf., "Djenné: Living Tradition", a.e., XLI/6 (1990), s. 18-29; G. Yver, "Cenne", *İA*, III, 101-102; Maurice Delafosse, "Songhoy", a.e., X, 759; R. Mauny, "Dienné", *Et*² (İng.), II, 251-252; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 643; Nâdir Devlet, "Ahmedü Lobbo", *DİA*, II, 173.



MEHMET AYKAÇ

CENNET

(الجنة)

Bütün dinî inanışlara göre müminlerin ölümden veya kıyametin kopmasından sonra sonsuz mutluluk içinde yaşayacakları yer.

Cennet "örtmek, gizlemek" anlamındaki *cenn* kökünden isim olup "bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe" mânasına gelir. Âhiret hayatında müminlerin ebedî saadet yurdu olan yerin bu şekilde adlandırılmasının sebebi, genel görünümüyle dünya bahçelerine benzemesi veya eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olması şeklinde açıklanmıştır.

Batı dillerinde cennet karşılığı olarak kullanılan *paradis* (*paradise*) kelimesinin aslı Grekçe *paradeisos* olup Eski Farsça'da "etrafı çevrilmiş yer, ağaçlı bahçe" anlamındaki *pairi-daēzadan* gelmektedir. İbrânice Tevrat'ta ilk insanın yerleştirildiği bahçeyi ifade etmek üzere kullanılan *Gan Eden* (Eden bahçesi) tamlamasındaki *gan* kelimesi, Tevrat'ın ilk Yunanca tercümesi olan "Yetmişler" çevirisinde *paradeisos* olarak karşılanmıştır. Grek literatüründe bu kelime ilk defa Ksenofones (Xenophon) tarafından ve "bahçe" anlamında kullanılmıştır. Eski Farsça'daki *pairi-daēza* kelimesi, sonraki dönem İbrânice'sinde "cennet" anlamında kullanılan *pardes* kelimesinin ortaya çıkmasına sebep olmuş, ancak yahudi din bilgileri (rabbiler), hem Âdem'in yerleştirildiği hem de iyilerin ölüm sonrasında ikamet edecekleri cenneti ifade etmek üzere *Gan Eden* ismini kullanmaya devam etmişlerdir.

İlkel Dinlerde Cennet. Tarih öncesi insanının cennet konusundaki düşüncelerine dair, mevcut kutsal kitapların verdiği mülumat dışında pek az bilgi bulunmaktadır. İlkel kabilelerde umumiyetle ölümden sonra mutlu veya mutsuz bir hayat yaşama inancı vardır. Hem bütün ilkel dinlerde bu hayatın dünyada veya gökteki bir yerde gerçekleşeceğine inanılır ve daha çok maddî unsurlarla tasvir edilir. Meselâ Andaman adalarındaki ilkel kabilelerin inancına göre iyilerin ruhları yerle gök arasındaki bir köprüden geçerek cennete çıkar. Kötülerin ruhları ise soğuk bir yere ayrılır. Sonunda bütün ruhlar eski durumlarına dönerler ve yeni bir dünyada sürekli yaşarlar. Malaya yarımadası yerlilerine göre de cennet göktedir.

Bazı Afrika mitlerinde, insanoğlu yaratılmadan önce bir cennetin var olduğu inancının bulunması dikkat çekicidir. Hastalık ve ölümün bulunmadığı bu cennette bir olay sonucu bütün güzellikler son buldu ve şimdiki insan hayatı başladı. Brezilya'daki Guarani Kızılderilileri, dünyada olduğuna inandıkları "kötülük bulunmayan ülke"yi dört yüzyıl boyunca göçlerle aradılar. Tanınmış dinler tarihi araştırmacısı Mircea Eliade, şamanların rüya ve vecdlerini anlatmada kullandıkları cennet tasvirlerinin asırlar boyu devam eden telakkileri canlı tuttuğunu düşünmüştür.

Dünyada veya gökte bulunan, insanoğlunun ilk mekânı olan, iyilerin ölümden sonra yeniden dönecekleri ümit edilen

cennet inancıyla ilgili ilk yazılı kaynak, milâttan önce 2000'lere ait Sumer literatürüdür. Çivi yazılı bu kaynaklarda cennet, Dilmun denilen ve güneşin doğduğu yere doğru uzandığına inanılan bir adadır ki "mutlu insanlar ülkesi, ölümsüzler ülkesi, hayat ülkesi" diye de nitelendirilmiştir. Bol suların beslediği, çayır çimen ve meyve yüklü ağaçlarla kaplı Dilmun'da hastalık ve ölüm yoktur. Ras Şamra'da bulunan Ugaritçe eski Ken'ânî şiirlerinde de buna benzer bir yer tasvir edilir. Eski Mısırlılar'da, hârikulâde bir mutluluk adası olan yerdeki cennetin bir eşinin de gökte, samanyolunun ikiye bölündüğü bir yerde bulunduğu inanılırdı. Öldükten sonra dirilmeye inanan eski Mısırlılar'a göre ebedî mutluluğu kazananlar ya gökte güneş tanrısı Re'y'e veya Osiris'e kavuşurlar ya da yıldız olurlardı.

Ölülerin dirileceğine, muhakeme sonunda kötülerin Çinvat Köprüsü'nden geçerken erimiş madenlerin arasına düşeceğine inanan eski İranlılar'da, iyiler için Seyhun ve Ceyhun ırmaklarının kaynaklarının bulunduğu doğuda bir yerden söz edilir.

Sadece tanrıların ölümsüzlüğüne inanılan eski Yunan'da dünyevî bir cennet fikrinin gelişmesi şairler ve yazarlar vasıtasıyla olmuştur. Eflâton *Devlet* adlı diyalogunda devrî bir geri dönüşten, yeniden var oluştan bahseder. Buna göre yerden çıkarak yeniden var olan insanlar mevsimlerin elverişli olduğu, ağaçların meyve verdiği, hayvanların bile barış içinde yaşadığı bir ortamda rahat bir hayat sürerler. Bundan başka eski Yunanlılar'da Hesperides bahçesi diye bilinen cennet adaları inancı da vardır.

Romalılar'da başka kültürlerden gelme dünyevî bir cennet anlayışı hâkimdi. Kelt mitolojisinde cenneti temsilen hem bir adacıklar takımı, hem de Sumerler'de olduğu gibi uzaktaki bir cennet (Elysium) veya "hayat ülkesi" telakkisi vardır. Buna benzer dünyevî bir cennet tasavvuru İskandinav literatüründe de göze çarpar. Slavlar'da güneşin okyanus ötesinde, doğudaki yurdunda bir cennet bulunduğu inanılır, ayrıca gökteki esrareniz bir ülkeden de söz edilirdi. Germanler'in bu konudaki telakkileri Keltler'inkine benzemekle beraber ölen savaşçıların tanrılarla birlikte kaldıkları Valhalla denilen bir cennetten de söz edilir. Ayrıca hastalık, yaşlılık ve ölümün bulunduğu koru şeklinde özel bir cennet anlayışı da vardır.

Meksika'da oturan Aztekler atalarının kaldıklarına inandıkları cenneti, fevkalâde refah ve lüksün bulunduğu, kırmızı güneşin oradan doğduğu bir ülke (Tlapallan) olarak görüyorlardı. Onlara göre büyük ırmaklar doğuda bulunan bu ülkeden çıkmaktaydı.

Asya'da cennet kavramı özellikle Hindistan'da geniş ayrıntılarla ifade edilir. Cennetle ilgili ilk bilgiler Rigveda'da bulunur. Burada ilâh Yama'nın hüküm sürdüğü cennet, tanrılarla birlikte olmak üzere, ölümden sonra gidilen ataların yurdu olarak görülür. Buraya Nandana denilir ve Tanrı İndra kendini orada eğlendirir. Hint dinlerinde âlemin kadim olduğu, üzerinde cereyan eden olayların bir başka âlemde değil yine bu âlemde son bulacağı ve bütün bunların devrî zaman dilimleri içerisinde ortaya çıkacağı kabul edildiğinden her devrenin sonuna kadar devamlı olmamak üzere cennet veya cehennemde kalınacağı inancı vardır. Ancak Brahma'ya (Budizm ve Caynizm'de Nirvana'ya) kavuşmak gerçek sonu oluşturacaktır. Hindü kozmolojisine göre üç tabakadan oluşan âlemin en üstünde cennet vardır, orada semavî tanrılar yaşar. Hint folklorunda ise cennet kutsal Meru dağının üzerindedir ve oradan dört nehir çıkar.

Budistler'in telakkisine göre de Meru dağının üzerinde bulunan ve bir saadet ülkesi (Sukhavati) olan cennet mücevherlerle süslü ağaçlara, şakrak ötümlü kuşlara, sakinlerinin zevkine uygun sıcak ya da soğuk akan sulara, son bulmayan bir yeşillığe sahiptir. Japon geleneğinde cennete tekabül eden yere Ame denilmektedir ve burası ilâhlarla saygıdeğer kişilerin yurdu. Ame olağan üstü güzel bir bahçedir.

Çin'de cennet, önceleri P'eng Lai adalarında bulunan bir "doğu cenneti" şeklinde tasavvur edilirken daha sonraları Tien (gök) adı verilen bir cennet tasavvuru gelişmiştir. Aslında Konfüçyüsçülük'te âhiret inancı yoktur; bu gibi inançlar Budizm'in Çin'e girmesi sonucu ortaya çıkmış ve Taoizm tarafından büyük çapta benimsenmiştir. Çin Budizmi ve Taoizm'de insanın öldükten sonra taraf-sız on hâkimin önüne götürüldüğüne, hükme göre cennete veya cehennemlere sevk edildiğine inanılır.

Yahudilik'te Cennet. Yahudi âhiret inancında öldükten sonra Şeol'e (ölüler diyarı) gitme yerine yeniden dirilme (bk. İşaya, 26/19; Daniel, 12/2, 3) ağırlik kazanınca (tah. m.ö. II. yüzyıl), iyilerin ebedî

olarak kalacağı yerin Eden bahçesi veya bazılarının Pades dedikleri yine "bahçe" anlamına gelen özel yer olacağına inanıldı. Kötüler cehenneme, iyilerse cennete gidecekler, yeniden dirilince yine orada kalacaklardır. Böylece cennet (Gan Eden / Pades) üç şeyi ifade etmek üzere kullanıldı. 1. Tekvîn'in 2-3. bablarında geçen Eden bahçesi, 2. Dirilmeden önce iyi ölümlerin kaldıkları yer, 3. İyilerin devamlı kalacakları yer. Bu husus, birden fazla cennetin bulunduğunu değil tarihî gelişim içinde cennet telakkisinin kazandığı üç merhaleyle ifade eder. Bu üç merhaleden son ikisinin coğrafi yeri konusunda ortak bir inanç yoktur. Bazılarına göre bu yer dünyada, bazılarına göre ise göktedir.

Tekvîn'in 2 ve 3. bablarında Eden bahçesi hakkında şu bilgiler verilmektedir: Rab Allah Âdem'i yarattı ve şarka doğru Aden'de (Eden) yaptığı bahçeye koydu. Diğer ağaçların arasında bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilikle kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı, dört kola ayrıldı: Pîşon, Gihon, Dicle ve Fırat. Âdem ve onun kaburga kemiğinden yaratılan Havvâ kendilerine yasaklanan ağacın meyvesini, yılanın Havvâ'yı, onun da Âdem'i kandırması sonucu yedikleri, dolayısıyla Tanrı'nın emrine uymadıkları için Aden bahçesinden çıkarıldılar.

Bu anlatımı genişleten bazı bilgiler de Hezekiel'de (28/11-16; 31/8) bulunmaktadır ki bu kitaptaki mecazi bilgiler sonraki Yahudilik ve Hristiyanlık'ta etkili olmuştur. Hezekiel'in anlattıkları Katoликler'in apokrif, Protestanlar'ın pseudepigrafik gördükleri Enoh kitabındaki (23-28) ilâhî cennet tasvirine benzer. Bu tasvirde göre cennet yeryüzünün ortasında büyük bir dağdır, eteklerinden ırmaklar akar, orada bilgi ve hayat kaynağı sayılan bir hurma ağacı bulunur. Hezekiel'deki cennet de bir dağın üzerinde yer alan bahçedir, fakat oradaki bilgi ve hayat ağacı artık hurma değil sedir ağacıdır. Bu ağaç, ölen iyi kimselerin kalacağı cennet için özel bir öneme kavuşmuştur. Hem Bâbilliler hem de İbrânîler için cennet önceden var olan kaybedilmiş bir yerdir.

Sonraki yahudi düşüncesinde cennet ve cehennem (Gehinnom) ölümden sonra iyiler için mükâfat, kötüler için ceza yeri haline gelmiştir. Cennet ve cehennemden bahseden en eski yahudi kaynağı, muhtemelen I. yüzyılın sonlarında

Johanan ben Zakkai'nin şu sözleridir: "Önümde iki yol var: Biri cennete, öteki cehenneme götürüyor" (Ejd., XIII, 83). Yahudi kutsal kitabında Şeol bütün ölümlerin kalacağı, ceza ve mükâfatın olmadığı bir yer iken apokaliptik literatürde burası bir ceza yeri haline getirilmiş, iyilerin de Şeol'ün iyilere ayrılmış kısmında kalacakları veya Tanrı katına çıkacakları belirtilmiştir. Daha sonra ise iyilerin cennete gidecekleri inancı benimsenmiştir. Ancak yahudi düşüncesinde gelecek hayatla ilgili telakkiler uzun süre bir sisteme kavuşturulmadığı için rabbilerin eserlerinde, dünyanın sonuna doğru gerçekleşecek olan "Mesihî dönem" ile "gelecek dünya" bazan birbirinden ayrılmış, bazan da karıştırılmıştır. Bu sebeple iyilerin cennete, kötülerin cehenneme girmeleri, bazılarına göre yeniden diriliş ve son muhakemenin ardından, bazılarına göre ise hemen ölüm sonrasında olacaktır. Milâttan önce II. yüzyılda Mesihî ümitlerle yahudiler arasında iyilerin kalacağı yerin yeryüzünde olacağı fikri yayıldı. İşaya kitabı yazarı, ölen İsrâilliler'in bu krallığa katılmak için Şeol'den dirileceklerini yazmıştı. Yeryüzündeki bu Mesihî krallığın başşehri Kudüs (Siyon dağı) olacak, iyiler bu yeryüzü cennetinde ebediyen yaşayacaklardır. Apokaliptik literatürde cennetin üçüncü semada olduğu da nakledilmektedir. Rabbiler sonraki Yahudilik'te görülen Mesihî krallıktaki iyi kimselerin kalacakları bu yeri, dünyevî Eden bahçesini ve kutsal şehir Kudüs'le ilgili elemanları alıp birleştirmiş, İslâmî gelenekteki cennet tasvirini de göz önünde bulundurarak semavî bir cennet düşünmeye başlamışlardır.

Rabbilerin yazdıklarında cennetle ilgili bilgi ve yorumlar oldukça çoktur. Rabbilere göre cennet ve cehennem dünya yaratılmadan önce de vardı. Cennet Tanrı'nın sağında, cehennem solundadır. Cehennem sadece ceza için değildir, onun A'raf görevi de vardır. Bet Shammai'ye göre günahı ve sevabı denk gelenler cehennem ateşiyle temizlenecek, sonra cennete gireceklerdir. Kötüler on iki ay cehennemde azap görüp yok olacaklar (bir görüşe göre cennete girecekler), yahudilere muhalefet edenler ise sürekli azap göreceklerdir. Buna karşılık çok azılı günahkâr küçük bir grup dışındaki İsrâilliler cehennemden kurtulacak, cennete gireceklerdir. Hz. İbrâhim cehennemin girişinde duracak ve sünnetli olan zürriyetini ateşten kurtaracaktır (bazı Fi-

listinli rabbiler cehennem diye bir yer olmadığını da ileri sürmüşlerdir. Rabbilerin kutsal kitabı yorumladıkları Midraş'ta (meselâ Midraş Aggada'da) cennetin geniş ve çeşitli tasvirleri yer alır.

Ortaçağ'daki Talmud sonrası literatürde cennet - cehennem tasvirlerinin arttığı, doğrudan doğruya cennet veya cehennemi konu edinen risâlelerin rabbiler tarafından yazıldığı görülür. Bazı Ortaçağ yahudi filozofları cenneti Tanrı'ya kavuşma, cehennemi de ebedî hayattan mahrum kalma anlamında kullandılar. Kabbalistler bu kavramları bilhassa tenâsühle uzlaştırarak kendi karmaşık sistemlerine uydurdular. Moses Mendelssohn, Tanrı'nın merhametine uymuyor diye açıkça cehennemi inkâr ederken çeşitli dinî görüşlere sahip günümüz yahudileri, ruhun ölümsüzlüğüne inananlar da dahil olmak üzere, genellikle cennet ve cehennem inancına fazla önem vermezler.

Hristiyanlık'ta Cennet. Yeni Ahid'de Hristiyanlığın cennet-cehennem telakkisine ışık tutan ifadelerde asıl ağırlık Eski Ahid ve yahudi geleneğidir. Ancak sonraları Hristiyanlığa özgü farklı yorumlara dayanan bir âhîret telakkisi oluşmuştur. Luka İncil'i'nde cennet, Hz. İsa'nın da içinde yer aldığı bir mükâfat yeri olarak geçer (Luka, 24/43). Aynı İncil'de ölümden sonra iyilerin cennete girmesinden de söz edilir (Luka, 16/22-31). Pavlus bir mektubunda, bedeniyile olup olmadığını bilmediği özel bir tecrübeyle cennete, üçüncü kat göğe çıktığını, vahiy aldığını anlatmaktadır (2. Korintoslular'a Mektup, 12/1-4).

İyi ve doğru kimselerin ebedî mükâfatı elde edecekleri ve semada bulunan bir mekânın mevcudiyeti göklerin melekûtu şeklinde Ahd-i Cedîd'de belirtilmektedir. Göklerin melekûtu bu dünya krallıklarından tamamen farklıdır (İbrâniler'e Mektup, 9/11) ve ebediyen devam edecektir. Sadece doğrular oraya gidebilecek ve orada barış içinde ebediyen mutlu bir hayat süreceklerdir (1. Korintoslular'a Mektup, 6/9-10; Romalılar'a Mektup, 5/17). Orada Tanrı'yı görecekler (1. Yuhanna, 3/2) ve melekler gibi olacaklardır (Markos, 12/25).

Yeni Ahid'de, iyi kimselerin ölüm ötesinde varlıklarını devam ettirecekleri yer olarak "paradise" kelimesi dışında kullanılan başka deyimler de vardır (kıyamet, ebedî mesken, ölümler diyarı gibi, bk. Markos, 12/18-27; Luka, 16/9, 19-31). Bazı anlatımlar, ölüm sonrasında iyi kimselerin Yahudilik'teki Şeol gibi bir yerde

kalacaklarını akla getirmektedir (bk. Mat. 12/40; Resullerin İşleri, 2/24-32; 1. Selânikliler'e, 4/13-16; Vahiy, 20/13).

Âdem ile Havvâ'nın itaatsizliği hristiyan teolojisinde Yahudilik'te bulunmayan **aslı günah*** inancına yol açmıştır. Hz. İsa'nın kurtarıcılığı ve vaftiz uygulaması hep bu olaya bağlanmaktadır. Cenneti kaybetme kıssasının en çarpıcı noktasıdır. Kaybedilen Eden cenneti bazan yeryüzünde bir yer olarak da düşünülmüştür.

Yahudilik'te olduğu gibi Hristiyanlık'ta da Eden cennetinin yaratılışın başlangıcında var olduğuna inanılmıştır. Hristiyanlık'ta, cennette yılanın kandırması ile Havvâ'nın ve Âdem'in yediği yasak meyvenin elma olduğuna inanılır. Hayat ağacı ile iyilik ve kötülüğü bilme ağacı cennetteki kıssanın önemli unsurlarıdır (bk. ÂDEM).

BİBLİYOGRAFYA :

H. K. McArthur, "Paradise", *IDB*, III, 655-656; T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the old Testament*, New York 1969, s. 24-34; Sar- gon Erdem, "Cennet Ülkesi", *Zafer-İlim Araştırma Dergisi*, sy. 115, Adapazarı 1986, s. 3-9; *JE*, IX, 515-518; W. J. McDonald, *New Catholic Encyclopedia*, New York 1967, IV, 990-991; Halim Sabit Şibay, "Cennet", *İA*, III, 102-103; "Garden of Eden", *EJd*, VII, 326-327; B. J. Bamberger, "Paradise", *a.e.*, XIII, 77-85; J. A. MacCulloch, "Blest, Abode of the", *ERE*, II, 680-710; H. B. Partin, "Paradise", *ER*, XI, 184-189.



M. SÜREYYA ŞAHİN

Cennetin İsimleri. Kur'ân-ı Kerîm'de müfred, tesniye ve cerni şekilleriyle 147 defa geçen cennet kelimesi yirmi beş yerde dünyadaki bağ bahçe, altı yerde Âdem ile Havvâ'nın iskân edildiği mekân, bir yerde Hz. Peygamber'in, yanında Ceb-râil'i gördüğü sidretü'l-müntehânın civarında bulunan me'vâ cenneti (en-Necm 53/13-15), diğer yerlerde de âhîret cenneti anlamında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cennet" md.). Cennet çeşitli hadislerde de hem bahçe hem âhîret cenneti anlamında yer almıştır. İslâm literatüründe cenneti ifade etmek üzere kullanılan isimleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Cennet. Ebedî saadet yurdunu ifade etmek üzere Kur'ân-ı Kerîm'de, muhtelif hadislerde ve diğer İslâmî eserlerde yer alan isimler içinde en çok kullanılan, içindeki bütün mekân ve imkânları kapsayacak şekilde muhtevası geniş olan bir terimdir. İslâm literatüründe ebedî saadete ilgili vaadler, özendirici anlatım ve tasvirler genellikle cennet ismi etra-

fında yoğunlaşmış, dil ve edebiyat alanında da daha çok bu kelimeye yer verilmiştir. Diğer isimler tekil olarak kullanıldığı halde cennetin çok sayıdaki âyet-te çoğul şekliyle de (cennât) yer alması, saadet yurdunun belli bir bölgesinin değil tamamının adı olduğunu gösterir. "Bol su kaynaklarına sahip bulunan yeşil bahçe" anlamındaki **ravza** cennât kelimesine muzaf olduğu gibi (eş-Şûrâ 42/22) bir âyetle cennet kelimesi yerine tek başına da kullanılmıştır (er-Rûm 30/15). **Cennetü'l-huld** ile **cennetü'l-me'vâ** terkiplerini her ne kadar bazı âlimler müstakil birer isim telakkî etmişlerse de (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 142; L. Gardet, II, 447) bu terkiplerde yer alan "huld" (ebediyet) ile "me'vâ" (sığınılıp barınılacak yer) kelimeleri cenneti niteleyen tamamlayıcı kavramlardır. "Müttakiler emin bir makamda, cennetlerde ve pınar başlarında olacaklardır" (ed-Duhân 44/51-52) meâlindeki âyetle yer alan **makâm-ı emîn**in de müstakil bir isim olarak kabul edilmesi isabetli görünmemektedir. Çünkü ikinci âyet makâm-ı emînden cennetin kastedildiğini açıklamakta ve böylece iki âyet birbirini tamamlamaktadır. Sâd sûresinde müttakilere "hoşa gidecek bir yuva" vaad eden âyetteki **hüs-n-i meâbîn** (38/49) ebedî saadet yurdunun müstakil bir adı olmayıp sadece adn cennetini nitelediği bir sonraki âyetten anlaşılmaktadır.

2. Cennetü'n-naîm. Bu terkip on âyetin üçünde tekil, diğerlerinde çoğul şekliyle (cennâtü'n-naîm) geçmektedir. Arapça'da "refah, huzur, mutlu hayat" anlamına gelen **ni'met** kelimesinden daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olan **naîm**, insana mutluluk veren maddî ve mânevî bütün güzellikleri ifade etmektedir. Buna göre cennâtü'n-naîm "mutluluklarla dolu cennetler" mânasına gelir. Naîm kelimesinin bir âyetle cehennemnin isimlerinden olan cahîmin mukabilinde kullanılması (el-İnfitâr 82/13), diğer bir âyetle de cennetle ilgili tasvirin baş tarafında tek başına yer alması (el-Mutaffîfîn 83/22), onun cennet isimlerinden biri gibi kabul edilebileceğini göstermektedir.

3. Adn. En belirgin anlamı ile "ikamet etme" veya "ikamet edilen yer" demek olan adn, on bir âyetle cennât kelimesiyle birlikte tekrarlanarak (cennâtü adn) "ikamet edilecek cennetler" mânasına kullanılmıştır. Adnin cennetin belli bir bölümünün adı olduğunu veya çoğul şeklinde kullanılışına bakarak onun tama-



Selâtin camileriyle âbidevî eserlerin kapıları üzerine yazılması âdet haline gelen Sâd sûresinin 50. âyeti (Beyazıt Camii avlu yan kapısı iç kısmı üzerinde)

minı ifade eden bir isim durumunda bulunduğunu söylemek mümkündür (bk. ADN).

4. **Firdevs.** Arapça'ya Farsça'dan girmiş olması muhtemel olan firdevs kelimesi, özellikle "içinde üzüm bulunan bağ bahçe" anlamına gelir. Bir âyetle cennât kelimesiyle (el-Kehf 18/107), bir âyetle de "âhiret cenneti" mânasına tek başına (el-Mü'minûn 23/11) kullanılmıştır. Firdevs cennetin tamamını ifade eden bir isim olabileceği gibi onun ortası, en yüksek ve en değerli bölgesinin özel adı da olabilir (bk. FİRDEVİS).

5. **Hüsnâ.** İyilik yapanlara Allah tarafından daha büyük bir iyilikle karşılık verileceğini, ayrıca buna bir de ilâve (ziyade) yapılacağını ifade eden âyetteki (Yûnus 10/26) hüsnâ (daha güzel, daha iyi, en güzel, en iyi) kelimesinin cennet anlamına geldiği müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Bunlara göre aynı âyetteki "ziyade"den maksat da cennette Allah'ı görme şerefine nâil olmaktır (Taberî, XI, 73-76). Hüsnâ kelimesine bu âyetin dışında yer aldığı on civarındaki âyetle de bu mânayı vermek mümkündür.

6. **Dârüsselâm.** "Maddî ve mânevî âfetlerden, hoş gitmeyen şeylerden korunmuş olma" mânasındaki **selâm** ile "ev, yurt" anlamındaki **dâr** kelimesinden oluşan bu terkip iki âyetle cennetin adı olarak zikredilmiştir (el-En'âm 6/127; Yûnus 10/25). Cennetin esenlik yurdu olduğu şüphesizdir. Allah'ın seçilmiş kulları olan müminlerin ölüm sonrası hayatlarının hem kendi aralarında, hem de kendileriyle melekler ve Allah arasında geniş kapsamlı bir "selâm" kavramı içinde sonsuza kadar sürüp gideceği ondan fazla âyetle ifade edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "selâm" md.). Râgıb el-İsfahânî, gerçek esenliğin ancak cennette bulunabileceğini, çünkü sonsuz sürekliliğin, ihtiyaç bırakmayan zenginliğin, zillate yer vermeyen şeref ve üstünlüğün, ârızasız bir sıhhatin sa-

dece orada mevcut olduğunu söyler" (el-Müfredât, "slm" md.).

7. **Dârülmukâme.** "Asıl durulacak yer, ebedî ikamet edilecek yurt" mânasındaki bu terkip de cennete girenlerin Allah'a hamd ve şükür sırasında bulundukları mekân için kullanacakları bir tabir olmalıdır (bk. Taberî, XXII, 92).

Diğer İsimleri. "Ev, konak, şehir, ülke" anlamına gelen **dâr** kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de **ed-dârü'l-âhire**, **dârü'l-âhire** (âhiret yurdu), **âkibetü'd-dâr**, **ukbe'd-dâr** (dâr-ı dünyanın sonu) terkipleriyle ve müfessirlerin çoğunluğuna göre bir âyetle (Sâd 38/46) tek başına cennet anlamında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "dâr" md.; Taberî, XXIII, 110-111). Bu tür kullanımlar, asıl huzur ve saadet ülkesinin mümin kullar için yalnız âhiret yurdu olduğu esasına dayanmaktadır. Mutaaffî'nin süresinde iyilerin amel defterlerinin **illiyîn*** de olduğu ifade edilmektedir (83/18). Bazı müfessirler, muhtemelen cennetin yükseklerde bulunduğu genel telakkisine dayanarak illiyîni cennetin isimlerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Ancak Taberî'nin de belirttiği gibi (*Câmi'u'l-beyân*, XXX, 65-66) "yükseklikler" mânasına gelen illiyînin cennetten ibaret olduğunu söylemek için elde güçlü bir delil mevcut değildir. Nitekim ilgili âyetin devamında illiyî'nin, "gözde meleklerin müşahade ettiği yazılmış kitap" şeklinde açıklanmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, Kamer süresinin son âyetinde yer alan **mak'adü's-sıdk** (54/55) terkipten cennet isimlerinden biri olarak kabul etmesi de (*Hâdî'l-ervâh*, s. 146) isabetli görünmemektedir. Çünkü bir önceki âyetle müttakilerin cennetlerde bulunacağı ifade edildiğine göre "hak meclisi veya yüksek makam" anlamındaki mak'adü's-sıdk da cenneti niteleyen bir tabir olmalıdır. "Konak, köşk" mânasına gelen **gurfe** (çoğulu **guref**, **gurufât**) kelimesi Kur'an-ı Kerim'de cennetle birlikte ve onun bölümleri anlamında kullanıldığı gibi cennet adının yerine tek başına da kullanılmıştır. Bundan başka **ecr** (mükâfat, sevap), **rahmet**, **rahmetullah**, **rızkun kerîm** (değerli nimet) kelime ve terkipleri de bulundukları âyetlerin anlamı özelliklerine göre cennet mânasını ifade etmektedirler.

Tasviri. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere İslâm literatüründe cennet tasvirleriyle ilgili metinler çok geniş hacimlere ulaşmakta ve cehennemle ilgili tasvirleri aşmaktadır. Bu durum, hâlik ile mahlûk arasındaki münasebet ve insa-

nın kâinat içindeki yeri konusunda İslâm'ın benimsediği ana temanın bir gereği olmalıdır. Çünkü ilâhî ruhtan üflenerek yaratılan insana İslâm'ın ilk emri (okumak) tebliğ edilirken ulu yaratıcının sonsuz lutuf ve kerem sahibi olduğu bildirilmiştir (el-Alak 96/1-5). İslâm'ın öğretisine göre Allah ile kul arasındaki münasebetin odak noktası Allah nezdinde rahmete, kul seviyesinde tâzime dönüşen sevgiden ibarettir. Allah kâinatın yaratıcısı ve yöneticisidir; insan ise Kur'an'da göklerin ve yerin hizmetine verildiği merkezî varlık olarak tanıtılmıştır. Ancak Allah'ın, insana olan sevgisinin rahmete dönüşüp yine insana yönelmesi bakımından ulûhiyyet âleminde hiçbir aksama olmazken insanın tâzim duygularında bozulmalar vuku bulması yüzünden ilâhî rahmet alanının dışına çıkılmaktadır. Bunun için olacaktır ki İslâm'ın insana yönelik ikinci hitabı uyarılmak (inzâr) şeklinde olmuş ve ondan kalbini ilâhî rahmeti kabullenecek hale getirmesi istenmiştir (el-Müddessir 74/1-4; bk. Taberî, XXIX, 91-92). Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed ve diğer peygamberler için daha çok "müjdeleyici ve uyarıcı" (beşîr ve nezîr) kavramları kullanılarak müjde ve rahmetin esas olduğuna işaret edilmiştir. Aslında uyarmanın gayesi patolojik korku ve dehşete sevk etmek değildir; aksine önceden varılan bir anlaşmanın gereği olarak muhatabın üstlendiği şerefli görev ve sorumluluğu ona hatırlatmaktan ibarettir.

Cennetin tasviri konusu ile tefsir, hadis ve kelâm âlimleri meşgul olduğu gibi tasavvuf ehli, edebiyatçılar, geniş halk kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan eğitimciler de ilgilenmişlerdir. Cennet, insanlık tarihi boyunca ardi arası kesilmeyen dünya sıkıntıları içinde kıvranan, hayattan zevk alamayan, idealindeki mutluluğu yaşadığı düzen içinde bulamayan insanların özlediği bir âlem olmuştur. Bu sebeple birçok müellif tarafından yapılan cennet tasvirlerinin bir kısmı naslara dayalı olmaktan çok kendi ideal veya hayallerinin ürünü niteliğinde olmuş ve özledikleri mutluluk âleminin çizgilerini taşımıştır. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, cennet ehlinin cinsî hayatıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e ve tâbiinden Hasan-ı Basrî'ye yöneltildiği rivayet edilen sorulara verilen cevapları içeren bazı metinleri zikrettiği sonra bu tür rivayetleri, halk arasında yaygın olduğu ve bu sebeple de doğruluklarını ispat edecek belgelere gerek görülmediği için kay-

dettiğini söylemek suretiyle (*el-Bed' ve't-târîh*, I, 191-193) cennet tasvirinin bu özelliğine işaret etmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, sekiz dolgun sayfalık bir hacme varan ve Hz. Ali yoluyla Resûlullah'a kadar ulaştığı ileri sürülen benzer bir metni naklederken (*el-Fütûhât*, IV, 436-447; V, 78-82), Şa'rânî de *el-Yevâkîr ve'l-cevâhir*'in sonunda cennetin kuruluşunu ve cennet hayatını konu edinen on iki sayfalık sorulu-cevaplı açıklamalarını yaparken aynı bakış açısını benimsemiştir. *Mârifetnâme* sahibi Erzurumlu İbrâhim Hakki'nın, sekiz cennetin tasviri sırasında on satırlık bir metin içinde on dört defa 70.000 sayısını tekrar ederken herhangi bir nassa dayanmış olması mümkün değildir. Bu sebeple on asrı aşkın bir zaman dilimi içinde müslüman müelliflerin çeşitli maksatlarla kaleme almış oldukları eserlerde cennetin (ve dolayısıyla cehennem) tasviriyle ilgili açıklamalarının tamamını İslâm'a mal etmek doğru değildir. Carra De Vaux'nun, İslâm telakkisi çerçevesinde cennet tasviri yaparken sekiz katlı piramit veya koni şeklindeki yapılardan başka "cevherler denizi, lutuf denizi, rabbın denizi" gibi ünitelerden söz etmesinin dayanağı (*El*, II, 1015), herhalde söz konusu rivayetler türünden eserler olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de cennet tasvirine dair âyetler (daha çok Rahmân, Vâkıa, İnsân ve Gâşiye sûrelerinde) cehenneme dair olanlara nisbetle daha fazladır ve epeyce bir yekûn tutmaktadır. Hadis olarak rivayet edilen metinlerin içinde sahih olanlar genellikle cennete girmeyi gerektiren veya oradan mahrum olma sonucunu doğuran hareket ve davranışlarla cennet ehlinin vasıflarını konu edinmiştir (meselâ bk. *Miftâhu künûzi's-sünne*, "el-cenne" md.). Ebû Nuaym el-İsfahânî, cennetle ilgili olarak rivayet edilen hadisleri bir araya getiren eserinde 454 kadar metni senedleriyle birlikte kaydetmiştir. Ancak A. Rızâ Abdullah tarafından ilmî neşri yapılan eserin dip notlarında da görüleceği gibi tasvirle ilgili rivayetlerin çoğu zayıf hadis grubuna girmekte, bir kısmı da mevzû kabul edilmektedir. Söz konusu eser bu yönüyle Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Süyûtî gibi müelliflerin mevzû hadis kitaplarında da bazı değerlendirmelere konu teşkil etmiştir (Ebû Nuaym, I, 8). Cennet tasviriyle ilgili bazı rivayetlerin tâbi tutulduğu değerlendirmeler İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait *Hâdî'l-ervâh* ile (meselâ bk. s. 267-334) İbn Kesir'e ait *en-Nihâye*'de

de (bk. II, 390-391, 399, 411, 465) görülmektedir. Şüphe yok ki duyu organlarının ve akıl yürütme alanlarının tamamen dışında kalan ve yegâne bilgi kaynağı nakilden ibaret olan âhiret hayatı, cennet ve cehennemle ilgili rivayetlerin sahih ve güvenilir olması vazgeçilmez bir zaruretler.

Dinler tarihine dair araştırmalar, hemen her din ve inanç sisteminde ölüm sonrası hesaplaşmanın, ceza veya mükâfatın varlığının kabul edildiğini göstermiştir (yk. bk.). İslâm'dan önce Araplar'ın inancında da bu telakki mevcut olmakla birlikte Câhiliye edebiyatında cennet ve cehennem tasvirlerini dile getiren anlatımlar mevcut değildir. Ümeyye b. Ebû's-Salt'a nisbet edilen bir şiirdeki tasvirler ise şüphe ile karşılanmaktadır (bk. Makdisî, I, 202-203; krş. Cevâd Ali, VI, 678-680). Carra De Vaux gibi bazı şarkiyatçıların Kur'an'daki cennet tasvirlerini, Hz. Muhammed'in ve "onun bilinmeyen üstatları"nın hristiyan minyatür ve mozaik sanatında yer alan melek figürlerinden etkilenmesiyle açıklamaya çalışmaları, tarihî gerçekler ve Kur'an'ın erişilmez anlatım gücü karşısında gülünç iddialar seviyesinde kalmaktadır.

Geniş halk kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan vaaz ve irşad kitapları ile derunî duyuş ve sezisleri yansıtan telakkiler bir yana, genel olarak İslâm bilginlerinin cennet tasviri hakkında benimzedikleri görüş onun mahiyetinin bilinmeyeceği şeklindedir. Çünkü mümin kullar için âhiret hayatında hazırlanmış mutluluk vesilelerinin hiç kimse tarafından tahayyül edilemeyeceğini ifade eden âyetten başka (es-Secde 32/17) kudsî hadis olarak rivayet edilen meşhur metin de bu hususu açıkça belirtmektedir: "Ben sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir beşer zihninin tasavvur edemeyeceği mutluluklar hazırladım" (Buhârî, "Tefsîr", 32/1; Müslim, "Cennet", 2-5). Dünya hayatında beş duyu ve akıl alanlarındaki idrakler tabiat şartlarıyla kayıtlı olduğuna göre naslarda geçen tasvirleri aynı şartlar çerçevesinde veya hayal gücüyle değiştirerek algılamak gerekir. Nitekim bazı âyetlerde, cennet ve nimetleriyle ilgili dünya ve âhiret idrakleri arasında benzerliklerin bulunduğu ifade edilmiştir (bk. el-Bakara 2/25; Muhammed 47/6). İbn Abbas'tan yaygın olarak rivayet edilen, "Cennette isimlerden başka dünyayı andıran hiçbir şey yoktur" (Makdisî, I, 194) ifadesi, ikisi arasındaki

mahiyet farklılığını belirten bir söz olsa gerektir.

Âhiret cenneti sadece bağ ve bahçelerden ibaret olmayıp bunların yanında kendilerine has maddelerden oluşan nesneleri ve tesisleri de mevcuttur. İman ve iyi davranış sahibi kimselerin ebediyet âleminde "cennetlerin has bahçeleri"nde (ravzâtü'l-cennât) yaşayacaklarını ifade eden âyetle (eş-Şûrâ 42/22) yer alan ve sözlük anlamları bakımından her ikisi de "bahçe" anlamına gelen *ravzât* ile *cennât* kelimelerinden ikincisine "tesis" mânasını vermek gerekir. Birçok âyetle iyilere vaad edilen cennetin çoğul şekliyle kullanıldığına bakılırsa birden fazla tesisin bulunduğu ve her mümine bir mesken hazırlandığı anlaşılır. Cennetin göklerin ve yerin "arz"ı kadar olduğunu ifade eden âyetlerin (Âl-i İmrân 3/133; el-Hadîd 57/21) tefsiri için şu farklı görüşler ileri sürülmüştür: 1. Cennetin tasavvur edilemeyecek kadar geniş olduğunu ifade eden bir benzetmedir. Buna göre arz "en" yani genişlik demektir. Bir alanın dar cephesini genellikle onun genişliği oluşturduğuna göre cennetin uzunluğu bu teşbih çerçevesinde çok daha fazla olacaktır. 2. Cennet, dünya hayatında insanoğlu tarafından kavranabilen kâinat kadar değerlidir (Râzî, IX, 5-6). 3. Madde âleminin insan idrakine sunulduğu gibi cennet de onun bilgi ve idrakine sunulmuştur (Şa'rânî, II, 165-166). Bu yorumlar içinde en çok tercih edilen birinci görüştür.

Cennetin sekiz kapısının olduğu ilk dönemlerden beri kabul edilegelmiştir. Ancak cehenneme ait yedi kapının mevcudiyeti Kur'an-ı Kerim'de açıkça zikredildiği halde (el-Hicr 15/44) cennetin sadece kapılarının (ebvâb) bulunduğu ifade edilmiş ve sayıları hakkında herhangi bir işarete bulunulmamıştır. Zümer sûresinde (39/73), kıyamet günü cennet kapılarının açılışından bahseden âyetle "vav" harfinin sekiz sayısını ifade ettiğini (vâv-ı semâniyye) ileri sürenlerin ilmî bir delile dayanmadıkları kabul edilmiştir (Kurtubî, s. 535; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 82). Ancak bir kısmı *Kütüb-i Sittet*'de de yer alan çeşitli hadislerde cennetin sekiz kapısı olduğu belirtilmektedir (bk. *Miftâhu künûzi's-sünne*, "el-cenne" md. [s. 128]; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 87-89). Aynı hadis kaynaklarının, derledikleri rivayetlere dayanarak kapıların genişliği için verdikleri çok uzun mesafelere bakılırsa cennet kapıları aynı zamanda onun bölümlerini de

ifade etmiş olmalıdır. Nitekim bazı eserler sekiz cennet kapısının adlarını kaydederken bazı küçük farklarla cennetin isimlerini zikretmişlerdir. İbnü'l-Arabî de *el-Fütûhât*'ında (V. 70-72) cennetin sekiz kapısını sayarken onun bilinen isimlerini sıralar ve en üstün bölümü diye kabul ettiği adn cennetini müminlerin Allah'ı görecekları sırada bulunacakları yer olarak kaydeder. Bunun da üstünde "vesîle cenneti" bulunur ki burası Hz. Muhammed'e aittir. Kurtubî'nin, hadis olarak zikrettiği bazı rivayetlere dayanarak cennet kapılarını on üçe çıkarmasına (*et-Tezkire*, s. 533-535) İbn Kesîr karşı çıkmakta ve onun bu görüşü için yeterli delili olmadığını söylemektedir (*en-Nihâye*, II, 359-367). Herhalde Kurtubî cennet kapılarının sayısını çoğaltırken onun bölümlerinden ziyade bölümlerinin içindeki bazı özel mekânlara yol veren girişleri kastetmiştir. Sahih hadislerin belirttiğine göre bu mekânlara belli amel sahipleri girebilecektir. Meselâ namaz kılanlar namaz kapısından, cihada katılanlar cihad kapısından, Allah yolunda harcama yapanlar sadaka kapısından, oruç tutanlar da "reyyân" (suya kandıran) kapısından gireceklerdir. Cennet kapılarının cehenneminkinden daha fazla ve cennetin tasavvur edilemeyecek kadar geniş olması, cennet ehlinin cehennemliklerden çok olacağını gösterir. Nitekim bir hadiste, cennete gireceklerin yerlerini aldıktan sonra orada yine boş yer kalacağı, bunun için Cenâb-ı Hakk'ın yeniden bazı nesiller yaratıp cenneti dolduracağı ifade edilmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 50/1; Müslim, "Cennet", 34).

Kur'an-ı Kerim'de cennet için "güzel meskenler" (*et-Tevbe* 9/72; *es-Saf* 61/12), "üst üste kurulmuş konaklar" (*ez-Zümer* 39/20) ve "ev" (*et-Tahrîm* 66/11) kavramları kullanılmak suretiyle onun maddî mânada eleman ve tesislerden oluştuğu belirtilmiştir. Cennet hayatıyla ilgili bazı tasvirler de (aş. bk.) bu gerçeği vurgulamaktadır. Naslardan anlaşıldığına göre cennet ehli için çadırlar da kurulacaktır (*er-Rahmân* 55/72; Müslim, "Cennet", 23-25). Onlar cuma günleri güzel kokular saçan rüzgârların estiği bir çarşy dolaşacaklar, bu şekilde zarafetlerine zarafet katacaklardır (Müslim, "Cennet" 13).

Rahmân sûresinde, "Rabbinin huzuruna suçlu olarak çıkmaktan korkan kimseler için iki cennet (cennetân) vardır" (55/46) denildikten sonra bu cennetlerin imkânlarından bahsedilmekte, ardın-

dan, o iki cennetten başka (veya onların altında) iki cennet daha bulunduğu (55/62) belirtilerek bunların da benzer imkânları tasvir edilmektedir. Müfessirler bu iki (veya dört) cennet hakkında cin ve insan türlerine verilecek cennetler, cismanî ve ruhanî cennetler, iyiliklerin yapılması ve kötülüklerin terkedilmesine karşılık verilecek iki cennet, iman ve sâlih amel için verilecek cennet ile lutf-ı ilâhî olarak fazladan ikram edilecek cennet gibi bazı yorumlar yapmışlardır. Hz. Peygamber bir hadisinde, âhiretteki iki cennetten birinin kapkacak ve madenî eşyasının altından, diğerinin de gümüşten olacağını ifade etmiştir (Buhârî, "Tevhîd", 34, "Tefsîr", 55/1-2; Müslim, "İmân", 296). Sonuç olarak bir mümine birden fazla cennetin verilmesi hikmeti açık bir şekilde anlaşılmadığı gibi bunların kaç tane olacağı da bilinmemektedir. Rahmân sûresindeki bu ifadenin âhenkle, yani genellikle "elif-nun"la ("ân" sesiyle) biten buradaki âyetlerin son hecelerinin ses uyumu ile açıklanması da (*Ei*, II, 1015) tutarlı görünmektedir. Söz konusu âyetlerde geçen cennet kelimelerini sözlük anlamlarından hareketle "bahçe" mânasına almak mümkündür. Nitekim her iki cenneti tasvir eden daha sonraki âyetler akan pınarlardan, meyvelerden, çadırlardan bahsetmektedir.

Dünya hayatında müminlerin Allah'a itaat ve bağlılıklarının aynı derecede olmadığı bilinmektedir; bunun sonucu olarak ceza ve mükâfât da farklı derecelerde uygulanacaktır. Nitekim muhtelif naslarda cennete girmeye hak kazanmış kulların mükâfât derecelerinin aynı olmayacağı haber verilmektedir (meselâ bk. *en-Nisâ* 4/96; *el-Enfâl* 8/4). Bununla ilgili bir hadiste, Allah yolunda cihad edenlere hazırlanan cennetin "yüz derece" olduğu ve her derecenin gökle yer arasındaki mesafe kadar birbirinden uzak bulunduğu haber verilmiştir (Buhârî, "Cihâd", 4; Müslim, "İmâre", 116). Sahip oldukları nimetler açısından farklı mekânlar olduğu anlaşılan bu derecelerin imanın hasletleri (şubeleri) kadar yetmiş küsur olacağı, bu hasletleri kendisinde toplayanların bütün dereceleri elde edeceği de söylenmiştir (*Şa'rânî*, II, 176).

Cennetteki binaların yapı taşları hususunda "bir tuğlası altından, bir tuğlası gümüşten" şeklinde hadis olarak nakledilen rivayetlerin doğrulukları tartışılmıştır. Buhârî ve Müslim'de yer alan iki

ayrı hadise göre cennetin kubbeleri inciden olup toprağı misk gibi kokan, halis buğday unu gibi beyaz bir maddeden dir. Bunun za'feranla karışarak harç vazifesi gördüğü de rivayet edilmiştir (Ebû Nuaym, I, 170-176; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 195-199). Adn cennetinin yapısı hakkında rivayet edilen uzunca bir hadiste bu cennette inciden yapılmış bir köşk içinde yakutla örülmüş yetmiş ev, her evde de yeşil zümrüden inşa edilmiş yetmiş oda bulunduğu, her odada genellikle yetmiş sayısıyla ifade edilen nimetlerin yer aldığı anlatılırsa da muhaddis İbn Kesîr, bu hadisin mevzû derecesinde zarıf olduğunu kaydetmiştir (*en-Nihâye*, II, 390-391).

Cennet tasviriyle ilgili hadislerin içinde firdevs ile adn özel durumları olduğu görülür. Rahmân sûresinde ayrı ayrı tasvir edilen iki çift cennete (yk. bk.) bir açıdan açıklık getiren bir hadise göre firdevs cennetleri dört adet olup ikisinin bütün süsleri ve eşyaları altından, ikisinin de gümüşten dir; müminlerin cemâl-i ilâhîyi müşahade edecekleri yer ise adndir. Aynı hadisin devamında cennetteki dört nehrin fişkracağı yerin adn olduğu zikredildiği halde (Dârimî, "Rikâk", 101), Buhârî'nin de dahil bulunduğu diğer muhaddislerin rivayetleri bunu firdevs olarak gösterir (Buhârî, "Tevhîd", 22; Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 4).

Kur'an-ı Kerim'de yer alan cennet tasvirleri içinde, kelimenin çoğul olarak kullanıldığı âyetlerin ekserisinde altlarından nehirlerin aktığı ifade edilmiştir. İbn Kayyim'in de belirttiği gibi bu âyetlerde geçen "taht" (alt) zarfı, cennet toprağının görünmeyen alt tabakası demek olmayıp ağaçların, binaların ve benzeri tesislerin zemini ve eteği anlamına gelir. Dolayısıyla bazı müfessirlerin ileri sürdüğü gibi nehirlerin toprak altından aktığını söylemek veya "taht" zarfını "cennet halkının emri altında" şeklinde tevîl etmek doğru değildir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 255-256; krş. Taberî, I, 132-133). Hadis olarak da nakledilen bazı rivayetlerden faydalanan âlimler, cennetteki nehirlerin nehir yataklarında değil yüzeyde aktıkları kanaatine varmışlardır. Cennet nehirlerinin mevcudiyetini belirten âyetler onların mahiyetleri hakkında bilgi vermezken Muhammed sûresindeki âyet (47/15) farklı bir tasvir yapar. Buna göre cennette içimi bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzölmüş baldan ırmaklar vardır. Bu

hârî ile Tirmizî'nin birbirini tamamlar mahiyette naklettikleri bir hadiste Hz. Peygamber, firdevsin cennetin ortasını ve en üst kısmını teşkil ettiğini, dört nehrin de oradan çıktığını haber vermektedir (Buhârî, "Tevhîd", 22; Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 4). Burada sözü edilen dört nehir Muhammed sûresinde anlatılan nehirler olmalıdır. Öyle anlaşıyor ki bu özel nehirler diğer birçok âyetle tekrarlanan genel nehirlerden ayrıdır. Kur'an-ı Kerim'in 108. sûresine adını veren ve "çok şey" anlamına gelen "Kevser" den ne kast edildiği müfessirler arasında tartışmalıdır. Taberî, Kevser'e "cennetteki bir nehir, birçok meziyet (hayr-ı kesir), cennetteki bir havuz" mânalarını veren âlimlerin görüşünü kaydettikten sonra kendisinin, Kevser'in bir nehir adı olduğu tarzındaki görüşü tercih ettiğini söyler (Câmi'u'l-beyân, XXX, 207-210). Fahreddin er-Râzî ise Selef âlimlerince meşhur ve yaygın olduğunu kaydettiği "nehir" mânasından başlamak üzere Kevser için on beş yorum sıralar ve Kevser'in cennetteki hem bir nehrin hem de bir havuzun adı olduğu kanaatine temayül gösterir (Mefâtîhu'l-ğayb, XXXII, 124-126). Muhtelif rivayetlerle nakledilen hadislerde Hz. Peygamber cennette Kevser adında bir nehrin kendisine verileceğini, bu nehrin iki kenarında inciden yapılmış kubbelerin bulunacağını, akan suyunun da halis misk gibi koku salacağını beyan etmiştir (İbn Kesir, II, 400-407; hem cennet hem de dünya ile ilgisi olduğu rivayet edilen nehirler için bk. SİDRETÜ'L-MÜNTEHÂ). Cenneti tasvir eden bazı âyetler orada su pınarlarının da bulunduğunu haber verir: "Kötülüklerden korunanlar bahçelerde, gölgelerde ve pınarların başında bulunacaklardır" (el-Hicr 15/45; el-Mürselât 77/41). Rahmân (55/50, 66) ve Gâşiye (88/12) sûrelerinde akan pınarlardan söz edilmekte, diğer bazı âyetlerde de cennet ehlinin bu pınarlardan su içeceği haber verilmektedir (el-İnsân 76/6, 18; el-Mutaffifin 83/28; bk. SELSEBİL).

Sözlük anlamı "bağ, bahçe" olan cennette ağaçların bulunması tabiidir. Çeşitli âyetlerde gölgelerden, dallardan, sarmaş dolaş olmuş koyu yeşilliklerden, meyveleri kolayca toplanabilen ağaçlardan bahsedildiği gibi (bu âyetler için bk. İbn Kesir, II, 412) özel olarak hurma, nar, reyhan, kiraz, muz gibi ağaç ve bitkilerden de söz edilir (er-Rahmân 55/12, 68; el-Vâkıa 56/28-29). Buhârî ile Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber

cennette, idmanlı ve hızlı bir at binicisinin, gölgesinde yüz yıl koştuğu halde sonuna ulaşamayacağı kadar büyük bir ağacın bulunduğunu ifade etmiştir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 8; Müslim, "Cennet", 6-8). Hadisin çeşitli rivayetlerini nakleden İbn Kesir'in Ahmed b. Hanbel'den aktardığı bir rivayette söz konusu ağaç "şeceretü'l-huld" olarak adlandırılmıştır (en-Nihâye, II, 414-417). Hadiste zikredilen ağacı bir ağaç türü olarak anlamak, "yüz yıl"ı da çokluktan kinaye saymak mümkündür. Daha çok halka hitap eden dinî-edebî eserlerde söz konusu edilen tûbâ ağacının mevcudiyeti ise kesin değildir. İman ve güzel amel sahipleri için iyi bir ebediyet hayatının hazırlandığını ifade eden âyet-i kerîmedeki "tûbâ" kelimesi (er-Ra'd 13/29) sözlükte "iyilik ve güzellik, iyi ve güzel karşılanan her şey" anlamına gelir. Müfessirlerin bu kelimeye verdikleri yedi sekiz kadar mânadan biri de tûbâ ağacıdır. Râzî'nin de dolaylı olarak belirttiği gibi (Mefâtîhu'l-ğayb, XIX, 52) kelimeyi sözlük anlamından çıkarıp bir alana tahsis etmek doğru değildir. Bunun yerine "ebedî saadete vesile olan her güzel şey" mânası verildiği takdirde bağ, bahçe ve ağaçlar da dahil olmak üzere her imkân kelimenin kapsamına alınmış olur. Kütüb-i Sitte içinde tesbit edilemeyen bir rivayete göre Hz. Peygamber tûbânın cennette bir ağaç olduğunu ifade etmiştir. Bunun şeceretü'l-huldun başka bir adı olması mümkündür. Şa'rânî, Hz. Âdem'in bütün insan türünün atası olduğu gibi tûbânın da bütün cennet ağaçlarının aslı olabileceğini kaydeder (el-Yevâkıf ve'l-cevâhir, II, 172). İbn Ebû'd-Dünyâ'nın Resûlullah'a nisbetle rivayet ettiği uzunca bir metinde, cennetteki tûbâ ağacının büyüklüğü, yaprakları, çiçekleri, meyveleri ve çeşitli özellikleri belirtildikten sonra gölgesinde bulunan cennetliklerin fevkalâde niteliklere sahip atlara binerek Allah'ı ziyaret edişleri anlatılmaktadır. Ancak İbn Kesir, bu hadisin eski âlimlerden birinin indî görüşü iken yanlışlıkla hadis diye Resûlullah'a nisbet edilmiş olabileceğini söyler (en-Nihâye, II, 520-523). Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nin Mârifetnâme'sinde (s. 8) olağan üstü niteliklerle tasvir edilen tûbâ ağacı da aynı türden bir hayal ürünü olmalıdır.

Cennet Hayatı. İnsanın Tanrı inancına sarılıp O'na bağlanmasında, en büyük kaygı ve korkusu olan yok olmaktan kurtulma ve Tanrı'nın kendisine tükenmeyecek bir hayat bahşetmesi ümidinin

büyük etkisi vardır. Nitekim insanların kendi kendilerine yetmediklerini ve Allah'a muhtaç olduklarını, Allah'ın dilerse onları yok edip yerlerine başka varlıklar yaratabileceğini ifade eden âyetlerde (Fâtır 35/15-16) bu hususa da bir işaret vardır. Bütün dinler cennet arzusu-na cevap vermeyi amaçlamış ve cennet hayatını vaad etmiş olmakla birlikte, elde mevcut mukaddes metinler ve bu metinler etrafında oluşan edebî tasvirler içinde her halde İslâm'inkinden daha zengin ve tatminkâr olanı mevcut değildir. Ebedî mutluluğun simgesi olan cennete kavuşma ümidi, bütün müslümanlar için hayatın birçok güçlüklerine göğüs germeyi, fedakârlıklar göstermeyi göze aldırان bir faktör olmuştur. İlk İslâm şehidleri Sümeyye-Yâsir ailesinin bu uğurda çektikleri çilelerden günümüz İslâm dünyasındaki mücadelelere kadar müslümanların davranışlarında cennet idealinin en önemli etken olduğu şüphesizdir.

İslâm dini Allah'ın seçkin kullarına nasıl bir cennet hayatı vaad etmektedir? Bu hayatın konu ile ilgili nasların birleştiği ve önemle vurguladığı iki özelliği vardır: Arzulanan her şey, ebediyet. Bir âyet-i kerîmede şöyle denilmektedir: "Gönüllerin özleyeceği, gözlerin hoşlanacağı her şey orada vardır. Ve siz orada ebediyen kalacaksınız" (ez-Zuhruf 43/71). Dünya hayatında duyu organlarıyla algılanamayan meleklerin insanlara hizmet ettiği, onları koruduğu, Allah yolunda yürüyenler için esenlik dilediği Kur'an'ın çeşitli beyanlarından anlaşılmaktadır. Âhiret âleminde melekler inançlı ve dürüst insanlara görünmeye başlayacaklar ve yeni hayata intibakları sırasında korku ve üzüntüye düşmemelerini telkin ederek onlara şöyle diyeceklerdir: "Biz dünya hayatında da âhirette de sizin dostlarıyız. Canlarınız ne isterse, gönlünüz ne dilerse burada sizin için hazırdır. Bütün bunlar, yarlıgayı ve esirgeyici Allah'ın bir ikramıdır" (Fussilet 41/30-32). Hz. Peygamber, çeşitli münasebetlerle cennetteki sınırsız imkân ve mutluluklardan söz ettiğinde yanında bulunanlar zaman zaman cennette at, deve vb. şeylerin de bulunup bulunmadığını sormuşlar, o da, "Allah sizi cennete koyarsa orada canınızın arzuladığı ve gözünüzün hoşlandığı her şeyi bulursunuz" şeklinde cevap vermiştir (Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 11; krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 366-369). Hz. Peygamber, cennet hayatının imkân ve nimetlerinin genel anlamda

fevkalâde olduğunu belirtmekle birlikte ayrıntılı tasvirlerle girmemiştir. Meselâ cennette pek üstün yetenek ve özelliklere sahip atların ve develerin bulunduğunu ifade eden rivayetler doğru kabul edilmemiştir. Ebû Hüreyre'den nakledilen ve cennette ekin ekmek isteyenlerin bile bulunacağını belirten hadis Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'inde yer aldığı halde ("Tevhîd", 38) İbn Kayyim, "Cennette ekin ekmekten söz eden başka bir hadisin mevcudiyetinden haberdar değilim; işin gerçeğini Allah bilir" şeklinde ihtiyatlı bir ifade kullanmıştır (*Hâdî'l-ervâh*, s. 253-254). Cennet halkının arzu ettiği her şeyin gerçekleşeceği ilkesine karşı, "Başkalarına zarar verici, erdemsiz, çelişkili oluşu sebebiyle imkânsız şeyler talep edilirse durum ne olacak?" şeklinde teorik olarak bir itiraz ileri sürülebilirse de cennete girecek insanlar fizyolojik ve psikolojik kusurlardan arınmış olacaklarından pratikte böyle bir talebin vuku bulmayacağı açıktır (aş. bk.).

Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerde mevcut beyanlara dayanarak cennet nimetlerinin ana özelliklerini şu şekilde tesbit etmek mümkündür: 1. Sonsuz lüks ve konfor. 2. Sürekli barış ve huzur. 3. Cennet ehlinin hem bedenî hem ruhî bakımından son derece güçlü ve yetenekli olmaları. 4. Mânevî tatmin (rıza). 5. Allah'ı görmek, O'nunla konuşmak. 6. Bütün bunları saran bir ebediyet.

İnsan türünün yaratılıştan itibaren mânevî bir tekâmül çizgisi takip ettiği, genellikle semavî dinlerin ve özellikle İslamiyet'in benimsediği bir telakkidir. İlâhî ruhun üflenışıyle (nefha) hayat sahnesine çıkarılan ilk insanın meleklerden bilgili ve onların tâzimine mazhar olacak kadar değerli olduğu çeşitli beyanlardan anlaşılmaktadır. İnsanın ikinci ve ebedî hayat sahnesine çıkarılışının da benzer bir nefha ile (sûra üfleniş) olacağı Kur'an'da haber verilmiştir (ez-Zümer 39/68). Bu iki nefha arasında dünya hayatı ile **berzah*** âlemi vardır. İnsanın irade ve tercihini kullanarak tekâmülünü sürdürebileceği yer dünya hayatıdır ve buradaki mânevî tekâmül iman ve sâlih amel ölçüsüne bağlanmıştır. Bir bekleyiş merhalesi olan berzah döneminden sonra başlayacak âhiret hayatında, dünyada tekâmüllerini sekteye uğratmayanlar, öyle anlaşıyor ki, fizyolojik ve psikolojik yönlerden son bir operasyon ve arındırma tâbi tutulduktan sonra cennete alınacaklardır. Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber kıyamet

günü cennet kapısını ilkin kendisinin açacağını ve ondan önce bu kapının kimseye açılmayacağını söylemiştir ("İmân", 333). Cennete giriş sırasında bütün müminler görevli melekler tarafından karşılanacak ve, "Selâm olsun sizlere! Sadetler içinde olun, bir daha çıkmamak üzere cennete buyurun!" (ez-Zümer 39/73) diyeceklerdir. Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin çeşitli rivayet kanallarından aktardıkları hadislerle göre (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 8; Müslim, "Cennet", 14-22; Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 7), müminler dolunay veya parlak yıldızlar gibi ışıklar saçarak cennete girecekler, orada diledikleri gibi yiyip içtikleri halde abdest bozma ihtiyacı hissetmeyecekler, sümkürüp tükürmeyeceklerdir. Aldıkları gıdaların sindirimi hoş kokulu geçirti ve terden başka bir külfet getirmeyecektir. Cennet halkına yorgunluk ve usanç gelmeyeceği için (Fâtır 35/35) uykuya da ihtiyaç duymayacaklardır. Cennet ehlinin imkânlarını dile getiren bir hadiste onlara şöyle nida edileceği kaydedilir: "Dâima sağlıklı olup asla hastalanmayacaksınız, sonsuza kadar yaşayıp ölmeyeceksiniz, gençliğinizi koruyup hiçbir zaman ihtiyarlamayacaksınız, sürekli nimetler içinde olacak ve güçlükle karşılaşmayacaksınız" (Müslim, "Cennet", 22). Konu ile ilgili hadislerin bazı rivayetlerinde cennete girecek erkeklerin ataları Âdem'in ki gibi bir bünyeye sahip olacakları, hatta 60 arşın boyunda bulunacakları anlatılır. Ayrıca bu erkeklerin daima otuz üç yaşında olmakla birlikte bıyıkları yeni terlemiş sakalsız gençler görünümüne arzedeceklerinden de söz edilir. Kadınların ise çok güzel tenli ve çok değerli elbiselere bürünmüş halde bulunacakları ifade edilir.

Cennet ehlinin ruhî portreleri konusunda en çok vurgulanan özellik, onların gönüllerinde kin ve nefretin bulunmayacağı hususudur. "Gönüllerindeki kini söküp atacağız" (el-A'râf 7/43) şeklindeki ifadeler, cennete gireceklerin mânevî bir arındırma operasyonuna tâbi tutulacağını delildir. Yine ilgili âyet ve hadislerin beyanına göre cennette kutsuz bir ahlâkî hayat yaşanacak, cennetlikler arasında anlamsız ve gereksiz konuşmalar, suçlamalar olmayacak, tam bir dostluk ve kardeşlik hayatı hüküm sürecektir (el-Hicr 15/47; el-Vâkıa 56/25; Müslim, "Cennet", 16-17). Kötülüklerden korunmayı başaranlar meleklerden gelen iltifatlarla cennete girecekleri sırada şöyle diyeceklerdir: "Bize karşı va-

adini gerçekleştirip dilediğimiz yerde yerleşebileceğimiz cennete bizleri vâris kılan Allah'a hamdolsun!" (ez-Zümer 39/74). Âyetin ifade tarzından, müminlerin yerleşim açısından serbestlik içinde olacakları anlaşılmaktadır. Rahmân süresinde sözü edilen iki veya dört cennetin bir anlamı da bu olmalıdır. Cennet meskenlerindeki yaygı, sergi vb. ev eşyasının son derece lüks olması yanında yiyecek ve içeceklerin, ayrıca giysilerin de olağan üstü zevk verici özelliklere, temizlik ve zarafete sahip olacağı muhtelif âyetlerde yer yer ayrıntılı olarak tasvir edilir (ilgili âyet, hadis ve yorumları için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 267-293). Hadislerde belirtildiğine göre cennet ehline ilk verilecek yemek havyar ziyafetidir (Buhârî, "Enbiyâ", 1; Müslim, "Münâfikîn", 30). Cennet konusuyla ilgili olarak aşılmaz bir eser kaleme almış bulunan İbn Kayyim el-Cevziyye, cennet ehlinin yiyecek ve içeceklerine temas eden âyet ve hadisleri kaydettikten sonra bu naslara göre cennette ekmek, et, meyve, tatlı, ayrıca su, süt ve şarap gibi yiyecek ve içecekler mevcut olmakla birlikte bunların dünyadaki benzerleriyle isimden başka bir münasebetinin bulunmadığını söyler (*Hâdî'l-ervâh*, s. 274). Nitekim fevkalâde zevk veren cennet şarabı kadehler dolusu içileceği halde sarhoşluk ve rahatsızlık vermeyecektir (es-Sâfât 37/45-47; Muhammed 47/15). Cennet halkının beslenme rejiminde meyvelerin önemli bir yer tuttuğu çeşitli âyetlerin beyanlarından anlaşılmaktadır.

Cennet hayatının nimetlerini dile getiren nasların ayrıntılı anlatımları ve bunların hayal ettirdiği cismanî zevkler, bazı yabancı araştırmacıların eleştirilerine konu olmuştur. Halbuki cennet hayatının nimetleri bu cismanî zevklerden ibaret değildir. Cennet halkı asıl mutluluğu mânevî tatminde bulacak, onlar nefes alıp vermek kadar tabii bir şekilde Allah ile irtibat kuracak, cemâlini müşahade ederek O'nunla konuşacaklardır (aş. bk.). Aradaki derin mahiyet farkına rağmen uhrevî hayat dünya hayatına benzer şekilde devam edeceğine göre oradaki konfor da buradaki konforla bir bakıma bağlantılı olacaktır. Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi deney dünyasından aldığı izlenimler sayesinde idrak gücüne sahip olan insana bu idrakin sınırlarını aşan kavramlarla herhangi bir konuda fikir vermek mümkün değildir. Dünya hayatındaki cismanî zevklerin ruhun yücelişine engel teşkil ettiği genellikle kabul

ediliyorsa da bunun uhrevî hayatta aynı mahiyette olacağı söylenemez. Kitlelere hitap eden dinlerin duyulur dünya ile paralellik arzeden bu üslup ve metotlarının özendirici ve etkileyici özellikler taşıdığı da bilinen bir gerçektir.

Cinsiyetin insan hayatında önemli bir yer tuttuğu şüphesizdir. Kur'an-ı Kerim'de de vurgulandığı üzere (er-Rûm 30/21) karşı cinsler hayatlarını birleştirmekle bedenî ve ruhî tatmin bulmaktadırlar. Aynı tatminin uhrevî hayatta da devam etmesi tabiidir. Cennet tasviriyle ilgili çeşitli âyet ve hadislerle göre cennette hem dünya kadınları hem de hüriler bulunacaktır. Âyetlerde geçen "tertemiz zevceler" ifadesi (el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15), hürilerle birlikte dünya kadınlarını da kapsamına almaktadır. Cennete giriş öncesinde müminlere uygulanacak bedenî ve ruhî arındırma operasyonu sonunda, kadınların cinsî hayatlarına olumsuz etki yapan, mutluluklarını bölen fizyolojik ârızaların ve ruhî depresyonların tamamen giderileceği anlaşılmaktadır. Çeşitli âyet ve hadislerde cennet kadınlarının güzelliği, zarafeti ve çekiciliği konusunda canlı tasvirler mevcuttur. Ancak âlimler bu tasvirlerden hürî kaydını taşımayanların bile hürilere münhasır olduğunu kabul etmişlerdir. Tirmizî'nin *el-Câmi 'u-ş-şâhih*'inde yer alan ("Şîfatü'l-cenne", 24) ve Kurtubî tarafından tamamlanan (*et-Tezkire*, s. 555) bir rivayette ise hüriler kendi ayrıcalıklarından söz edecekleri bir sırada cennetteki dünya kadınları, dünya hayatında işledikleri güzel ameller sebebiyle onlardan üstün olduklarını ifade edecekler ve onları susturacaklardır. Kurtubî'nin Hz. Peygamber'e nisbet ettiği başka bir hadiste de cennete giren dünya kadınlarının hürilerden 70.000 kat üstün olduğu ifade edilmiştir. Bu hadisin doğruluğu tevsik edilememiş olsa da bilginler arasında böyle bir telakkinin bulunması dikkat çekicidir. Bir erkeğin kaç eşe, özellikle kaç dünya kadınına sahip olacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konuya çeşitli açılardan bakış yapan İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi (*Hâdî'l-ervâh*, s. 334) bu mevzuda sahih olan rivayet Buhârî ile Müslim'de yer alan hadistir. Buna göre cennetteki her erkeğe "zarif ve şeffaf tenli" iki kadın verilecek ve orada evlenmemiş kimse kalmayacaktır (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 8; Müslim, "Cennet", 14). Kadınların ikisi de hürî veya dünya kadını olabileceği gibi birinin hürî, birinin de dünyalı olması

muhtemeldir. Müslim'in rivayetinde geçen ilâve bilgidен anlaşıldığına göre râvî Ebû Hüreyre söz konusu hadisi, cennette kadınların mı yoksa erkeklerin mi daha fazla olacağı hususunun tartışılması münasebetiyle nakletmiş ve dolaylı olarak dünya kadınlarından iki eşin verileceğini ifade etmiştir.

"İri gözlerinin beyazı saf, siyahı koyu, gümüş berraklığında beyaz tenli kızlar" anlamına gelen hürilerin cennet erkekleri için farklı bir yapıya sahip kılınarak yaratıldığı ve "erkeklerine düşkün, başkalarında gözü olmayan, kimse tarafından dokunulmayan, inci tenli, yakut yataklı, yaşta genç kızlar" gibi kavramlarla vasıflandırıldıkları muhtelif âyetlerde görülür (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 316-328). Bir yandan pedagojik amaçların, öte yandan konu ile ilgilenenlerin kendilerine has estetik duygu ve hayallerin etkisiyle hürilerin yapısı ve câzibesine dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunlardan biri de onların za'ferandan yaratılmış olduğu iddiasıdır (Ebû Nuaym, III, 224-226). İbn Kayyim, hadis diye nakledilen ve eleştirilere konu olan rivayetleri sıraladıktan sonra en güzel endama sahip insanın yaratılışı topraktan olmuşken za'ferandan yaratılacak bir mahlûkun ne önemi olacağını hayretle sorar (*Hâdî'l-ervâh*, s. 336-337). Hürilerin sayısı hakkında da değişik ve doğrulukları sabit olmayan rivayetler mevcuttur. Genel eğilim, her erkeğe dünya hanımlarından iki, hürilerden ise birkaç tane verileceği yolundadır (bk. İbn Kesîr, II, 454-458; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 334; ayrıca bk. HÜRİ).

Cennetteki cinsî hayatla ilgili tasvirlerde güzellik, çekicilik vb. faktörler kadınlara nisbet edildiği halde bu tür tasvirlerin sağladığı özendirici sonuç ve avantajların genellikle erkekler için söz konusu edildiği ve kadının âdeta erkeğin zevklerini tatmin eden bir vasıta olarak gösterildiği şeklinde bir itirazın ileri sürülmesi mümkündür. Arap dilinde kadınlı erkekli bir topluluğa hitap edilirken veya onlara yönelik açıklamalar yapılırken müzekker sigaların kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca hemen bütün milletlerin sanat ve edebiyatlarında kadın zarafet ve câzibinin odak noktası olarak kabul edilmiş, aşk şiirleri ve diğer sanat alanlarının ana teması kadın olmuş, büyük bir çoğunlukla kadına talep eden değil talep edilen konumunda bulunmuştur. Aynı üslup ve yaklaşımın cennetteki cinsî hayatın tasvirinde de hâkim ol-

duğu anlaşılmaktadır. Kimsenin bekâr kalmayacağı cennet hayatında erkeğe -biri dünya kadını, biri de hürî olmak üzere- en az iki eş verileceği halde kadının birden fazla kocaya sahip bulunmaması da aynı temaya bağlı olmalıdır. Gerçekten dünya hayatında kadın psikolojisi üzerinde sürdürülen çalışmalar, yapılan anket ve araştırmalardan onun monogam olduğu, gönül ve hayal âleminde sadece bir erkeğe yer verdiği anlaşılmıştır. Bu aynı zamanda insan türünün devamını sağlayan ana rahminin korunması, dolayısıyla nesebin tayini ve neslin bekâsı için de gereklidir (bk. ÇOK EVLİLİK).

İslâmiyet'te dinî kabullenme ve ilâhî buyrukları yerine getirme hususundaki sorumluluk ferdîdir, kimse diğerinin dinî yükümlülüğünü taşımadığı gibi bunun olumlu veya olumsuz sonuçlarına da muhatap olmaz (Fâtır 35/18). Ancak iman ve amelîyle cennete girmeye hak kazanmış aile fertleri arasında Allah katında değeri en üstün olanın diğerlerini yanına alabileceği kabul edilmektedir (Taberî, XXVI, 15-17). Dünyada birden fazla erkekle evlenmiş kadının cennette bunlardan hangisinin eşi olacağı meselesi ashtapan itibaren düşünülmüştür. Bâkire olarak ilk evlendiği erkekle veya son kocasıyla bulunacağı şeklinde iki ayrı kanaat yanında, hadis olduğu ileri sürülen iki farklı rivayete dayanılarak huyu daha güzel olanla veya tercih edeceği bir kocasıyla beraber bulunacağı söylenmiştir (Kurtubî, s. 560-561; İbn Kesîr, II, 548). Dünya hayatında meşrû evlenmelerle kurulan ailelerin cennette aynen devam etmesi nazarı olarak mümkün görülmekle birlikte cennete girmeye hak kazanamayanların, birden fazla evliliklerin veya evlenmeden ölen kadın ve erkeklerin durumu farklılıklar meydana getirecektir. Bu bakımdan cennetteki aile hayatını dünyadakinin devamı gibi telakki etmek isabetli görünmemektedir. Cennette bulunacak dünyalı kadın ve erkek kesimi arasında evlenme açısından kendiliğinden bir denkliliğin oluşması muhtemeldir. Bir hadiste belirtildiğine göre Allah cennet için yeniden bazı nesiller (kadın ve erkekler) yaratacaktır. Kadınlı erkekli eşlerin sayısını tamamlamak ve dengeyi sağlamak için bu yeni nesillerden faydalanılması mümkündür. Dünya hayatında önemli bir mutluluk vesilesi olan çocuk yapmanın ve dolayısıyla üremenin cennette de olup olmayacağı tartışmalıdır. İbn Kayyim, dünyadaki gibi bir üremenin cennette mümkün ola-

mayacağı on delil ile ispata çalışır. Bununla birlikte aynı müellife göre çocuğun ana karnında oluşumundan gençlik çağına ulaşmaya kadar bütün evreleri bir anda tamamlaması suretiyle bir üreme imkân dahilindedir (*Hâdî'l-ervâh*, s. 348-357). Ancak cennet sakinlerinin çevresinde, saçılmış inciler gibi çocuklar ve hizmet elemanları daima bulunacaktır (et-Tür 52/24; el-İnsân 76/19).

Güvenilir bir kaynağa dayanmamakla birlikte cennette konuşulacak dilin Arapça olacağı şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Cennete girmeden önceki kıyamet merhalelerinde Süryânîce konuşulacağı da ileri sürülmüştür. Cennet hayatı için düşünülen mânevî zevk ve ruhî tatmin yollarından biri de müziktir. Bu konuda hadis kaynaklarında da bazı rivayetler yer almıştır. Hürilerden söz eden bir kısım hadislerde onların bir nevi konser vereceği ifade edilmektedir (Tirmizî, "Şıfatü'l-cenne", 24). İman edip faydalı işler yapanların cennette zevk ve neşe içinde yaşatılacaklarını ifade eden âyetin (er-Rûm 30/15) tefsirinde buradaki ruhî tatminin müzikle olacağını söyleyen bilginler mevcuttur (Taberî, XXI, 19-20). Cennet müziğinin ağaç yapraklarının birbiriyle teması veya İsrâfil'in sûru yoluyla oluşacağı da düşünülmüştür. Cennet ehlinin beden yapısı ve yeteneklerinden bahseden hadislerde, müminlerin Allah'a olan övgü ve tâzimlerini (tesbih ve tahmid) derin bir sevgi ve samimiyetle dile getireceklerinden söz edilmesi yanında, Allah ile yapacakları konuşmalarda müzik nağmelerinden duyulan bir coşku ve bedîî zevk halini yaşayacakları belirtilir. Cennet hayatındaki müziğin melekler, hüriler ve insanlarla ağaçların, kuşların... katılacağı evrensel bir âhenk niteliğindedir olacağı da düşünülebilir.

Büyük insan kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan dinler bütün tâlimat ve telkinlerinde, özendirici ve caydırıcı tedbirlerinde onların duygu, düşünce ve idrak seviyelerini hesaba katmışlardır. Bu sebeple semavî dinlerde, özellikle İslâmiyet'te naslar çerçevesinde yer alan cennet-cehennem tasvirlerini söz konusu bakış açısından değerlendirmek gerekir. Bedenî ihtiyaçları gideren ve cismanî zevkler sağlayan cennet nimetleri aslında cennet sakinleri için amaç değildir. Ulaşılmak istenen asıl hedef Allah rızasıdır. İnsan için bu rızaya nâil olmak, Allah'ın kendi katından bedene bahsettiği ruhu (el-Hicr 15/29) yine O'na yöneltmek, O'nu müşahade etmek, O'nunla ko-

nuşmaktır. Müslümanlar arasında minnet ve şükran duygularını dile getirmeye vesile olan en samimi ve en yaygın dua ifadesi, "Allah râzı olsun!" cümlesidir. Allah'ın dostları O'na en yakın olan, O'nun rızâ ve muhabbetini kazanan, O'nu gönülden sevip rızâ ve teslimiyetle en büyük mutluluğa erenlerdir. Cennet ve Allah rızası münasebetini dile getiren bir âyette, "Allah mümin erkeklerle mümin kadınlara içlerinde ebedî kalacakları, zeminlerinden ırmaklar akan cennetler, adn bahçelerinde güzel meskenler vaad etti. Allah'ın rızası ise hepsinden daha üstündür. İşte en büyük saadet de budur" (et-Tevbe 9/72) denilerek uhrevî saadetin bu mânevî unsurunun, maddî içerikli kavramlarla anlatılan diğer bütün nimetlerden daha değerli olduğu açıkça ifade edilmiştir. Sahih hadislerde belirtildiği gibi bütün müminler cenneteki yerlerini aldıktan sonra Cenâb-ı Hak kendilerine hitap ederek hallerinden memnun olup olmadıklarını soracak, onlar da son derece memnun olduklarını ifade edeceklerdir. Bunun üzerine Allah, "Size bundan daha değerli bir şey veriyorum: Size rızâmı bezlediyorum, artık size gazabım bir daha dokunmayacak" diyecektir (Müslim, "Cennet", 9).

İslâm âlimleri cennette Allah'ın görülp görülemeyeceği (rü'yetullah) konusunu başta gelen dinî ve fikrî meselelerden biri olarak incelemiş ve tartışmışlardır. Rü'yetullah konusuna duyulan bu çok canlı ilgi ve merak, müslümanların, insanın en yüce gerçeği görerek tanıma şeref ve mutluluğuna lâyık seçkin bir varlık olduğu yolundaki temel değerlendirmelerini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşır. Kur'an-ı Kerim'de ölümün gayb perdelerini kaldıran vesilelerden biri olduğu ifade edilir (Kâf 50/22). Müminler ölüm sonrasındaki hayatta Allah'a yaklaşılmış kullar olduklarına göre ulûhiyyet âleminin bazı sırlarına vâkıf olmalı, o muazzam gerçeklerin perdeleri onlar için aralanmalıdır. Bu sebeple sayıları pek az olan bazı Mu'tezilî bilginler dışında bütün İslâm âlimleri cennet ehlinin Allah'ı göreceğini kabul etmiş ve bunu insanoğlunun erişebileceği en büyük mutluluk olarak görmüşlerdir. Seçkin peygamberlerin bile dünya hayatında Allah'ı görememesi, bazı Batılı yazarların zannettiği gibi (EI, II, 1015) ebedî hayatta da göremeyeceğinin bir delili sayılmalıdır. Çünkü mahiyetleri itibarıyla bu iki âlem tamamen birbirinden farklıdır. Allah'ın görülmesi meselesini,

bu konuya dair yedi âyeti, yirmi altı sahâbînin naklettiği hadisleri, ayrıca birçok sahâbî, tâbiîn ve mezhep imamının görüşlerini de dikkate alarak inceleyen İbn Kayyim (*Hâdî'l-ervâh*, s. 402-474), eserinde Allah'ın cennet ehli ile konuşmasına da yer vermiştir (s. 478-485). Müminlerin Allah'ı nasıl göreceği hususu da tartışılan önemli konulardan biri olmuştur. Allah maddenin taşıdığı bütün nitelik ve özelliklerden münezzehtir. Halbuki insan kendisine nisbetle belli bir açı içinde, belli bir mesafede bulunan ve görülme engeli bulunmayan cisimleri görebilir. Kelâm âlimleri, görme ve görülme şartlarının belli tabii kanunlara bağlı olduğunu, ancak ebediyet âleminde görme olayının vukuu için bunların mevcudiyetinin gerekmediğini kabul etmişlerdir. Müminlerin Allah'ı görmesi, O'nun zâtının şu anda bilinmeyen şartlar çerçevesinde kendilerine tecelli etmesi şeklinde olacaktır. İbnü'l-Arabî, hiçbir beşer idrakinin cennetteki fevkalâdelikleri kavrayamayacağı prensibinden hareketle, söz konusu tecellinin nasıl gerçekleşeceği hususuna ilgi çekici bir yaklaşım denemesi yapmıştır (el-Fütûhât, V, 76-78; ayrıca bk. RÜ'YETULLAH).

Cennetin yapısı, kuruluşu ve bölümle-riyle cennet hayatı ve nimetleri hakkında yapılan tasvirlerin genel seyrinden anlaşılacağı üzere cennet, dolayısıyla cehennem ve âhiret hayatı sadece ruhlar âleminde değil ruh ve bedenden oluşan, ayrıca bağı bahçesi, nehri, yapısı vb. bulunan bir maddeler ve realiteler dünyasında başlayıp devam edecektir. Sadece Kur'an âyetleri çerçevesinde bile mevcut nasların içerdiği maddî unsurları, mânevî ve ruhî anlatımlar veya sembollerle te'vil etmek mümkün değildir. Nitekim bütün kelâm âlimleri bu yönde düşünümler, buna karşılık filozofların çoğunluğu ile bazı mutasavvıflar âhiret hayatının cismanîliğini kabul etmediklerinden İslâmî naslardaki cismanî tasvirleri te'vil etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik ağır eleştirilerinden sonra İbnü'l-Arabî de kelâmcıların görüşünü benimsemiş ve bir kısım sûfilerin, cennet ehlinin fevkalâde değişim kabiliyetlerine sahip olacaklarını, halbuki maddî bedenine buna elverişli olmadığını öne sürerek cesetlerin değil ruhların haşrolunacağına hükmetmelerini hatalı bulmuştur. Sûfiler tefekkürlerinde keşf* mertebesine ulaşabilselerdi âhiret âleminde, dünyadakinin aksine, ruhların cisimlere zarf teşkil et-

tiğini görecekler ve hükmün cisimlere değil ruhlara ait olduğunu kabul edeceklerdi (bk. Şa'rânî, II, 175). Gazzâlî cennet zevklerinin hissî, hayalî ve aklî olmak üzere üçe ayrıldığını ve herkesin kendi kabiliyetine göre bunların tamamından veya bir kısmından faydalanacağını kabul etmiştir. Dünya hayatında özellikle hayalî ve aklî zevklerin kusuru olan kesintiler (inkitâ) âhirette bertaraf edilip bu zevkler süreklilik kazandığında son derece cazip olurlar (*el-Ma'adûn*, IV, 159-161). İbnü'l-Arabî de Rahmân sûresindeki "iki cennet" (55/46, 62) ifadesine dayanarak hissî ve mânevî olmak üzere iki türlü cennetin bulunduğunu söyler. Eğer cennet sadece mânevî olsaydı dünyada dinî hayatlarını ilâhî ölçülere (mizan) göre sürdüren müminlere amellerinin tam karşılığı verilmemiş olurdu. Ancak cennetliklerin yemesi, içmesi açlık ve susuzluğu gidermek için değil, Allah'ın hiçbir ihtiyacı olmadığı halde bir şeyi murad etmesi gibi, zaafı ve ihtiyaçtan doğmayan bir zevkten ibarettir. Ona göre cennetteki yeme, içme, cinsiyet, elbise, güzel koku, müzik, güzel manzara, güzel kadın, renkler, ağaçlar, nehirler gibi maddî zevkleri hem zâhid hem de ârifler tattığı halde mânevî zevkler sadece âriflere mahsusur (*el-Fütûhât*, V, 60-61; IX, 338-339).

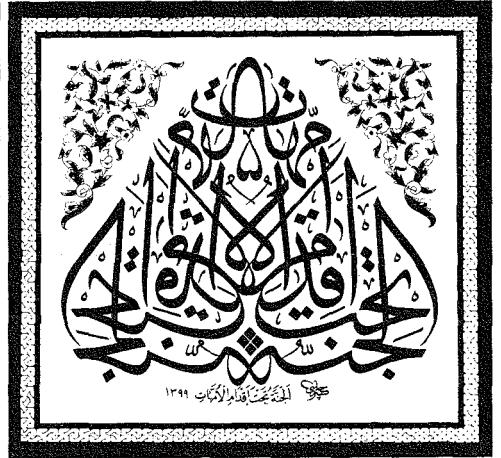
Cennet Ehli. Cennet Kur'an-ı Kerim'de genellikle "iman ve sâlih amel" sahiplerine vaad edilmiştir. Ancak bu temel prensibin dışında kalan bazı grupların da cennete girecekleri, çok yönlü tartışmalara rağmen âlimler tarafından umumiyetle benimsenmiştir. Bunlar çocuklar, deliler ve fetret dönemlerinde yaşayan insanlardır. Müslüman ailelerinin ergenlik çağına gelmeden ölen çocuklarının cennete gireceği âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmekte, ancak müşriklerin çocukları için tereddütler bulunmaktadır. Mutlak adâlet, nihaysiz lutuf ve rahmet sahibi olan Allah, mükellef olmayan kullarını cehennemle cezalandırmayacağına göre çocukların ve delilerin ebediyet âlemindeki yerlerinin cennet olacağı kabul edilmelidir. Hak dinin varlığından ve peygamberlerin tebliğlerinden haberdar olmayan insanlar da (bk. FETRET) akıllarıyla kâinatın yaratıcısı ve yöneticisini idrak etseler bile onun emir ve yasakları hususunda bilgi sahibi olamayacaklardır. Bu husus dikkate alınarak onların da dinî yükümlülük açısından çocuklar ve deliler gibi mâzur görülecekleri düşünülebilir (bk. Halîmî, s. 175-182; Kurtubî, s. 591-600).

Cennete girmenin temel şartı olan iman, Allah ile kul arasında mevcut sev-

gi bağının kuldaki yansımasından ibaret olup hiçbir şekilde yokluğu düşünülemez. "Faydalı işler" anlamına gelen sâlih amellere gelince, insan hayatı boyunca dinî ölçüler açısından yapılması veya terk edilmesi gereken şeyler olmak üzere iki gruba ayrılan bu fiillerin hem sayısı çok hem de işleniş biçimleri değişiktir. Bir kişinin bunların tamamını yerine getirmesi fiilen imkânsızdır. İbn Kayyim el-Cevziyye, cennete girmeye vesile olan amelleri âyetlere dayanarak saydıktan sonra Mâûn sûresinin son âyetlerinden de (107/6-7) faydalanarak bunları iki noktada özetler: Yaratanın kulluğunda samimiyet, yaratılmışlara şefkat. Bu da nihai olarak bir noktada yoğunlaşır: Allah ile O'nun sevdiği bütün hususlarda uyum içinde olmak (*Hâdî'l-ervâh*, s. 549-551). Bir âyetle ebediyet nimetlerinin peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlihlere ait olacağı ifade edilirken (en-Nisâ 4/69) cennetin semâvât ve arz kadar geniş olduğunu belirten başka bir âyetle, kötülüklerden sakınma yanında bollukta ve darlıkta başkalarına yardım etme, öfkeyi yenme, insanların kusurlarını bağışlama ve işlediği günahlarda ısrar etmeyip Allah'tan af dileme hasletleri sıralanır (Âi-i İmrân 3/134-135). Birçok hadiste cennete gireceklerin vasıfları farklı şekillerde dile getirilmiştir (bk. *Miftâhu künûzi's-sünne*, "el-cenne" md.). Hz. Peygamber cennetin üst derecelerini tasvir ettiği bir sırada yanında bulunan sahâbîler, cennetin bu seçkin yerlerine olsa olsa peygamberlerin yerleşebileceğini söylemiş, Resûl-i Ek-

rem ise şöyle demiştir: "Evet öyle; bir de Allah'a inanan ve peygamberleri tasdik eden kişiler" bu derecelere nâil olabilir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 8; Müslim, "Cennet", 11). İslâmî naslar, cehenneme girmeye müstahak olanları kaba, kibirli, cimri, katı yürekli gibi vasıflarla, cennetlikleri de bunun tam aksi niteliklerle tasvir eder. Bir hadiste cennet ehli, adaletli ve cömert hükümdar, yakınlarına ve bütün müslümanlara karşı merhametli ve yufka yürekli insan, bir de aile fertleri kalabalık olduğu halde başkasına el açmayan kişi olarak belirtilmiş; bir diğerinde de cennete kalpleri kuşlarınkı kadar ürkek ve hassas olanların gireceği ifade edilmiştir (Müslim, "Cennet", 27, 63). Hz. Peygamber'den, cennete giremeyecek tipleri tasvir eden birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu tipler arasında, kalbinde zerre kadar da olsa kibir bulunan, kovculuk yapan, hısım akraba ile ilişkisini kesen, komşusuna eziyet veren insanlar ile halkına karşı samimi davranmayan öğüt dinlemez devlet adamı da vardır (*Miftâhu künûzi's-sünne*, "el-cenne" md.). Ehl-i sünnet âlimleri bu tür hadislerin terbiyevî amaçlar taşıdığını, imanı olan kişilerin bir süre cehennemde azap görseler bile eninde sonunda cennete gireceklerini kabul ederler. Cennet kapısının ilkin kendisi tarafından açılacağını ifade eden hadisin bir rivayetinde Hz. Peygamber şöyle der: "Cennet kapısını ilk açacak olan benim; ancak bir kadın benden önce onu açmaya çalışır. Kendisine, 'Ne yapıyorsun, sen kimsin?' diye sorarım. Şöyle cevap verir: Ben yetimlerine bakmak için

Ali Alparslan'ın celi-divanî hattıyla, "Cennet annelerin ayakları altındadır" mealindeki hadis ile aynı hadisin Hasan Çelebi hattıyla yazılan şekline M. Zeki Kuşoğlu'nun maden kesme çalışması



evlenmeyen dul bir kadının" (Müslim, "İmân", 333; Heysemî, VIII, 172).

Bir kısmına burada temas edilen sâlih ameller, aslında doğrudan cennete girmeyi gerektirmeyip sadece Allah'ın rahmet ve muhabbetine nâil olmayı sağlar. Ne var ki O'nun engin muhabbet ve merhametinin tecellileri içinde şüphe yok ki cennet de vardır. Hz. Peygamber, amel ve ibadette aşırı gitmeyi menettiği hadislerinin birinde ilâhî rahmet olmadan kimsenin cennete giremeyeceğini beyan ederek orta yolun takip edilmesini ve ümitli olunmasını tavsiye etmiştir (Müslim, "Münâfikîn", 78). Bu tür tavsiyelerin, zâhidlerin amellerine güvenmemeleri ve kendilerini Allah'ın azabından emin telakki etmemeleri gibi dolaylı bazı uyarıları da kapsadığı şüphesizdir. Buhârî ile Müslim'in eserleri de dahil olmak üzere çeşitli hadis kaynaklarında, Muhammed ümmetinden azımsanmayacak bazı grupların hesaba tâbi tutulmadan cennete gireceklerini ifade eden hadisler bulunmaktadır. Bu gruplar için sayılan özelliklerin başlıcaları şunlardır: Vücutlarına dövme yaptırmamak, üfürükçülükle uğraşmamak, uğursuz nesne ve olayların mevcudiyetine inanmamak ve yalnız Allah'a tevekkül edip başkasından korkmamak (İbn Kesir, II, 147-160). Burada sayılan hususların, İslâm'dan önceki dönemde puta tapıcılık çerçevesinde yer alan inançlara işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Dünya hayatında insanları en çok meşgul eden konulardan biri olan ekonomik farklılığın cennet hayatını da ilgilendirdiği görülmektedir. İmam Müslim'in de katıldığı bazı muhaddisler, fakir müminlerin zenginlerden önce cennete gireceklerini dile getiren hadisler rivayet etmişlerdir (Müslim, "Zühd", 37; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 168-170). Fakat İbn Kayyim'in de belirttiği gibi bu durum, fakirlerin zenginlerden mutlak mânada üstün oluştan değil zenginlerin hesaplarının uzun sürmesinden kaynaklanacaktır. Zira vecibelerini yerine getiren zengin dinî hayatı itibarıyla fakirden üstün olabilir. Cennet sakinlerinin yarısını veya daha fazlasını tek başına Muhammed ümmetinin oluşturacağını umulduğunu ifade eden hadisler *Kütüb-i Sitte*'de yer almış bulunmaktadır (bk. *Miftâhu künûzi's-sünne*, "el-cenne" md.). Böyle bir telakki, sınırlı zaman ve mekânlarda görev yapan ve tâbileri az olan peygamberlerin inanmış ümmetlerinin de az olacağı düşüncesinden ileri gelmek-

tedir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın tâbileri az bir yekûn teşkil ettikten başka yahudiler Mûseviliği millî bir din çerçevesinde tutarak onun yayılmasını engellemişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle, "biz hristiyanız" diyen (el-Mâide 5/14) ve kalabalık bir nüfus oluşturan Hz. İsa bağlılarına gelince Kur'an'ın, kendilerini müslümanlara en çok sempati duyan din mensupları olarak kabul etmesine rağmen onlar son peygamber Hz. Muhammed'i tasdik etmemiş, bunun yanında tevhid ilkesini ihlâl etmiş, kendi dinlerinin gereklerini de yerine getirmemişlerdir.

Allah'ın rahmeti gazabından kat kat fazladır. Çok geniş mekânlara sahip olan cehennem ile cennetin her biri, kendisine lâyık olanları bünyesine aldıktan sonra dolmayacak ve fazlasını talep edecektir. Sahih hadislerde belirtildiği gibi Allah cehennemi dürrüp bükme suretiyle küçültecek ve orada boş yer kalmayacaktır. Cennet için de yeniden bazı nesiller yaratacak ve onu bunlarla dolduracaktır (Buhârî, "el-Eymân ve'n-nüzûr", 12, "Tevhîd", 7; Müslim, "Cennet", 35, 37). Allah'ın yaratacağı bazı nesillerle cehennemi de dolduracağı tarzında Buhârî'de yer alan diğer bir rivayetin ise ("Tevhîd", 25) hatalı olduğu, hadis metnini nakleden bazı râvilerin bu metni cennetle ilgili benzer bir ifade ile karıştırdığı kabul edilmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 536; Aynî, XI, 570). Çünkü âdil-i mutlak olan Allah'ın suç işlemeyeni cezalandırması söz konusu değildir. Cennet için yeni nesiller yaratmasında, oradaki erkek ve kadın sayısının denkleştirilmesi açısından da hikmetler mevcuttur.

Halen Mevcut Olup Olmadığı ve Ebediyeti. Cennetin halen mevcut olup olmadığı hususu tartışmalıdır. İbn Kayyim, onun mevcudiyetini kabul edenlerin Âdem kıssasını delil olarak göstermelerini eleştirmekte ve Âdem'in iskân edildiği yerin ebediyet cenneti olup olmadığı konusunun bilginler arasında tartışmalara yol açtığını söylemektedir (*Hâdî'l-ervâh*, s. 51). Halbuki yaygın telakkiye göre cennetin varlığı Âdem kıssası ile sabit olmakta, cehennemin halen mevcudiyeti de onunla kıyaslanmaktadır (bk. CEHENNEM). Cennetin halen mevcudiyeti kabul edildiği takdirde bu defa nerede bulunduğu meselesiyle karşılaşılacaktır. Kur'an-ı Kerim'de genişliği göklerle yer kadar olduğu ifade edilen (Âl-i İmrân 3/133) cennetin bu âlemdeki mekânı belirgin bir şey söylemek mümkün değildir.

Ebediyet âlemindeki yeri hakkında ise mutlak mânada gökte, dördüncü veya yedinci semada, yahut yedi semanın üstünde ve arşın altında bulunduğu yolunda rivayet edilen çeşitli hadislerin doğruluğu tevsik edilememiştir (bk. Ebû Nuaym, I, 165-170). Yalnız cennetin yukarıda, yükseklerde bulunduğu kanaati yaygındır. Nitekim hem konu ile ilgili hadislerde yer alan "semâ" kelimesinde hem de "illiyyîn" kelimesinde bu anlam vardır. Bazı âyetlerde de cennet "yüksek" (âliye) kavramı ile nitelendirilmiştir (el-Hâkka 69/22; el-Gâşiye 88/10). İbnü'l-Arabî âhiret için güneş, ay ve yıldızları da ihtiva eden bir cehennem âlemi tasavvur etmekte, cenneti de bunun üzerine yerleştirmektedir. Ona göre güneşin cisimleri etkilemesi dünya hayatında yukarıdan aşağıya doğru iken âhirette, tıpkı tencerenin altındaki ateş gibi, aşağıdan yukarıya doğru olacaktır ve cennetin ısıya muhtaç besinleri cehennemin hararetiyle olgunlaşacaktır (el-Fütûhât, XIII, 437-438). İbnü'l-Arabî'nin, cennetin cehennemden daha geniş olacağı telakkisini de yansıtan bu görüşüne paralel açıklamalara ve hayalî bazı şekillere Erzurumlu İbrâhim Hakkı ile (*Mârifetnâme*, s. 9, 12, 22-23) Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (*Muhammediyye*, s. 4-5, 340-341) eserlerinde de rastlanmaktadır. Bu tür yorumların İslâmî nasrlara değil de müslüman müelliflerin şahsî telakkilerine dayandığı şüphesizdir.

İslâm âlimleri ebediyeti yetkinlik, fenâyî da eksiklik olarak kabul etmişlerdir. Ebediyet rahmet ve saadet, fenâ ise gazap ve felâkettir. Seçkin kullara nihayetsiz saadet vaad edildiğine göre cennet, rızâ-yı ilâhî, Hakk'ın cemâlinin müşahade edilmesi gibi saadet vesileleri hiçbir zaman kesintiye uğramamalı, sona ermemelidir. Hz. Âdem'e üflenen ilâhî ruh ile varlık sahnesine çıkarılan insanlık âlemi yokluğa mahkûm edilememelidir. Nitekim çeşitli âyetlerde cennetliklerin oradan çıkarılmayacağı, ölmü mü tatmayacakları, cennet nimetlerinin tükenmeyip sürekli olacağı ifade edilmiştir (el-Hicr 15/48; ed-Duhân 44/56; er-Ra'd 13/35; Sâd 38/54). Hûd sûresinde (11/106-108) cehennem azabı için ebediyet kaydı yer almadığı halde cennet hayatı için "tükenmeyen ve kesintiye uğramayan lutuf" ifadesi kullanılmıştır. İslâm âlimleri cehennemin veya azabının ebediyeti hususunda ashaptan itibaren ihtilâf ettikleri halde, Cehm b. Safvân hariç, cennetin ebediyeti konusunda it-

tifak etmişlerdir. Cehm b. Safvân'ın ilgi görmeyen bu fikri Allah'ın ilim, kudret ve rahmet sıfatlarını sınırlandırdığı gibi ebediyet kavramını da ortadan kaldırmaktadır (bk. BEKÂ; TECEDDÜD-i EM-SÂL).

Literatür. Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli sûrelerinde cennetle ilgili pek çok âyet vardır. Bunlar genellikle cennete girmeye vesile olan davranışları belirtmekte, zaman zaman cenneti tasvir etmekte, cennet hayatı ve nimetlerinden bahsetmektedir. Hadis kaynaklarında da cenneti konu edinen birçok rivayet mevcuttur. A. J. Wensinck'in teşebbüsüyle düzenlenen alfabetik hadis indeksinin W. Raven ve J. J. Witkam tarafından hazırlanmış özel isimler cildinde "cennet" kelimesinin kaynakları yedi sütuna yaklaşmaktadır (VIII, 309-312). Buna cennetin diğer isimlerinin kaynaklarını da ilâve etmek gerekir (VIII, 323, 326). Hadis imamlarından Müslim ile Tirmizî *el-Câmi'u's-şâhih* adlı eserlerinde cennete müstakil birer bölüm (kitab) tahsis etmişlerdir (Müslim, 51. kitab, "el-Cenne ve şifâtü na'îmihâ"; Tirmizî, 36. kitab, "Şifâtü'l-cenne"). Ayrıca Buhârî'nin *Şâhih*'inde "Kitâbü Bed'î'l-halk" in 8 ve 9. babları, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde "Kitâbü's-Sünen"nin 21-23. babları, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde "Kitâbü'z-Züh'd"ün 39. babı, Dârimî'nin *es-Sünen*'inde de "Kitâbü'r-Rikâk"ın 86-87 ve 97-118. babları cennetle ilgilidir.

İslâm literatüründe cennetle ilgili bir çok eser telif edilmiştir. Cennet konuları bazı kitaplarda cehennemle birlikte veya genel olarak âhiret bahisleri içinde işlenmiştir. Bu tarzda kaleme alınan başlıca eserleri şöylece sıralamak mümkündür: Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi'ulûmi'l-âhire* (Beyrut 1407/1987); Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûrî'l-âhire* (Beyrut 1405/1985); Takıyyüddin es-Sübkî, *el-İ'tibâr bi-bekâ'î'l-cenneti ve'n-nâr* (Dimaşk 1347; Kahire 1987); İbn Kesîr, *en-Nihâye* (Kahire 1389/1969); Abdülganî en-Nablusî, *Leme'âtü'l-envâr fi'l-maqtû' lehüm bi'l-cenneti ve'l-maqtû' lehüm bi'n-nâr* (baskı yeri yok, Dârü Bedr, 1983); Fazl Abdürrâzık Mahmûd, *Mûcibâtü'l-cenneti ve'n-nâr* (Kahire 1986); Nî'met Sıddîkî, *el-Cezâ: el-Cennetü ve'n-nâr* (Kahire 1976); Ziyâüddin el-Makdisî, *Şifâtü'l-cenneti ve'n-nâr* (İzâhu'l-meknûn, II, 69). Şîî literatüründe müstakil eserlerden başka akaidle ilgili eserlerin âhiret bahisleri içinde cennet konularına da yer verilmektedir.

Ali b. Muhammed el-Kûfî'nin *Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr* (a.g.e., II, 286); İbn Fudâil el-Kûfî'nin *Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr* (a.g.e., II, 286); Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî'nin *Nüzhetü'l-ebrâr ve me-nârü'l-efkâr fi halkî'l-cenneti ve'n-nâr* (a.g.e., II, 634) adlı eserleri yanında Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin *Bihârü'l-envâr*'ında cennet konularına ayrılan 150 sayfalık kısım birçok Şîî rivayetini bir araya getirmiştir (VII, 116-222). Ancak hadis diye nakledilen 217 rivayetin içinde sahih olanlar pek azdır. Ehl-i beyt'in ve mensuplarının cennet hayatındaki üstünlüklerini ifade eden bu rivayetlerin hayal ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Müstakil olarak yalnız cenneti konu alan eserler de mevcut olup bunların en önemlileri şunlardır: Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Şifâtü'l-cenne* (I-III, Beyrut 1407-1408/1987-1988); İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî'l-ervâh ilâ bilâdî'l-efrâh* (Beyrut 1411/1991) ve bunun muhtasarı olan *et-Tarîk ile'l-cenne* (Kahire, ts.); Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâci bi's-sünne* (Kahire 1985); Ebû'l-Abbâs Muhammed Ali, *Nisâ'ü ehlî'l-cenne* (Kahire 1987); Süleyman Hasan Ratrût, *el-Cenne fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Evşâfuhâ ehlühâ ve na'imühâ* (Zerkâ 1989); Abdüllatif Aşûr, *Na'imü'l-cenne fi'l-Kur'ân ve's-sünne* (Tunus 1983); Mahmûd Ali Karâa, *Na'imü'l-cenne* (Kahire 1984); Yûsuf b. Saïd es-Safetî, *Nüzhetü'l-ervâh fi ba'zî evşâfî'l-cenneti dâri'l-efrâh* (Kahire 1277, 1305); Abdülganî en-Nablusî, *İsbâgu'l-minne fi enhâri'l-cenne* (İzâhu'l-meknûn, I, 69).

İlk defa M. Wolf tarafından *Kitâbü Ahvâli'l-kıyâme* adıyla ve Almanca tercümesiyle birlikte neşredilen (Leipzig 1872) kitabın metnini daha sonra J. Macdonald Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye nisbet ederek "Islamic Escatology" başlığıyla makaleler halinde yayımlamıştır (IS, III/3 [1964], s. 285-308; V/4 [1966], s. 330-383). Bu metin müellifi belirtilmeden *De-kâ'îku'l-ağbâr fi zikri'l-cenneti ve'n-nâr* adıyla da basılmıştır (Beyrut 1984). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edilen *Kitâbü Şeceretü'l-yâkin* de (Madrid 1987) aynı metni ihtiva etmektedir. Brockelmann, Eş'arî ekolünün kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye ait olması mümkün görül-meyen ve çeşitli isimlerle anılan bu kitabın Şehâbeddin Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed'e (ö. 600/1203) ait olduğunu kaydederek (GAL Suppl., I, 346, 765).

Keşfü'z-zunûn yazılmasında Ebû'l-Leys es-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Semerkindî'ye nisbetle *De-kâ'îku'l-ağbâr fi zikri'l-cenneti ve'n-nâr* adlı bir kitap kaydediliyorsa da (İzâhu'l-meknûn, I, 474) Kâtib Çelebi bu eseri zikrederken müellifini belirtmeden sadece müterciminin Abdürrahîm b. Ahmed olduğunu nakletmekle yetinmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 757).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cnn", "slm", "ulv" md.leri; Wensinck, *Mu'cem*, VIII, 309-312, 323, 326; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "el-cenne", "el-a'mâl" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "cennet", "dâr", "selâm" md.leri; Dârimî, *Rikâk*, 101; Buhârî, "Tefsîr", 32/1, 50/1, 55/1-2, "Tevhîd", 7, 22, 25, 34, 38, "Cihâd", 4, "Bed'ü'l-halk", 8, "Enbiyâ", 1, "el-Eymân ve'n-nüzûr", 12; Müslim, "Cennet", 2-5, 6-9, 11, 13, 14-22, 23-25, 27-35, 37, 63, "İmân", 296, 333, "İmâre", 116, "Münâfikîn", 30, 78, "Züh'd", 37; Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 4, 7, 11, 24; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), I, 132-133; XI, 73-76; XXI, 19-20; XXII, 92; XXIII, 101-111; XXVI, 15-17; XXVII, 84-85; XXIX, 91-92; XXX, 65-66, 207-210; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 164, 474-475, 543; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 418-419; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 188-194, 202-203; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 175-182, 474-481; Ebû Nuaym, *Şifâtü'l-cenne* (nşr. A. Rızâ Abdullâh), Beyrut 1407-1408/1987-88, I-III, tür.yer.; İbn Hazm, *el-Faşl*, IV, 81-86; a.m.f., *el-Uşûl ve'l-furûc*, Beyrut 1404/1984, s. 39-45; Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 165-166; Gazzâlî, *el-Madnûn bih'alâ gayri ehlîh* (Mecmû'atü Resâ'ilî'l-İmâm el-Ğazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 159-161; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyib*, IX, 5-6; XIX, 52; XXXII, 124-126; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 436-447; V, 60-66, 70-73, 76-82, 88; IX, 338-339; XII, 378-390; XIII, 437-438; Kurtubî, *et-Tezkire*, Beyrut 1405/1985, s. 515-602; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî'l-ervâh* (nşr. Yûsuf Ali Bûdeyvi), Beyrut 1411/1991, tür.yer.; İbn Kesîr, *en-Nihâye* (Zeynî), II, 147-160, 359-548; Şerhu'l-'Akâideti: Tahâvîyye, s. 418-421; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, VIII, 172; Aynî, *Um-detü'l-kâr*, İstanbul 1308, XI, 570; Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye*, İstanbul 1298, s. 4-5, 15-22, 340-341, 347-348, 388-390; Şarânî, *el-Yevâkîl ve'l-cevâhir*, Beyrut 1317 — Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 165-179; *Keşfü'z-zunûn*, I, 757; Feyz-i Kâşânî, *İlmü'l-yâkin*, Kum 1358 hş., II, 1015-1031, 1056-1063, 1082-1087; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, VIII, 71-222; İbrâhim Hakkî Erzurûmî, *Mârifetnâme*, İstanbul 1330 — İstanbul 1981, s. 8-12, 22-23; *İzâhu'l-meknûn*, I, 69, 474; II, 69, 286, 634, 635; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 346, 765; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 678-680; Muhammedî er-Riyâşehrî, *Mizânü'l-hikme*, Kum 1362-63 hş./1983-84, II, 89-116; Hasan Hanefî, *Mine'l-'Akide ile's-seure*, Beyrut 1988, IV, 520-525, 528-539; Muhammed İbrâhim — H. I. Surty, "Reflection on the Quranic Concept of Paradise", *IQ*, XXX/3 (1986), s. 179-191; B. Carra De Vaux, "Djanna", *El*, II, 1014-1015; Halim Sabit Şıbay, "Cennet", *İA*, III, 102-104; L. Gardet, "Djanna", *EI*² (İng.), II, 447-452.



BEKİR TOPALOĞLU

CENNETÜ'L-BAKÎ

(جنة البقيع)

Medine'de müslümanların
kurduğu ilk mezarlık.

Medine'nin Bakî veya Bakîu'l-garkad adı verilen bu mezarlığı, şehrin güney-doğusunda Mescid-i Nebvî'nin yakınında, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılmış ve günümüzde yıkılmış olan kale duvarlarının dışında bulunmaktadır. Eskiden buraya Bakî kapısından geçilirken bugün Mescid-i Nebvî ile arasında bina kalmamıştır.

Hız. Peygamber tarafından mezarlık olarak kullanılmasına karar verilmeden önce Bakî "garkad" adı verilen bir tür çalılıkla kaplı bir yerdî. Resûl-i Ekrem ahabından vefat edenlerin defnedilmesi için bir yer arayarak Bakî mevkiini mezarlık olarak kararlaştırdı. Türkler arasında daha çok Cennetü'l-Bakî adıyla meşhur olan bu mezarlığa muhacirlerden ilk defnedilen Osman b. Maz'ûn'dur. Hız. Peygamber onun baş ve ayak uçlarına kendi getirdiği iki taşı koydu; sonra da, "Bu âhirete ilk gidenimizdir" diyerek buraya Revhâ adını verdi. Daha sonra vefat eden bir kimsenin nereye defnedileceği sorulduğu zaman Hız. Peygamber, "Âhirete ilk gidenimiz olan Osman b. Maz'ûn'un yanına" buyururdu. Ensardan Bakî'a ilk defnedilen ise Es'ad b. Zûrâre'dir.

Hız. Peygamber, oğlu İbrâhim vefat edince aynı yere defnedilmesini emretti; kabrinin üstüne su döktü ve buraya Zevrâ adını verdi. Bunun üzerine Medine'deki her kabile Cennetü'l-Bakî'da kendileri için bir yer ayırdılar. Hız. Peygamber'in kızlarından Rukiyye ve Zeyneb de buraya defnedildiler; sonradan Hız. Fâtîma ile oğlu Hız. Hasan da Bakî'a gömüldüler. Kerbelâ'da şehid edildikten sonra Dimaşk'a götürülen Hız. Hüseyin'in başı Yezîd tarafından Medine'ye gönderilince annesinin yanına defnedildi (İbn

Sa'd, V, 238). Hız. Peygamber'in amcası Abbas ile halası Safiyye bint Abdülmüttalib ve bazı torunları da burada yatmaktadır. Bakî'a defnedilenler arasında, Hız. Peygamber'in "benim ikinci anem" dediği Hız. Ali'nin annesi Fâtîma bint Esed ile süt annesi Halîme, Resûl-i Ekrem'in zevcelerinden başta Hız. Âişe olmak üzere Hafsa, Ümmü Seleme, Zeyneb bint Huzeyme, Zeyneb bint Caşş, Safiyye, Reyhâne ve Mâriye bulunmaktadır. Cennetü'l-Bakî'a birçok sahâbî yanında Ehl-i beyt'in ileri gelenleri, tâbiîn neslinden birçok kimse defnedilmiştir. Sahâbîlerden ise Halife Hız. Osman, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Abdullah b. Mes'ûd, Suheyb b. Sinân ve Ebû Hüreyre zikredilebilir.

Hız. Âişe'nin rivayetine göre Resûlullah zaman zaman zaman Cennetü'l-Bakî'a gider ve orada medfun bulunanlara dua ederdi. Bazı cenaze namazlarını burada kıldırırdı. Habeşistan hükümdarı Ashame'nin giyabî cenaze namazını da Bakî'da kıldırırmıştı. Bazan ordularını buradan sefere uğurlardı.

Hız. Hasan ile Hız. Abbas'ın kabirlerinin üzerine 529'da (1135) Müstersîd-Billâh'ın emriyle, bir kapısı ziyaret için hergün açılan iki kapılı yüksek bir kubbe ve türbe yapılmıştır. Eyüp Sabri Paşa, Kubbe-i Ehl-i beyt adı verilen bu türbenin türbedarlık ve bevâblık vazifesinin padişah beratı ile Şâfiî müftüsü Seyyid Ca'fer b. Süleyman el-Berzencî nesline verilmiş olduğunu zikreder (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, II, 982). Hız. Osman'ın kabri üzerine de 601'de (1205) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin emriyle bir kubbeli türbe yapılmıştır. Evliya Çelebi Bakî'da türbesi bulunanların adlarını zikrettikten sonra sandukalarının altın işlemeli yeşil atlasla örtülü olduğunu, türbedarların "öd-i mâverdî" yakarak ziyaretçilere güzel koku sunduklarını, Hız. Âişe'nin türbesinin Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 1543'te yenilendiğini, ayrıca Hız. Peygamber'in, annesi Âmine'yi Ebvâ'dan buraya süt annesi Halîme'nin yanına hic-

retin 6. yılında nakletmiş olduğunu haber vermektedir.

1806 yılında Suûd b. Abdülazîz Medîne-i Münnevver'e'yi istilâ edince Cennetü'l-Bakî'daki mezar taşlarını ve türbeleri yıktırdı; II. Abdülhamid bunları yeniden yaptırmışsa da 1926'da Suûdîler'den Abdülazîz b. Suûd türbe ve mezarları yeniden yıktırmıştır. Bugün hiçbir türbe ve mezar taşının bulunmadığı Bakî yine mezarlık olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 56, 642; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 141; II, 19, 203-205; III, 13, 160, 163, 230, 340, 393, 397, 399-400, 612; IV, 31, 44, 340; V, 116, 238; VIII, 30, 77, 86, 96, 109, 113, 116, 129, 130, 216; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver* (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Cidde 1399/1979, I, 86-91, 94-96, 97 vd., 110-111, 113, 121, 123-133; Bekrî, *Mu'cem*, I, 265-266; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut 1400/1980, s. 173-174; Semhüdî, *Vefâ'ü'l-vefâ*, II, 78-80, 83, 86, 88-90, 93-96, 101-107; Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme*, IX, 645-654; *Mir'âtü'l-Haremeyn* (Medîne), II, 963-1013; Cevdet, *Târîh*, VIII, 123; Sâlih Ahmed el-Âli, "Hitâbü'l-Medîneti'l-münevver", *el-'Arab*, I/12, Riyad 1378/1967, s. 1084-1091; A. J. Wensinck, "Bakî'ül Garkad", *İA*, II, 258; a.m.f. — [A. S. Bazmee Ansari], "Bakî' al-Gharakad", *EI*² (Fr.), I, 987.



MUSTAFA FAYDA

CENNETÜ'L-MUALLÂ

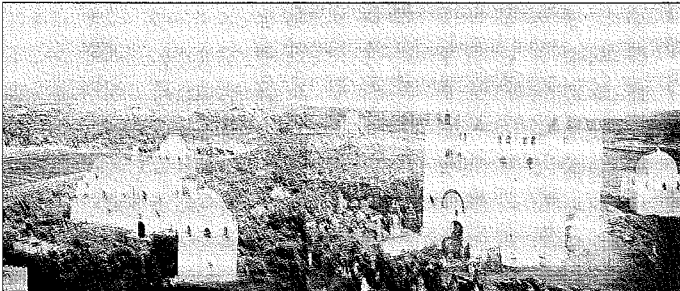
(جنة المعلي)

Mekke'nin en eski mezarlığı.

Câhiliye devrinden bugüne kadar Mekke mezarlığı olan ve Harem-i şerif'in yaklaşık 2 km. kuzeyinde Mescidü'l-cin yakınında bulunan bu yer, İslâm öncesi kaynaklarda ve ilk devir İslâm tarihlerinde Hacûn diye geçmektedir. Hız. Peygamber'in dedelerinden Kusay ile Abdülmüttalib'in ve amcası Ebû Tâlib ile hanımı Hız. Hatice'nin Hacûn Mezarlığı'na defnedilmiş oldukları bilinmektedir. Rivayete göre Kusay Hacûn'a gömüldükten sonra burası mezarlık olarak kullanılmıştır (İbn Hacer, III, 722).

İslâm'dan önce Mekke Ma'lât ve Mesfele adıyla iki kısma ayrılmıştı. Şehrin ileri gelenleri, mezarlığın bulunduğu Ma'lât adlı yukarı mahallede otururlardı. Yâkût, Hacûn'un Mekke'nin yukarı tarafında bir dağ olduğunu, yanında şehir mezarlığının bulunduğunu söylemektedir (*Mu'cemü'l-büldân*, II, 225).

Mekke fethinde Resûlullah çadırını Hacûn'a kurdurmuştu. Hacûn zamanla Ma'lât (المعلقة) olarak anılmaya başlandı. Me-



Cennetü'l-Bakî'nin XIX. yüzyıl sonundaki durumu (İÜ Ktp., Albüm, nr. 90.743)

zarlık da Makberetü'l-Ma'lât diye meşhur oldu. Arapça kaynaklarda kelime bazan sonundaki "tâ" harfi düşürülerek yazılmış, Türkçe eserlerde de bazan bu şekliyle (معاد), bazan da sonundaki "elif" harfi "yâ"ya dönüştürülerek (معلى) imlâsı ile kaydedilmiş ve muhtemelen bundan dolayı Türkler kelimeyi "Muallâ" şeklinde okuyagelmışlerdir. Hz. Peygamber'in Mekke kabristanını göstererek, "Bu kabristan ne güzeldir!" demesi (*Müsne'd*, I, 367; Fâkihî, IV, 50), Hz. Hatice'nin burada medfun bulunması, ayrıca Medine'deki Bakî Mezarlığı'nın Türkler arasında "Cennetü'l-Bakî" olarak anılmasından dolayı Mekke'deki bu mezarlığa "Cennetü'l-Muallâ" denilmiş olmalıdır.

H. Hatice'nin Cennetü'l-Muallâ'daki kabrinin yeri 729 (1328-29) yılına kadar bilinmiyordu. Bu tarihte görülen bir rüya üzerine kabir yerinin tesbit edildiği ve üzerine bir türbe yapıldığı rivayet edilir. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman 950 (1543-44) yılında Hz. Hatice'nin kabrinin üstüne yüksek kubbeli bir türbe yaptırmış ve bir de türbedar görevlendirmişti.

Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre Cennetü'l-Muallâ'da yetmiş beş adet kubbeli mezar, Hz. Peygamber'in dedesiyle amcasının kabirlerinde de kubbeli türbeler vardı. Ancak bunlar diğer türbeler gibi süslü değildi ve türbedarları da yoktu. Acem hacıları, Hz. Ali'nin babası Ebû

Tâlib'in kabrini ziyaret ederlerdi (*Seyahatnâme*, IX, 785-792).

H. Hatice'nin türbesinin 1296 (1879) yılında tamir edildiğini haber veren Eyüp Sabri Paşa, Mekke halkının her ay Cennetü'l-Muallâ'ya giderek hatim ve mevlid okuduğunu söyler (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I/2, s. 1074-1075).

1925 yılında Mekke Suûdîler'in eline geçtikten sonra Abdülazîz b. Suûd'un emriyle 1926'da Cennetü'l-Muallâ'daki bütün türbeler yıktırılmış ve mezar taşları kaldırılmıştır. Bugün de hiçbir türbe ve mezar taşının bulunmadığı Cennetü'l-Muallâ yine mezarlık olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsne'd, I, 367; Ezrakî, *Aẖbârü Mekke* (Melhas), II, 125-126, 201, 209-213, 273; Fâkihî, *Aẖbârü Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, III, 99; IV, 50-61, 129-131, 179; Bekrî, *Mu'cem*, II, 477-478; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 225; Fâsî, *el-İkdu's-şemîn*, I, 102-103, 105-106; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hatîb), III, 722; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 686, 785-792; *Mir'âtü'l-Haremeyn* (Mekke), I/1, s. 328; I/2, s. 1071-1117; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), II, 843-844, 1011; İrfan Yücel, *Hac Rehberi*, Ankara 1989, s. 216; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, II, 50.



MUSTAFA FAYDA

CENTO

(bk. MERKEZİ ANTLAŞMA TEŞKİLATI).

CER

Eskiden medrese talebelerinin üç aylarda dinî hizmetlerde bulunmak ve halkı aydınlatmak için kasaba ve köylere gitmelerini ifade eden bir tabir.

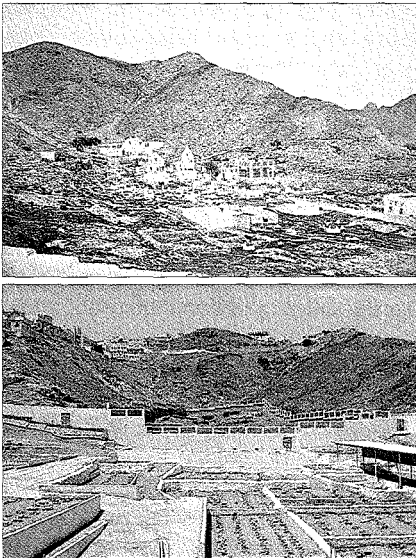
Sözlükte "çekmek, kendine doğru çekmek, celbetmek" anlamına gelen ve daha çok "cerre çıkmak" şeklinde kullanılan bu kelime, bir tabir ve uygulama olarak Osmanlılar'da başlangıçtan beri görülmektedir. Müderrisler ve yetişmiş talebeler dokuz ay derslerle meşgul olduktan sonra üç aylarda ve özellikle ramazan ayında şehir, kasaba ve köylere giderek camilerde vaaz verir, Kur'an okur ve diğer din hizmetleriyle halkı irşad ederler, soruları cevaplandırır ve çocukların yetişmesine yardımcı olurlardı. *Kānunnâme-i Ehl-i Hıref*'te, "Mollalar ve diğer cerciler salı ve perşembe günlerinden başka günlerde dolaşamaz ve camilerde cer yapamazlar" (s. 94) denildiğine göre üç ayların dışında da cerre cildiği anlaşılmaktadır.

Başlangıçta yetişmiş kimselerin şehir, kasaba ve köylere gitmesi olumlu sonuçlar vermiştir. Başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerdeki dinî ve kültürel gelişmeler halkın ayağına kadar götürülmüş, böylece en küçük yerleşim birimlerine ulaşma imkânı sağlanmıştır. Buna karşılık halk da kendilerine bu şekilde faydalı olanlara maddî yardımlarda bulunmak suretiyle iki zümre arasında samimi bir diyalog kurulmuştur. Genellikle fakir öğrenciler bir yıl zarfında halkın verdiği "cer akçesi" ve "zekât akçesi" ile geçinmek durumundaydılar. Cer halkın aydınlanması açısından olduğu kadar medreseliler için de bir uygulamaya niteliği taşıdığından çok faydalı olmuş, bu vesile ile medreseliler toplumun bilgi ve kültür düzeyini geliştirme, ihtiyaç ve eğilimlerini yakından tanıma imkânına kavuşmuştur.

Bu olumlu yanlarına karşılık tarihî kaynaklar cer olayının zaman içinde istismar edildiğini, birkaç âyet ve dua ezberleyen samimiyetsiz ve yeteneksiz bazı kimselerin halkın dinî duygularını kötüye kullanarak kendilerine çıkar sağladıklarını haber vermektedir. Özellikle bir tekkeye mensup olsun veya olmasın deriş kılıklı kimselerin köy ve kasabaları dolaşarak halktan cer akçesi topladıkları bilinmektedir. Bunun sonucunda medrese mollası yanında bir de "cer mollası" denilen asalak tip ortaya çıkmıştır. Neticede işin gerçeğini bilmeyenlerle bazı kötü niyetli kimseler bunların şahsında medreseyi ve mollayı eleştirme imkânını elde etmişlerdir. Zamanla cerci ve bunun mübalağa kipi olan cerrâr kelimeleri bir misyonu ifade eden tabir olmaktan çok tahkir ve tezyif anlamında kullanılmıştır. Nitekim bir yenicheri olan şair Taşlıcalı Yahyâ Bey, rakibi şair Bâkî'yi hicvederken kendisinin "cenkte cerî", Bâkî'nin ise "cerde cerî" olduğunu söyler. Rûhî-i Bağdâdî de bir şiirinde, "Cerrâr diyü vermez sana Tanrı selâmın" diyerek yakındığına göre bu işi kendisine meslek edinenlerin her dönemde toplum tarafından dışlandıkları anlaşılmaktadır.

Özellikle medreselerin bozulduğu XIX ve XX. yüzyıllara gelindiğinde ilgisiz ve yeteneksiz pek çok kimsenin medreseye kaydolması sonucunda hoca ve bilhassa talebe seviyesinde önemli bir düşüş olduğu gözlenmektedir. Bu yüzden ramazanda kasaba ve köylere irşad göreviyle giden mollalar kendilerinden bekleneni verememiş, bu husus halkın şikâ-

Cennetü'l-Muallâ'nın XIX. yüzyıl sonunda ve günümüzdeki durumu (İÜ Ktp., Albüm. nr. 90.744)



yetine yol açmış ve devletin birtakım önlemler alması istenmiştir. XIX. yüzyıl sonlarında mekteplerin islahı sırasında cerre çıkmak usulü de kaldırılmak istenmiştir. Nitekim Cevdet Efendi (Paşa) Darü'l Muallimîn müdürlüğü sırasında yaptığı köklü islahat sırasında talebe tahsisatını artırıp mektebe kabul ve imtihan usullerini düzenlerken talebenin ders zamanını yarı yarıya azaltan cerre çıkmak usulünü de kaldırmıştır. Ayrıca medreselerin islahı ve itibarının yeniden sağlanması konusunda yazılan makalelerde cer uygulamasına da temas edildiği görülür. Bu arada İslâmî bilgileri öğretmek gayesiyle kasaba ve köylere giden bu kişilerin iyi örnek olmaları beklenirken halkı büsbütün dinden soğutacak tutum ve davranışlarda bulundukları belirtilmiştir. Bundan dolayı meşihat makamının bu hususta bir düzenleme yapması, sıkı tedbirler alması, hatta mümkünse onur kırıcı sayılabilecek bu âdeti tamamen kaldırması bile istenmiştir.

Cer Cumhuriyet döneminde de kısmen devam etmiş, ancak okullardan yetişen din görevlilerinin şehir, kasaba ve köylere resmen tayini sonucunda bu uygulama tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, III, nr. 411; Selânikî, *Târih* (İpşirli), I, 125; *Türkiye Maarif Tarihi*, II, 554; Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan*, s. 24-25; Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul 1965, s. 201, 203; *Kanun-nâme-i Ehl-i Hıref* (haz. Abdullah Uysal), Ankara 1982, s. 94; Edhem Ruhi, "Talebe-i Ulûmda Hareket-i Fikriyye", *SR*, X/248 (1331), s. 230-232; Ali Söylemezoğlu, "Cevdet Paşa", *İA*, III, 115; Pakalın, I, 279-280, 283; R. Ekrem Koçu, "Cer", *İst.A*, VII, 3495-3496.



MEHMET İPŞİRLİ

CERÂCİME

(الجراجمة)

Toros ve Amanos dağlarında yaşayan ve Bizans İmparatorluğu'na asker olarak hizmet veren hristiyan bir topluluk.

Cerâcime cürcümânî kelimesinin çoğuludur. Amanos dağının Karadağ tepesinde kurulmuş olan Cürcûme şehrinde yaşayan halka müslüman Araplar Cürcümânî, Bizanslılar ise Mardaites (Merdeîler) derlerdi. Bazı kaynaklarda yanlış olarak Cürâcime ve Harâcime şeklinde kaydedildiği görülmektedir. Cerâcime'nin bir kısmı da Kuzey Suriye'nin bazı müstahkem mevkiileriyle Antakya civarında yerleşmişti. Etnik menşeleri bilinmeyen

ve Bizans Devleti'ne karşı yarı bağımsız bir topluluk olan Cerâcime, İslâm-Bizans sınırı boyunca, bir Bizans tarihçisinin ifadesiyle, Anadolu'nun savunmasında "tuncdan bir duvar" teşkil ediyordu. Cerâcime'nin, ilk fetihler sırasında İslâm ordularının Suriye'nin kuzey taraflarına doğru ilerleyişinin durdurulmasında Bizans'ın sınır muhafızı olarak önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Bizans kaynaklarında Cerâcime'ye "âsi, dinsiz, eşkıya" anlamında Mardaites denilmektedir. Yağma ve savaşlarla geçimlerini sağlayan ve yarı göçebe hayatı yaşayan bu hristiyan zümreler dindar bir topluluk değildi. Honigmann onları, Amanoslar'da oturan hristiyan çapulcu kavim olarak tanıtırken Runciman bu zümrelerin Araplar'la dinleri için değil gururları ve vahşi bağımsızlık duyguları için savaştıklarını söyler.

Hız. Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. Cerrâh Antakya'yı fethedince Cerâcime korkup Bizans'a sığınmayı düşündü. Ancak müslümanlar bu durumu farketmedikleri için onlara dokunmadılar. Antakya halkı müslümanlarla yapılan antlaşmayı bozup ihanet edince Suriye Valisi Ebû Ubeyde şehri ikinci defa fethetmek üzere Habîb b. Mesleme el-Fihri kumandasında yeni bir ordu daha gönderdi. Şehri fetheden Habîb b. Mesleme Cürcûme şehri üzerine yürüdü; Cerâcime barış istemek zorunda kaldı. Yapılan antlaşmaya göre Cerâcime gerektiğinde asker vermeyi, Amanos dağı ile Suriye'ye giriş çıkış noktalarına hâkim geçitlerdeki küçük kalelerde bulunduracağı kuvvetlerle müslümanlara bilgi vermek ve casusluk yapmak suretiyle yardımcı olmayı kabul etti. Buna karşılık bu zümreler cizye vergisinden muaf tutuldular; ayrıca müslümanlarla birlikte katılacakları savaşlarda öldürecekleri kimselerin üzerlerindeki eşya da kendilerine bırakılacaktı. Bu arada Cerâcime'nin yaşadığı köy ve şehirlerde bulunan tacirlerle diğer zümreler de bu antlaşmaya dahil edildiler.

Ancak bu antlaşmaya rağmen Cerâcime, kendilerine kim daha fazla para verirse onun hesabına çalışıyor, bazan Bizans, bazan da İslâm devleti lehine faaliyet gösteriyordu. Dağlık bölgelerde yaşadıkları için bu zümreler kolay kolay itaat altına alınamıyordu. Hatta bazı Bizans tarihçileri, İslâm ordularının Toroslar'ı geçip Anadolu içlerine ve İstanbul'a doğru ilerlemesinin durdurulmasında en önemli âmil olarak Cerâcime'nin fa-

aliyetlerini gösterirler. Bizans kaynaklarında yer alan bir rivayete göre, Muâviye zamanında (yaklaşık 46 [666] yılında) Bizans'ın teşviki ve birkaç süvari birliğinin desteğiyle harekete geçen Cerâcime Filistin'e kadar ilerleyerek belli başlı stratejik noktaları ele geçirmiş, müslüman idaresinden memnun olmayan bazı gayri müslim zümrelerle esirler de kendilerine katılmışlardı. Muâviye bu tehlikeli hareketi durdurmak için Cerâcime'yi teşvik ve tahrik eden Bizans imparatorunun istediği yıllık 3000 dinar ile elli at vermeyi ve 8000 esiri serbest bırakmayı kabul etmek zorunda kalmıştır.

Fakat Bizans kaynaklarının bu haberi İslâm kaynaklarında zikredilmemektedir. Nitekim J. Wellhausen, bu antlaşmanın Abdülmelik b. Mervân devrindeki antlaşma ile karıştırılmış olduğunu ileri sürer. Belâzûrî ise Abdülmelik b. Mervân döneminde Cerâcime'ye ait gelişmeleri anlatırken, Abdülmelik'in Iraklılar'la savaştığı sırada Bizanslılar'la bir antlaşma yapan Muâviye'nin siyasetini takip ettiğini söyler (*Fütûh*, s. 189-190). Ancak Belâzûrî bu hadiseyi Bizans kaynaklarından daha önceki bir devreye, onun Hız. Ali ile mücadele zamanına ait gösterir. Nitekim Halife b. Hayyât, Muâviye'nin Bizans ile 41 (661) yılında bir antlaşma yaptığını zikreder (*et-Târîh*, I, 236).

Cerâcime Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705), Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'deki hilâfet iddiası ve Amr b. Saîd el-Eşdak'ın Dimaşk'taki isyanı sırasında 69-70 (688-689) yıllarında yeniden ortaya çıktı. Bizans İmparatoru II. Iustinianos bu karışıklıklardan faydalanarak Cerâcime'yi Suriye'ye saldırmaya teşvik etti, onlara silâh ve asker verdi. Bu saldırı sonucunda Bizanslı askerlerle Cerâcime Filistin'e kadar ilerlemişlerdir. Zor durumda kalan Abdülmelik, Muâviye'ninkinden çok daha ağır şartlarla yeni bir antlaşma yapmaya mecbur oldu.

Velîd b. Abdülmelik zamanında (705-715) Cerâcime'nin Bizans ile yeniden iş birliği yaptığının duyulması üzerine Mesleme b. Abdülmelik b. Mervân bir ordu ile onların üzerine gönderildi ve Amanos bölgesi kesin olarak müslümanların eline geçti. Anadolu'ya kaçan Cerâcime Bizans İmparatoru II. Iustinianos tarafından Antalya ve çevresine yerleştirildi. Aynı zamanda denizci olan bu zümreler korsanlık yaparak sahillerdeki İslâm topkalarına ve Akdeniz'deki gemilere saldırılar düzenliyorlardı. Bunlardan İslâm devleti hâkimiyeti altında yaşamayı ka-

bul edenlerle yeni bir antlaşma yapıldı. Emevîler zamanında oldukça önemli rol oynayan ve Abbâsîler devrinde bazı imtiyazlara sahip olan Cerâcime, Halife Mutevekkil-Alellah döneminde (847-861) cizye ödemek zorunda kaldı ve sınır boy-larında istihdam edildi.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "cerâcime" md.; Ha-lîfe b. Hayyât, *et-Târîh* (Zekkârî), I, 236; Belâzû-rî, *Fütûh* (Müneccid), s. 189-193; Taberî, *Târîh* (de Goeje), II, 796, 1185; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, II, 123; A. A. Vasiliev, *Bizans İmpara-torluğu Tarihi* (trc. Arif Müfit Mansel), Ankara 1943, I, 273; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 88 (burada Merdeîler yerine Mârûnîler yazılmıştır); G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fik-ret İşıltan), İstanbul 1970, s. 37-38 (burada da Merdeîler yerine Mârûnîler yazılmıştır); G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fik-ret İşıltan), Ankara 1981, s. 109, 115-116, 123; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 324; a.mlf., *Târî-hu Sûriye ve Lübnân ve Filistin* (trc. Kemal Yâzıcı), Beyrut 1959, II, 52-54; Runciman, *Haç-lı Seferleri Tarihi*, I, 16-17; "Cerâcime", *İA*, III, 104; H. Lammens, "Merdeîler", a.e., VII, 757-759; M. Canard, "Djârâdjima", *Et*² (Fr.), II, 468-469.



MUSTAFA FAYDA

CERÂYE

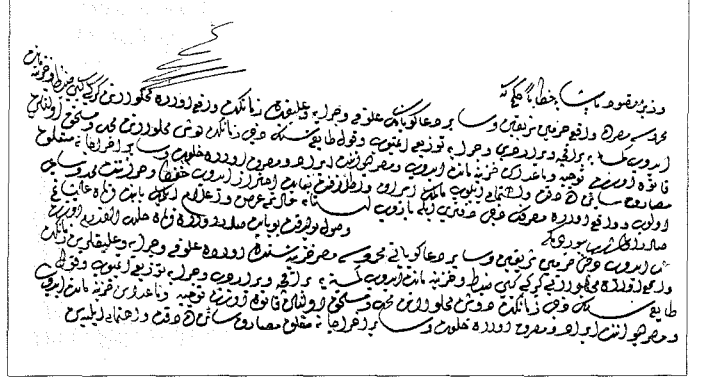
(الجرية)

Mısır'da ve Haremeyn'de hizmet gören idarecilere, ulema'ya, askerlere ve fakirlere Mısır hassa ambarından ayrılan aynı tahsisat.

Cerâye Arapça bir kelime olup "hak edenlere ayrılan bir nevi sadaka" (sada-ka-i câriye) anlamına gelir. Önceleri İslâm devletlerinde görevlilere, askerlere, ilim erbabına, fakirlere ve hayır mües-seselerine günlük çeşitli gıda maddeleri tahsis edilir ve buna "er-revâtibü'l-câ-riye" adı verilirdi. Cerâye tabirine ise ilk defa Mısır eyaletine ait Osmanlı vesika-larında, XVI. yüzyılın ikinci yarısından iti-baren, tahsis edilmiş muayyen bir mik-tar hububatı ifade eden bir anlamda rastlanmaktadır.

Söz konusu vesikalara, cerâye ve alik (yem) defterlerine göre Mısır cerâyesi, umuma ve ileri gelenlere mahsus olmak üzere (âm ve hâs cerâye) iki kısma ayrıl-mıştı. Hububattan günlük ve aynı ola-rak tahsis edilen umumi cerâye Mısır'ın mîrî hazinesinden maaş alan devletin her görevlisine ve askerlere, hayvanları-nın yemiyle beraber eyaletin hassa am-barından verilirdi. Ayrıca bu tahsisat dev-

Mısır'da
boşalan
cerâye
tahsisatlarının
dağıtılmayıp
hazinece
zaptına dair
bir hüküm
(BA, MD, nr. 89,
s. 88, hk. 219)



lete hizmeti geçenerle ve yararlılığı gö-rülenlere reislerinin arzlarıyla bir vazi-fenin boşalması halinde verilir, ardından tezkireleri kendilerine gönderilir, uygu-lanması için de Mısır beylerbeyine ve defterdarına bununla ilgili emirler yol-lanır; bunların isimlerinin, cerâyeleri-nin miktarının ve bunu ne şekilde ta-sarruf ettiklerinin cerâye defterlerine kaydedilmesi istenirdi.

Tayin edilen cerâyenin miktarı Mısır ambarının durumuna, hak sahiplerinin rûtbeye ve nüfuzlarına göre tesbit edilirdi. Mısır beylerbeyinin cerâyesi 250-500 erdeb* buğday civarında olup eyalet ka-dısının 20-30, defterdarın 40-50, mu-hafaza beylerinin 30-40, emekliye ayrıl-mış beyler, dergâh-ı âlî çavuş ve müte-ferrikalarının 30 erdeb civarındaydı. Ay-rıca bunlar kendi tahsisatlarından bir miktarı hassa ambarından cerâyeleri ol-mayan kişilere, idarecilere ve askerleri-ne de ihsan edebilirlerdi.

Cerâye alanlar nerede bulunurlarsa bulunsunlar tahsis edilen cerâyelerini ancak ellerindeki tezkireleri göstermek suretiyle sağlayabilirlerdi. Mısır eyalet merkezinde bulunanların günlük cerâye-leri hassa ambarından haftada bir kere kendileri veya kendi adlarına vekilleri ta-rafindan alınır. Eyaletin diğer bölgele-rinde çeşitli hizmetleri görenlerin cerâ-yeleri ise ya kendilerine diğer ihtiyaçla-ryla beraber aylık olarak gönderilir, ya da o vilâyetin mîrî topraklarından "kul-fe" adı altında bir çeşit vergi (her fed-dân'dan bir cerâye) olarak alınır. Gö-revleri Haremeyn, Yemen ve Habeşistan'da olup maaşlarını Mısır hazinesinden alan devlet adamları ve maiyetindekile-rin cerâyeleri de altı aylık veya bir yıllık olarak bir görevli vasıtasıyla kendilerine ulaştırılırdı.

Cerâye tahsisatı bunu alan şahsın ve-fatı halinde kesilir, eğer geride vârisleri varsa gönderilen emir gereğince cerâ-

yeleri şer'î kanunlar çerçevesinde ken-dilerine yeniden verilir ve bunlar eyale-tin cerâye defterlerine kaydedilirdi.

Haremeyn cerâyesi adıyla bilinen özel cerâye ise Mekke şerifine (yılda 600 er-deb), kadısına (400 erdeb), şeyhülhare-mine (250 erdeb) ve nâibine; Medine ka-dısına (200 erdeb), şeyhülharemine (250 erdeb), nâibine ve oralarda görevli bazı memurlara tahsis edilirdi. Her yıl Mısır'dan çıkan Haremeyn surre*siyle bera-ber gönderilen bu cerâye Haremeyn mü-câvirlerinden ulemâ, meşâyih ve fuka-ryaya verilirdi. Ayrıca bazı cami ve zâviye gibi müesseseler sadakaya benzer tarz-da cerâyeden faydalanabilirdi. Yine Mı-sır'da kale erlerinin cerâyeden tahsisat-ları vardı.

XVI. yüzyılın sonlarında cerâye sahi-pleri bir yolunu bularak kendileri hayatta oldukları halde tahsisatlarını çocukları-na ve hanımlarına bırakıp başka görev-ler elde etmeye çalıştıklarından Mısır hassa ambarı büyük bir sıkıntı içine düş-tü. Bunun da tesiriyle Mısır'daki idareci ve görevliler için cerâye temini zorlaşın-ca her yıl Haremeyn'e gönderilen cerâ-ye tehir edilir, bazan da hiç gönderile-mezdi. Bu gibi yolsuzluklar ve özellikle XVII. yüzyılda devlet merkezinin içine düştüğü malî buhran sebebiyle boşalan cerâyenin Mısır hazinesine aktarılması emredildi. Ancak bu durum istenilen so-nucu vermedi. Çünkü daha önce cerâ-yenin Mısır ambarından tayin edilmesi emredildiği halde bu defa Mısır hazine-sinden tahsis imkânı ortaya çıkmış, böy-lece devletin mîrî hazinesine yeni bir yük binmiş ve birçok problemin baş göster-mesine sebep olmuştu. Önceleri hesap-ları ayrı yapılan cerâyelerin muhasebesi Mısır mîrî hazinesinin genel muhasebe-sine karışarak eyaletin ve devletin malî durumu üzerinde menfi bir rol oynadı, daha sonra da giderek önemini kaybet-meye başladı.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-‘Arab, "cerâye" md.; BA, MD, nr. 22, s. 191; nr. 25, s. 262; nr. 47, s. 239; nr. 49, s. 28; nr. 56, s. 203; nr. 58, s. 302; nr. 61, s. 113; nr. 64, s. 34; nr. 65, s. 25, 59, 180; nr. 68, s. 39; nr. 70, s. 68, 97, 211; BA, MD-Zeyl, nr. 3, s. 50, 984; BA, KK, nr. 109, s. 3, 24; nr. 165, s. 108; BA, MAD, nr. 2425; TSMA, nr. E 664/25, 5581, D 664/6, 7549; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a‘şâ*, IV, 51; Barkan, *Kanunlar*, s. 379-380, md. 36; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton 1962, s. 220-222; Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ankara 1972, s. 15; Pakalın, I, 280.



SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD

CERBÂ

(الجربا)

Ürdün'de Amman'a bağlı bir köy.

Ezruh'un kuzeyinde, Busrâ'yı Kızıldeniz'e bağlayan eski yol üzerinde Şerât dağlarının yakınındaki vadide kurulmuş bir köy olan Cerbâ, Tebük Seferi sırasında İslâm hâkimiyeti altına alındı (9/630). Cerbâ ve Ezruh halkının temsilcileri Eyle Piskoposu Yuhanna ile birlikte Tebük'te bulunan Hz. Peygamber'in huzuruna geldiler ve her yıl receb ayında 100'er dinar cizye ödemeyi kabul ederek İslâm hâkimiyetini tanıdılar, kendi dinlerini de muhafaza ettiler. Hz. Peygamber bu iki köy halkına can ve mal emniyetlerini garanti altına alan ortak bir ahidnâme verdi. Her iki köy halkına ayrı ayrı ahidnâmeler verildiği de rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'in Cerbâ, Ezruh ve Eyle bölgelerinde yaşayan gayri müslimlerle yaptığı bu anlaşmalar, Tebük Seferi sırasında nâzil olan cizye âyetinin (et-Tevbe 9/29) ilk defa uygulandığı anlaşmalar olması sebebiyle önemlidir.

H. Lammens, kaynak zikretmeksizin Cerbâ halkının, Hz. Peygamber'e Eyle piskoposu ile beraber gelmeleri dolayısıyla yahudi değil hristiyan olduğunu ileri sürmektedir. Ancak İbn Sa'd Cerbâ ve Ezruh halkının yahudi olduklarını söylemektedir (*et-Tabakât*, I, 291).

H. Peygamber cennetteki Havzu'n-nebi'nin büyüklüğünü bu iki yerin büyüklüğüne benzeterek ifade etmiş ve "Şüphesiz önünüzde Cerbâ ile Ezruh arası kadar geniş bir havuz vardır" demiştir.

Haçlı seferleri sırasında Selâhaddin-i Eyyübî 1182 yılında Dimaşk'a karargâhını Cerbâ'da kurmuştu. Daha sonraki devirlerde Cerbâ'nın adına pek rastlanmaz.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Rikâk", 53; Müslim, "Fezâ'il", nr. 2299/34-35; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1031-1032; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 525; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 289-291; Belâzûrî, *Fütûh* (Müneccid), I, 71; Bekrî, *Mu'cem*, I, 130-131; II, 374-375; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1388/1968, I, 129-130; II, 118; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), IX, 227-228; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 281, 356, 370-371, 660; a.mlf., *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 118-119; H. Lammens, "Cerbâ", *IA*, III, 105; D. Sourdel, "al-Djarbâ", *El²* (Fr.), II, 473.



MUSTAFA FAYDA

CERBE

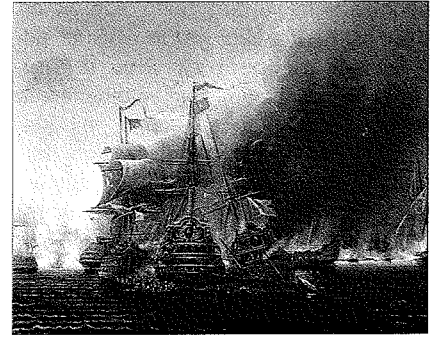
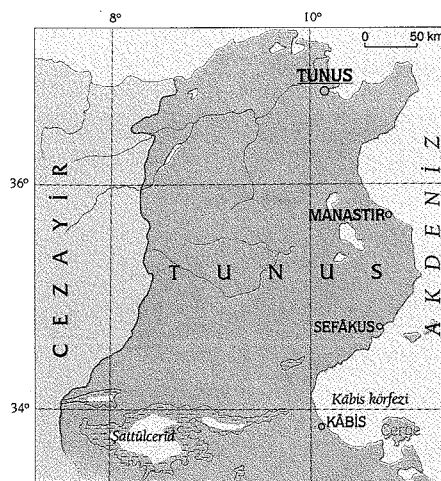
(جربة)

Akdeniz'in

Tunus kıyılarında bir ada.

514 km² yüzölçümü ile Mağrib karasularının en büyük adası olan ve Tunus'un doğusundaki Kâbis (Gabes) körfezinde ana karadan 2 km. uzakta yer alan Cerbe'nin en yüksek noktası ancak 55 metreye ulaşır. Kuzey kıyıları genellikle düz olan adanın boğazın en dar yerinde karayolu ile Tunus'a bağlanmış olan güney kıyıları daha fazla girintili çıkıntılıdır. Arazi killi kum taşı ve kireç taşından oluşmuştur. Tipik Akdeniz ikliminin hüküm sürdüğü adada tahıl ziraatı ve bağcılık yapılır; ayrıca hurma, zeytin, portakal üretilir. Halkın geçiminde balıkçılık, süngercilik ve inci avcılığı önemli yer tutar. Çömlekçilik ve dokumacılık, geleneği olan eski el sanatlarıdır; özellikle battaniye dokumacılığı gelişmiştir.

Cerbe



Cerbe Deniz Muharebesi'ni tasvir eden Nûri Paşa'nın yağlı boya tablosu (İstanbul Deniz Müzesi)

Adanın nüfusu Berberiler, Araplar ve yahudilerden oluşur. "Şelha" denilen Berberî lehçesinin hâkim olduğu Cerbe'de konuşulan dil Tunus'ta konuşulandan farklıdır. Sayısı 284'e varan camileri tipik bir mimari karakter arzeder.

Klasik çağ yazarlarının Pharis, Phla ve Meninx adlarıyla bahsettikleri Cerbe Fenikeliler zamanında iskân görmüş, daha sonraları Kartacalılar'ın ve Romalılar'ın hâkimiyeti altına girmiştir. Romalılar'dan Vandallar'a, onlardan da Bizanslılar'a geçen ada İslâm orduları tarafından ilk defa 47 (667) yılında Ruveyfî b. Sâbit el-Ensârî tarafından fethedilmiştir. Daha sonra hristiyanlarla sürekli savaş sebebi olan Cerbe bir ara Sicilya Normanları'nın eline geçmiş, fakat 555'te (1160) Muvahhidî Hükümdarı Abdülmü'min adayı tekrar fethetmiştir. 683'te (1284-85) Sicilyalılar tarafından işgal edilen ada önce papalığın mâlikânesi olmuş, daha sonra Sicilya Krallığı'na bağlanmıştır. Sicilya valilerinin kötü idaresine karşı ayaklanan halk 1334'te Sicilyalılar'ı adadan kovmuştur. 1480 yılına kadar Hafsîler'in idaresinde kalan Cerbe bu tarihte istiklâline kavuşmuş, kanlı iç çatışmalardan sonra emirlik olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin Cerbe adası ile ilk münasebetleri, XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarına rastlamaktadır. O sırada Cerbe hâkimi bulunan Ebû Zekeriyâ Yahyâ tâbi olduğu Tunus Sultanlığı'na karşı başkaldırarak idareyi eline geçirmişti. Ebû Zekeriyâ devrin Osmanlı Padişahı II. Bayezid'e gönderdiği mektupta, Trablusgarp'ı zapteden düşmanın Cerbe'ye de saldırdığını fakat alamadığını belirterek, "Siz bizim halifemizsiniz, destek bekliyoruz, kullarınızı ihmal etmeyiniz" demiş ve Trablusgarp'ın geri

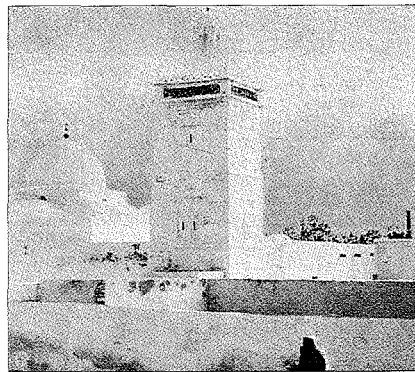
alınması için yardım talep ederek bir Kur'ân-ı Kerim, Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ² adlı eseriyle muhtasar bir İhyâ² ü 'ulû-mi'd-dîn, bir hadım köle ve bir mercan tesbih ile düşmandan alınmış bir kal-kandan oluşan bazı hediyeler göndermişti (TSMA, E, nr. 9212). Muhtemelen Cem hadisesi bu yardım talebine olumlu karşılık verilmesini önlemiştir.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Berberî korsanların üssü haline gelen ada, XVI. yüzyılın başlarında da Oruç ve Hızır reislerle daha sonra Turgut Reis'in Batı Akdeniz harekâtında üs olarak kullanılmıştır. Cerbe Turgut Reis'in 1551 yılındaki kahramanlıkları ile meşhur olup Turgut Reis'in bir ara Cerbe Limanı'nda büyük bir hristiyan donanması tarafından abluka altına alındığı ve teslim olması beklenirken sekiz gemilik filosunu kızaklar üzerinden kaydırıp denize açılarak başka yerlerde baskınlar yaptığı halk arasında bir efsane gibi anlatılmaktadır. Osmanlı Devleti hizmetine giren ve Trablusgarp Beylerbeyliği'ne getirilen Turgut Paşa'nın (Reis) Cerbe'yi nüfuzu altına alması ve böylece Avrupa sahilleri, Malta şövalyeleri ve İspanya Krallığı için sürekli bir tehlike teşkil etmesi, bu adanın Batı Akdeniz hristiyan dünyası için önemini arttırmıştır. XVI. yüzyılın ortalarında Avrupa'da oluşan Haçlı ittifakını büyük bir dikkatle takip eden Turgut Reis bir yandan hazırlık yaparken bir yandan da durumdan İstanbul'u haberdar etmişti. Fırtınalar ve bulaşıcı hastalıklar yüzünden güç belâ 1560 yılı başlarında Cerbe önlerine gelen Haçlı donanmasının kumandanı asıl hedefi olan Trablusgarp seferinden vaz geçip adayı hâkimi olan Arap şeyhinden kolayca teslim alarak orada çok muhkem bir kale inşa ettirdi. Aynı yıl içinde Kaptanıderyâ Piyâle Paşa kumandasındaki 120 gemiden oluşan Osmanlı donanması da İstanbul'dan hareket ederek Mora yarımadasındaki Modon üssü ile Rodos ve Midilli'den katılan gemilerle birlikte Cerbe önlerine geldi. Karşılıklı top atışlarından sonra Türk donanmasının ikiye ayrılarak yaptığı ustalıkla manevra sayesinde kalabalık Haçlı donanması dağıldı (14 Mayıs 1560); bu bozguna yetmiş yakın geminin batıldığı, yirmi kadarının da ele geçirildiği rivayet edilir. Cerbe deniz savaşında ünlü Türk denizcilerinden Uluç Ali Reis de (Kılıç Ali Paşa) bulunmuştur. Sonuçta Barbaros Hayreddin Paşa'nın ustalığında yetişen değerli Osmanlı denizcileri, onun Preveze Zaferi'yle (1538) başlattığı Akdeniz'de Türk hâkimiyetini Cerbe za-

feriyle perçinlemiş oldular. Deniz savaşını kaybeden Haçlı askerlerinin Cerbe Kalesi'ne sığınmaları üzerine kale kardan Trablusgarp Beylerbeyi Turgut Paşa'nın kuvvetleri, denizden de donanma tarafından muhasara edildi. İki ay kadar süren kuşatmadan sonra İspanyol, İtalyan, Alman ve Malta askerlerinin müdafa ettiği kale 30 Temmuz 1560 günü alındı ve böylece fethi tamamlanan ada Trablusgarp Beylerbeyliği'ne bağlandı; kalesi de tamir edildi. Cerbe'nin fethinden yaklaşık iki ay sonra beraberrinde 4000 kadar esir, birçok düşman gemisi ve sancağıyla İstanbul'a gelen Piyâle Paşa parlak bir merasimle karşılandı ve Şehzade Selim'in (II. Selim) kızı Gevherhan Sultan'la evlendirilerek Osmanlı hânedanına damat yapıldı. 1560 tarihli Cerbe Savaşı ile ilgili en önemli kaynak, savaşa katılan Tersane kâtiplerinden Zekeriyâzâde'nin *Ferâh* adlı eseridir. Ayrıca Piyâle Paşa tarafından Nidâ'ye yazdırılan *Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe* de onu tamamlar mahiyettedir.

Tunus'un Osmanlılar'a bağlanmasından sonra "şeyh" denilen mahallî yöneticiler tarafından idare edilen Cerbe XVII. yüzyıl başlarından itibaren bazı dış saldırılara mâruz kalmıştır. Yerli yöneticilerin Osmanlı idaresine karşı yarı bağımsız gibi davranması ise zaman zaman merkezi zor durumda bırakmıştır. XIX. yüzyılda veba salgınları ve iç isyanlar yüzünden çok sarsılan Cerbe bu asrın sonlarında Fransa tarafından işgal edilmiştir (1881). Bugün, 1955'te istiklâline kavuşan Tunus Cumhuriyeti'nin Mednîn vilâyetine bağlı olan adada yaklaşık 70.000 kişi yaşamaktadır. En önemli yerleşme merkezleri kuzeydeki Havmetüssük ile güneydeki Ecim kasabalarıdır.

Cerbe'de Ulucami - Tunus



BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. E 9212; BA, MD, nr. 3, s. 187, 223, 300, 518, 625; Zekeriyâzâde, *Ferâh*, Üsküdar Selimağa Ktp., nr. 768 (krş. a.e. İnşr. Orhan Şaik Gökyayl, İstanbul 1980); Nidâî, *Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe*, British Museum, nr. 23.984; Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ali Haydar Alpagut — Fevzi Kurtoğlu), Ankara 1935, s. 663-669; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, I, 347, 441; Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 68, 73-74; *el-Hulelû's-sûn-düsiyye*, I, 357-360; II, 191-193; III, 159, ayrıca bk. İndeks; Hammer (Atâ Bey), VI, 111, 114-116, 121-126; Muhammed Ebû Râs b. Ahmed en-Nâsir, *Description et histoire de Djerba* (trc. Exiga), Tunus 1884; Aziz Samih, *Şimâlî Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936-37, I, 11, 24, 69; II, 188-189, 197-209; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihî*, II, 364, 370, 385, 387-388; Danişmend, *Kronoloji*, II, 318-321; Saffet, "İkinci Cerbe Harbi Üzerine Vesikalar", *TOEM*, I (1329), s. 20-34, 85-102; C. Monchicourt, "L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba", *RT*, XX (1913), s. 499-516, 627-653; XXI (1914), s. 14-37, 136-155, 227-246, 332-353, 419-450; Salah-Eddine Tlatli, "L'île de Djerba", a.e., XLVIII (1941), s. 1-79; XLIX (1942), s. 1-124; C. Huart, "Un document turc sur l'expédition de Djerba en 1560", *JA*, XI/9 (1917), s. 291-302; A. Bombaci, "La fonti turche della battaglia delle Gerbe (1560)", *RSO*, XIX (1946), s. 193-218; G. Yver, "Cerbe", *IA*, III, 105-108; J. Despois, "Djarba", *Et²* (Fr.), II, 470-473; R. Mantran, "Djarba", a.e., II, 473.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

CERBEZE

(البحريرة)

Klasik ahlâk filozoflarının dört temel faziletin ilki saydıkları hikmetin ifratı kabul edilen bir ahlâk terimi (bk. HİKMET).

CERCERÂİ

(bk. ABBAS b. HASAN el-CERCERÂİ).

CERDE

(جرده)

Osmanlılar zamanında müslümanların güven içinde hacca gidip gelmelerini sağlamak maksadıyla kurulan hafif süvari birliği.

İslâm devletleri için hacıların yol güvenliğinin sağlanması önemli bir mesele idi. Bu sebeple çeşitli tedbirlerin alındığı bilinmektedir. Osmanlılar'da hac farızasının düzenli bir şekilde ifasından ve idaresinden emirü'l-hac sorumlu idi. Ayrıca bunun için cerde askeri teşkil edilmiştir. Bunları cerde başbuğu idare ederdi.

Osmanlılar hacıları kafieler halinde sevketme, belirli yerlere kaleler inşa etme faaliyetlerinin yanı sıra güvenliği sağ-

lamak için iki tedbir daha almışlardı. Birincisi önemli yerlere kabileler yerleştirmek, ikincisi Şam-Mekke arasında hacıların karşılanması ve korunması için bir ordu teşkil etmektir (Barbir, s. 167). Yerli halkın bazı vergi muafiyetleri karşılığında önemli yerlerin ve geçitlerin güvenliğini sağlamaları bir Osmanlı siyaseti idi. Hac kafillesi için Şam bölgesinde bu usul uygulanıyordu. Ancak bütün bu tedbirlere rağmen yerli kabileler hac kervanlarına sık sık saldırılar düzenliyorlardı. Bunu âdet haline getiren bazı kabile ve aşiretler vardı.

XVII. yüzyıla kadar cerde tabirine rastlanmamakta, bu görev muhtemelen başka bir yolla yürütülmekteydi. Cerde teşkilâtı başlangıçta Filistin bölgesinde Kudüs, Nablus ve Safed beyleri tarafından idare edilmiştir. XVIII. yüzyılda ise Trablusşam beylerbeyleri ve muhassılları cerde başbuğu olarak bu görevi üstlenmişlerdir. Nitekim Trablusşam valisine gönderilen 1159 (1746) tarihli bir fermanla, hacıların karşılanması ve güvenliklerinin sağlanması gerektiği ve bu vazife öteden beri Trablusşam valilerine havale edildiğinden kendisine de bu görevin verildiği belirtilmekte, daha önce olduğu gibi 1500 nefer askerin kapı halkından ve diğer kaynaklardan sağlanması istenmektedir (BA, MD, nr. 147, s. 287; nr. 152, s. 210). Ancak yüzyılın ortalarında Trablusşam valilerinin cerde için gerekli malî kaynağı temin etmekteki ihmalleri sebebiyle başbuğun Halep valisine, daha sonra da Hama sancak beyi Azmzâde Esad Paşa'ya verildiği görülmektedir. Azmzâde ailesinden başka fertlerin de cerde başbuğluğuna tayin edildiği bilinmektedir. Meselâ 1784'te Azmzâde Abdullah Paşa Cerde başbuğu idi (Vâsıf, s. 136).

Cerde birliği esas itibarıyla 1500 kadar savaşçıdan meydana geliyordu. Filistin bölgesinde **timar*** sahiplerinin temin ettiği askerlerle cerde başbuğunun maiyeti bu rakamın dışında idi. D'Ohsson asker miktarını 15.000 olarak vermeseyse de arşiv kaynakları bu rakamı doğrulamamaktadır. Cerde birliği zilkade ve zilhicce aylarında Arabistan'da bulunurdu. Burada cerde askerinin defteri tutulur ve görevli kadı tarafından kontrol edilirdi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 13.734).

Cerde birliklerinin XVIII. yüzyıl başlarında önce hacıları Ebyârûlganem'de, sonraları ise daha güvenli olması sebebiyle Hediye'de karşıladığı ve onlara yiyecek içecek yardımında bulunduğu bilinmektedir (Barbir, s. 174). Bütün bu tedbirlere

ra rağmen yine de bedevilerin hacı kafilelerine yaptığı saldırılara dair arşiv kaynaklarında hayli bilgi bulunmaktadır.

Cerde teşkilâtının başlıca malî kaynağı, Filistin bölgesi ve Trablusşam eyaletinden toplanan vergilerle ihtiyaç halinde merkezden Hazine-i Âmire veya Hazine-i Enderûn'dan gönderilen yardımdı. Toplanan miktarın fazla olması halinde artan kısım merkeze iade edilirdi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 29.779). Merkezden gönderilen yardım hizmetin düzenli ve etkili bir şekilde ifası bakımından çok önemli idi. Nitekim 1730'da Patrona İsyanı neticesinde İstanbul'da yaşanan karışıklık, ayrıca Trablusşam eyaletinde hüküm süren kıtlık sebebiyle malî kaynağın sağlanması konusunda değişik bir yola başvurulmuş ve **mukâtaa*** sahiplerinden cerde için silâhlı 1000 kişi temin etmeleri istenmişti (BA, Ali Emîrî, III. Ahmed, nr. 3261). Diğer taraftan 1758'de yeni Trablusşam valisi Abdurrahman Paşa cerde için gerekli malî kaynağı temin edemeyince Hazine-i Âmire'den kendisine 150.000 kuruş yardım yapılmıştı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 16.697). Ancak cerde başbuğunun malî kaynağın sağlanması ve güvenliğin temini konusundaki başarısızlıkları genellikle azledilmesine sebep olurdu.

Bu teşkilâtın ne zaman kaldırıldığı hakkında kesin bilgi bulunmamakta, ancak hac kafilelerinin güvenliğinin daha sonra düzenli ordularla sağlandığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 147, s. 287; nr. 152, s. 210; BA, Ali Emîrî, III. Ahmed, nr. 3261; BA, Cevdet-Askerî, nr. 13.734, 16.697, 29.779, 44.227; BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 4804; Şem'dânîzâde, *Müri't-tevârîh* (Aktepe), II, 13, 23, 43; Vâsıf, *Tarih* (İlgürel), s. 136; d'Ohsson, *Tableau général*, III, 274; Pakalın, I, 310-311; Abdülkarim Râfiq, *The Province of Damascus, 1723-1783*, Beyrut 1966, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, Ankara 1984, s. 58; K. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758*, Princeton 1980, s. 10, 110, 137, 167-174.



MEHMET İPŞİRLİ

CEREHOR

(جراخور)

Selçuklular'da ve özellikle Osmanlı Devleti askerî teşkilâtında daha çok geri hizmetlerde geçici olarak kullanılmış olan ücretli asker.

Farsça'da "ücret, nafaka, maaş" anlamlarına gelen **cerâ** kelimesiyle "yiyecek, yiyci" anlamındaki **hör** kelimesinden meydana gelmiştir. **Cerihor** ve **serehor**

şekillerinde de telaffuz edilmiştir. Ortaya çıkışı ve teşkilâtı hakkında kesin bilgi yoktur. İbn Bîbî'de **ecr-hör**, **cirâhör**, **icrâhör** olarak geçen bu zümreden II. Gıyâseddin Keyhusrev 1243'te Moğollar'a, Muînüddin Süleyman Pervâne de Rükneddin Kılıcarslan'a karşı yaptıkları mücadelelerde faydalanmışlardır.

Osmanlı Devleti'nde de Yıldırım Bayezid tarafından Ankara Savaşı'nda (1402) Timur kuvvetlerine karşı Rumeli ve Anadolu'dan, daha ziyade gayri müslimlerden toplanmış cerehorların kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar ihtiyaca göre toplumun en hareketli kesiminden gençlerden toplanırdı. Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasından sonra garîb, azeb ve canbâzân taifeleri gibi eyalet askerleri statüsüne giren cerehorlar gönüllü olarak alındığı gibi cebren de toplanabilirdi. Fırar olaylarını önlemek için de her cerehor kefile bağlanırdı. Daha sonraki dönemlerde hemen sadece kale tamiri, köprü yapımı, yol inşaatlarında ve maden ocaklarında kullanılan cerehorlar avâz vergisi karşılığı olarak da çalıştırılmışlardır. Nitekim daha 1440'larda cerehorluktan muafiyet belgelerine rastlanmaktadır.

XVI. yüzyılda cerehorlara 4 akçe civarında yevmiye veriliyordu. Belgelerden anlaşıldığına göre bu zümreye genellikle barış dönemlerinde ücret karşılığı, savaş dönemlerinde ise vergi muafiyeti çerçevesinde hizmet gördürülüyordu. Hizmetleri zamanla az ücretli rençberlik ve ırgatlık haline gelmiş olan cerehorlar XVIII. yüzyıldan sonra pek görülmemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 5, s. 292, 349, 373, 606, 641, 642, 652, 664, 687-688, 692; BA, MAD, nr. 7534, s. 1747; Aşıkpaşazâde, *Tarih*, s. 77, 155; Oruç b. Âdil, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, s. 33-34, 56, 60, 103, 119; Lutfî Paşa, *Tarih* (nşr. Âli Bey), İstanbul 1341, s. 76, 120-122, 161-162, 187-188; M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1931 — İstanbul 1981, s. 141-142; Ahmed Refik, *Türk Mimarları*, İstanbul 1932, s. 121-122; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 105, 111; a.mlf., *Kapukulu Ocakları*, I, 1, 3, 110, 111; Barkan, *Kanunlar*, s. 247, 396-397; a.mlf., "Avâzır", *İA*, II, 14, 15; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 183, 227, 276, 278; Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, İstanbul 1965, s. 24-25; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, İstanbul 1979, I, 78, 270, 426-427, 517; II, 110, 320, 389-390; Tahsin Öz, "Murad I ile Emir Süleyman'a Ait İki Vakfiye", *TV*, I/4 (1941), s. 243-244; Pál Fodor, "The Way of A Seljuq Institution to Hungary: The Cerehor", *AOH*, XXXVIII/31 (1984), s. 367-399; Pakalın, I, 280; III, 175.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

CERH

(الجرح)

Bir şahidin beyanının
doğru olmadığını ortaya koyma,
şahidliğinin kabulünü engelleyecek
bir sebebi belirtme
anlamında fıkıh terimi
(bk. TEZKİYE).

CERH ve TA'DİL

(الجرح والتعديل)

Hadis râvilerinin dinî
ve ilmî yönden
tenkidini konu edinen ilim.

Tanımı, Önemi ve Hükümü. Cerh kelimesi sözlükte maddî veya mânevî olarak "yaralamak" demektir. Hadis ıstılahında ise hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, **fısk*** ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivayetine muhalefet etmek gibi rivayetinde yer alan bir kusurundan dolayı hem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir. Râviye böyle bir kusuru nisbet eden kimseye **cârih**, kusurlu kişiye de **mecrûh** denilir. Ta'dîl sözlükte "ılımlılık, dürüstlük; gönülde doğru olduğuna dair kanaat beliren şey" anlamına gelen **adl** veya **adâlet** kelimesinden türemiş bir masdar olup "düzeltmek, doğru hüküm vermek, tezkiye etmek" demektir. Hadis terimi olarak da "râviyi, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitелеmek" mânâsını taşır. Râviyi böyle sıfatlarla nitелеyene **muaddil**, adâlet sahibi olduğu söylenen kimseye **adl** veya **âdil** denir. Cerh ve ta'dîl ise birtakım özel lafızlar kullanarak rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricâli ilmidir. Kaynaklarda bu ilmi ifade etmek üzere "rivayeti kabul veya reddedilecek râviler ilmi" (ma'rifetü men tükubbile rivâyetühü ve men türaddü), "sağlam ve zayıf râviler ilmi" (ilmü's-sikât ve'd-duafâ), "zayıf ve terkedilmiş râviler ilmi" (ilmü'd-duafâ ve'l-metrükîn), "râvilerin sahip olması gerekli olan nitelikler ilmi" (ma'rifetü evsâfir-ruvât), "râviler terazisi ilmi" (ilmü mîzânîr-ricâl) ve "ricâl tenkidi ilmi" (ilmü nakdi'r-ricâl) gibi adlar da kullanılmaktadır.

Cerh ve ta'dîl ilmi, hadisin iki ana kısmından biri olan ve aslında sağlam hadis metnine ulaşma amacının gerçekleşmesinde bir araç sayılan isnadın kontrol

sistemidir. Bu sistem sayesinde hadis nakledenlerin dinî ve ilmî ehliyetleri, dolayısıyla rivayetlerinin sağlamlığı ortaya çıkar. Bu sebeple İbnü'l-Medîni, hadis ricâlini bilmeyi ilmin yarısı olarak kabul etmiştir. "Falan zayıftır, filan yalancıdır" şeklindeki tenkitlerinden rahatsız olan Muhammed b. Bûndâr el-Cürcânî'ye Ahmed b. Hanbel'in, "Peki sen susarsan, ben konuşmazsam cahiller hadisin sağlamasını sakatından nasıl ayırt edecekler?" demesi bu ilmin önemini ifade etmektedir.

Temel İslâmî ilimlerin büyük ölçüde nakle dayanması sebebiyle cerh ve ta'dîl ilmine ait kurallar kıraat, fıkıh, tarih, dil ve edebiyat gibi ilim dallarında da kullanılmıştır. Fıkıhta uygulama alanı bulan cerh ve ta'dîl, İslâm muhâkeme usulünün önemli bir konusu olan şahitlik müessesesinde "şahitlerin tezkiyesi" adıyla yer almaktadır. Âdil, hür ve dikkatli olması şart koşulan şahidin bu özelliklere sahip olup olmadığı, fıkıhta cerh ve ta'dîl yerine kullanılan tezkiye usulü ile anlaşılmaktadır.

Hadiste çok önemli bir yeri olan râviler tarihi, başlangıçta siyer, megâzî veya cihad adını taşıyan bablar halinde hadis edebiyatı içinde yer alan İslâm tarihinin bir kolu idi. Bu sebeple İbn Maîn, İbnü'l-Medîni ve Buhârî gibi âlimler hadis ricâli ile ilgili eserlerine "tarih" adını vermişlerdir. Hadisçilerin cerh ve ta'dîl metotları büyük ölçüde tarih ilminde de kullanılmış, meselâ hadis râvisinde aranan adâlet ve zabt şartı tarihçide de aranmıştır. Fakat tarih ilminde bu metotlar hadis ilminde olduğu kadar başlıca bir şekilde kullanılamamıştır.

Arap dili ve edebiyatı âlimleri, dil kaynağının sıhhatini ve bu kaynaktan nakilde bulunanların ehliyetlerini tesbit ederken cerh ve ta'dîl metodunu geniş biçimde kullanmışlar, dille ilgili malzemeleri topladıkları kimselerin doğru sözlü, güvenilir ve âdil olmalarını şart koşmuşlar, bu amaçla dil ve edebiyat âlimlerinin tenkide tâbi tutulduğu tabakat kitapları telif etmişlerdir.

Gıybet olduğu gerekçesiyle râvilerin cerhedilmesine karşı çıkanlar da olmuştur. Halbuki Allah Teâlâ şahitlerin âdil ve güvenilir olmasını (bk. el-Bakara 2/282) ve fâsığın verdiği haberin doğruluğunun araştırılmasını (bk. el-Hucrât 49/12) emretmiş, Hz. Peygamber de bazı şahıslar hakkında cerh ve ta'dîl ifadeleri kullanmıştır. Meselâ kendisini ziyaret etmek isteyen bir kişiyi, "O kabilesinde kö-

tü olarak tanınan biridir" (Buhârî, "Edeb", 38; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5) diye yermiş, Abdullah b. Ömer'i de, "Ne iyi adamdır, sâlih kişidir" (Buhârî, "Menâkıb", 19; Müslim, "Fezâ'il", 139, 140) diyerek övmüştür. Sahâbîler de rivayetleri Kur'an ve Sünnet'in koyduğu esaslar içinde doğru olarak tesbit etmek amacıyla son derece dindar kimseleri bile gerektiğinde cerhetmekten kaçınmamışlardır. Zira haberler, akıllı ve sözüne güvenilir kimseler tarafından nakledildiği takdirde delil olarak kullanılabilir. Kişinin akıllı ve güvenilir olup olmadığı ise ancak tenkitle anlaşılır. Ayrıca dünya işleri için bile şahitlerin mutlaka tezkiye edilmesi gereği, dinin kaynaklarından biri olan hadisleri hata ve yalana karşı korumak için râvilerin cerhedilmesinin zorunlu olduğunu ortaya koyar. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın, "Kendilerini tenkit ettiğim kimselerin bana düşman olması, 'Yalana karşı hadislerimi niçin korumadın?' diyerek Resûlullah'ın düşman olmasından iyidir" demesi, hadis âlimlerinin ehliyetsiz râvileri cerhetmenin haram olan gıybete girmedigi kanaatinde olduklarını göstermektedir.

Tarihçesi. Cerh ve ta'dîl ilminin doğuşunun ve daha sonra ayrı bir ilim haline gelişinin başlıca sebepleri, insan zaafırları ve hadis uydurmacılığı hareketidir. İnsanın zaafırlarından olan unutma ve yalınma, zaman zaman hadis rivayet edenlerde de görülmüştür. Öte yandan "fitne" diye anılan, Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp Hz. Ali ile Muâviye arasında devam eden ve hadis uydurmacılığını başlatan olaylar, râvilerin sıkı bir denetime tâbi tutulmasını gerekli kılmıştır. Hadis uydurmacılığının cerh ve ta'dîle kazandırdığı bu yeni boyutu İbn Sîrîn (ö. 110/728) şöyle açıklamaktadır: "Önceleri isnad aranmazdı. Ancak fitne ortaya çıktıktan sonra râvilerin adları sorulmaya başlandı. Böylece sünnet ehli olanların hadisleri alınır, bid'at ehlinin hadisleri terkedilirdi". İbn Abbas da hadislere yalan karıştırılmadan önce Hz. Peygamber'den bir söz nakledildiğinde gözlerini dört açıp kulak kesildiklerini, fakat insanlar doğru yanlış ayırımı yapmaksızın duydukları her şeyi nakletmeye başladıkları sonra sadece bildikleri rivayetlere kulak verdiklerini söylemiştir. Bu husus, cerh ve ta'dîl hareketinin hadis râvilerine yönelik ve giderek sistemleşen bir ilim haline gelmesinde hadis uydurma teşebbüslerinin önemli rolü olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber

devrinde ise ashabin, hadisleri her türlü sahtelikten uzak tutmada gösterdikleri titizlik sebebiyle birbirlerinden duydukları rivayetleri bizzat Peygamber'e sormaları gayet sınırlı bir çerçevede kalmaktaydı.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet idaresini üstlenen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali devirlerinde de cerh ve ta'dil faaliyetlerinin büyük ölçüde haberin doğruluğunu tekit gayesiyle sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Kur'an ve Sünnet'i en iyi bilen sahâbilerden olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir, düşülmesi muhtemel hatalara karşı, ninenin torunundan alacağı mirasla ilgili hadiste olduğu gibi, gerektiğinde râviden rivayetine dair şahit getirmesini istemiş, bu sebeple kendisi, Hâkim en-Nisâbü'rî ve Zehebî tarafından râvi hakkında ilk araştırma yapan münekkît sayılmıştır.

Hz. Ömer de rivayet esnasında farkında olmadan fazla veya eksik bir şey söyleyerek daha sonra gelenlerin bunları hadis diye rivayet edip dinde tahrife sebebiyet verebilecekleri endişesiyle hadis rivayetinde sertliğe varan bir hassasiyet göstermiştir. Bazı sahâbilerden rivayetlerine dair şahit istemesi yanında çok hadis rivayet edenleri uyarmış, Irak'a gönderdiği heyetten gittikleri yerlerde az hadis rivayet etmelerini istemiştir. Hatta fazla hadis rivayet ettikleri gerekçesiyle Abdullah b. Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ, Ebû Zer ve Ukbe b. Âmir el-Cühênî gibi sahâbileri Medine'de alıkoyduğu rivayet edilmiş, ancak İbn Hazm bu rivayetin asılsız olduğunu ileri sürmüştür (*el-İhkâm*, II, 139). Hz. Ömer, hadis rivayeti konusunda ashabi bu derece sıkı kontrol altında tutması sebebiyle, İbn Hibbân tarafından râviler hakkında geniş ve ayrıntılı araştırma yapan ilk münekkît olarak kabul edilmiştir.

Ricâl tenkidinde kendisine has bir yol takip eden Hz. Ali de selefleri gibi hadis rivayetinde ihtiyatlı davranmış, "Resûlullah'a yalan isnat etmektense gökten düşmeyi tercih edeceğini" belirtmiş ve râvileri, rivayetlerini Hz. Peygamber'den duyduklarına dair yemin ettikleri takdirde onaylayacağını söylemiştir. Bu metoduyla Hz. Ali önde gelen sahâbî münekkîtler arasında yer almıştır. Hulefâ-yi Râşidîn'den başka İbn Abbas, Abdullah b. Selâm, Ubâde b. Sâmî, Enes b. Mâlik ve özellikle de Hz. Âişe râvileri tenkit etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadis rivayetinde gösterdikleri titizlik ve aldıkları sıkı tedbirlerin amacı, kendile-

rine hadis nakledenlerin yalancılığından şüphelendikleri için onların hadis rivayet etmelerine engel olmak değil, hadis rivayetinde insan tabiatından kaynaklanan hataları önlemek veya asgariye indirmek, ayrıca fetihler sebebiyle hızla genişlemeye başlayan İslâm coğrafyasında bulunan İslâm düşmanlarının, münafikların ve mürtedlerin, maksatlarına uygun hadisler icat etme ihtimali gibi dıştan gelebilecek düşmanca davranışlara karşı koymaktır. Çünkü bu dönemde hiçbir sahâbînin diğerini kasıtlı olarak yalan söylemekle itham ettiği vâki değildir. Berâ b. Âzib, sahâbeden hadis duyanların bu hadisleri duymayanlara iletmediğini, fakat onların yalan söylemediğini belirtmiştir. Enes b. Mâlik, naklettiği bir hadisi Resûlullah'tan bizzat işitişmediği kendisine sorulduğunda kızmış, "Biz birbirimize yalan söylemedik" demiştir. İmrân b. Husayn ise kesinlikle hadis uydurmadıklarını, fakat farkına varmadan bazı hatalara düştüklerini itiraf etmiştir. Hz. Ömer, rivayetlerine dair kendilerinden şahit istediği Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile Übey b. Kâ'b'a, bu davranışıyla onları yalancılıkla itham etmediğini söylemiş, ancak Resûlullah'tan hadis nakletmenin zor bir iş olduğunu, insanların bu rivayetlere dayanarak yanlış bir harekette bulunmalarından endişe ettiği için bu yola başvurduğunu belirtme ihtiyacını duymuştur. Hz. Ali'nin râvilere yemin teklif etmesi de onları yalancı kabul ettiği için değil rivayetlerinde gevşek davranmalarına engel olmak içindir.

Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayan devam eden iç karışıklıklar, hadis râvilerinin daha dikkatli bir şekilde incelenmesini gerektirmiş ve o zamana kadar pek aralanmayan isnad uygulamasını zorunlu hale getirmiştir. Böylece meselelerin odak noktasını oluşturan isnadın ortaya çıkması ile cerh ve ta'dil faaliyetleri belirginleşerek daha sistemli bir merhaleye ulaşmıştır.

Ashap devrinde görülen tenkitlerin sebebi genellikle unutkanlık, yanlışlık, hadisi iyi anlayamama veya iyi ezberleyememe gibi zekâ ve kabiliyet farklılığından doğan tabii hatalardır. Bununla birlikte bazı sahâbîlerin nâdiren de olsa "yalan" (kızb) kelimesini kullanarak birbirlerini tenkit ettikleri görülmektedir. Ancak konuyu öncelikle dil yönünden ele alan hadis âlimleri, yaygın olarak "yalancılık" anlamında kullanılan **kızb** kelimesinin "hata ve yanlışlık" mânasına da gel-

diğini tesbit etmişlerdir. Bâcî, Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî gibi âlimler bu kanaati paylaşmaktadırlar. Diğer taraftan İbn Abdülberr'in de belirttiği gibi ashap ve ulemâ arasında cereyan eden bu gibi sözler, kızgınlıkla söylenen sözler olarak da kabul edilebilir.

Hz. Peygamber'in vefatı ile başlayıp yaklaşık 150 (767) yılına kadar devam eden tâbiîn dönemi râvileri, rivayet ettikleri hadisleri iyi anlayan ve ezberleyen güvenilir ve doğru sözlü kimseler olduğu için aralarında tenkide uğrayanların sayısı azdır. Bununla birlikte içlerinde hatasından dolayı tenkit edilenler yanında Hâricî, Şîî ve Kaderî fırkalarının elebaşısı olan bid'atçılar da vardır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar hayatta olan orta ve küçük yaşlı tâbiîler içinde zabt ve adâlet yönüyle de cerhedilmiş râvilerin sayısı giderek artmıştır. Ashabın tenkit metodunu örnek alan tâbiîn münekkîtleri arasında Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Urve b. Zübeyr, Süleyman b. Yessâr, Saîd b. Cübeyr, İbrâhîm en-Nehaî, Hârice b. Zeyd b. Sâbit, Tâvûs b. Keysân, Şa'bî, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zühri, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Urve ve A'meşî (ö. 148/765) saymak mümkündür.

Tâbiîn devrinde de şifahî olarak yürütülen cerh ve ta'dil faaliyetleri müstakil bir ilim halini alacak şekilde gelişmemekle beraber yaşanan çekişme ve kargaşa ortamı, bu neslin ağır bir tenkitçilik yükünü omuzlamasını gerektirmiştir. Bu dönemdeki tenkitçiliğin en önemli özelliği, Hz. Peygamber'in hadislerini siyasî ve itikadî amaçlarla kullanma girişimleri karşısında râvinin zabt yanında adâlet yönüyle de tenkide tâbi tutulmasıdır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren başlayan tebeu't-tâbiîn devriyle hadis tenkitçiliği yeni bir safhaya girmiştir. Bu dönemde İslâm coğrafyasında değişik merkezlerde tenkitçilik ekolleri daha da belirginleşmiş, hadis rivayetiyle uğraşanlar çoğaldıkça tenkide uğrayanların sayısı da artmış ve pek çok münekkît hadisçi yetişmiştir. Bid'at, taassup, felsefe ve **ilhâd** hareketlerinin yaygınlaşmasıyla hadisi uydurmacılığı da artmıştır. Daha önceki devirle kıyaslanmayacak de-

recede yaygınlaşıp önem kazanan ilim yolculukları, münekkitlerin belli bir yörede kalmayıp bütün ilim merkezlerini dolaşarak sened ve râvi oluşturması yapmasına zemin hazırlamış, bu sebeple de dönemin münekkitleri belli bir bölgenin râvileri hakkında değil genel olarak bütün râviler hakkında kanaat belirtmişlerdir.

Tenkit faaliyetleri tebeu't-tâbiîn döneminde tedvîn edilmeye başlanmış ve ilk defa Basra'da Yahyâ b. Saîd el-Kattân cerh ve ta'dil ile ilgili sözlerini yazılı olarak bir araya getirmiştir. Bu dönemde râvi tenkidıyla uğraşan âlimler arasında Küfe'de Süfyan es-Sevrî, Vekî b. Cerrâh, Basra'da Şu'be b. Haccâc ve Abdurrahman b. Mehdî, Horasan'da Abdullah b. Mübârek, Medine'de Mâlik b. Enes ve Süfyan b. Uyeyne, Dimashk'ta Abdurrahman el-Evzâî ve Mısır'da Leys b. Sa'd'ın adları zikredilebilir. Bunlardan, kendilerini tenkitçiliğe adanmış olan Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile İbn Mehdî'nin tenkidine uğrayanların rivayetleri kesinlikle reddedilmiş, iyi kabul ettikleri de güvenilir ve makbul sayılmıştır.

Cerh ve ta'dil faaliyetlerinin müstakil bir ilim olarak kabul edilmeye başlandığı tebeu't-tâbiîn dönemi 220 (835) civarında sona ermiş, bunu takip eden yıllarda İbn Sa'd ile (ö. 230/845) başlayan ve aynı yüzyılın son çeyreğine kadar devam eden zaman dilimi, mütehasıs eleman ve eser tasnifi bakımından bu ilmin altın çağı sayılmıştır. Bu dönemde Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin temsil ettiği iki tabaka bu sahadaki gelişmelerin zirvesidir. Aynı devrede genellikle tarih, tabakat, ilel, ma'rifetü'r-ricâl ve suâlât gibi adlarla, önceki münekkitlerin tenkit ve ictihadlarını da ihtiva edecek şekilde cerh ve ta'dil eserleri telif edilmiş, ayrıca cerh ve ta'dil ilminin genel kuralı ve kendine has lafızları teşekkül etmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medîni ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere İbn Sa'd, Ebû Hayseme Zühayr b. Harb, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye ve Amr b. Ali el-Fellâs gibi âlimler bu devrin ünlü münekkitlerindendir. Daha sonraki devrin önde gelen tenkitçileri arasında Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (ö. 255/868), Buhârî, Zühli, Ebû İshak el-Cüzcânî, Ebû'l-Hasan el-İclî, Müslim b. Haccâc, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Bakî b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû İsa et-Tirmizî, Ebû Zür'a ed-Dimashkî, İbrâhim el-Harbî, İbn Ebû Asım, Abdullah b. Ahmed b. Han-

bel, Ebû Bekir el-Bezzâr, Sâlih Cezere, Ebû Bekir el-Firyâbî, Nesâî, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, İbnü'l-Cârûd, İbn Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme, Ebû Ca'fer el-Ukaylî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Hibbân, Taberânî, İbn Adî el-Cürcânî, Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim el-İsmâîlî, Ebû'l-Feth el-Ezdî, Ebû Ahmed Hâkim el-Kebîr ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi münekkitler yer alır.

Cerh ve ta'dile dair orijinal çalışmalar IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru büyük ölçüde tamamlanmış, daha sonraki çalışmalar genellikle önceki eserler üzerinde cem' ve ihtisar şeklinde yürütülmüştür. Bunun en önemli sebebi hadis külliyyatı tasnifinin sona ermesi, râvilerin durumlarının açıklığa kavuşmuş olmasıdır. Cerh ve ta'dil çalışmalarında daha çok taklit karakterinin hâkim olmasına başladığı V. (XI.) yüzyılda Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), İbn Ebû'l-Fevâris, Ebû Bekir el-Berkânî, Ebû Zer el-Hevî, Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Ebû Bekir el-Beyhakî, İbn Hazm, İbn Abdülber en-Nemerî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû'l-Velîd el-Bâcî, İbn Mâkûlâ diye tanınan Ali b. Hibetullah (ö. 475/1082) gibi münekkitler yetişmiştir. Daha sonraki devirlerin tanınmış münekkitleri arasında Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Beşkûvâl, Ebû Mûsâ el-Medîni, Ebû Bekir el-Hâzîmî, İbnü'l-Kattân el-Mağribî, İbnü's-Salâh, Münzirî, Takıyyüddin İbn Dakikü'l-İd, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebi, Zeynüddin el-İrâkî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, Sehâvî ve Süyûtî (ö. 911/1505) sayılabilir. Bu münekkitler, ya Yahyâ b. Maîn ve İbn Ebû Hâtim er-Râzî gibi bütün râvileri veya Mâlik b. Enes ve Şu'be b. Haccâc gibi râvilerin çoğunu, yahut da Şâfiî ve İbn Uyeyne gibi gerektiğinde bazı râvileri cerh ve ta'dile tâbi tutmuşlardır. Tenkit tarzı itibarıyla bir kısmı ta'dilde aşırı temkin ve hassasiyet göstererek basit bir iki hatasından dolayı râviyi hemen cerhetme yolunu tutmuş, bazıları ılımlı hareket etmiş, bazıları da tenkitte oldukça gevşek davranmışlardır.

Cerh ve Ta'dil Konuları. A) Münekkit Açısından. Hadis âlimleri, cerh ve ta'dil ile uğraşacak münekkitlerin bilgili, doğru sözlü, tarafsız, iyi niyetli, cerh ve ta'dil sebepleriyle cerh ve ta'dil lafızlarının anlamını bilen, takvâ sahibi kimseler olmasını şart koşmuşlardır. Bu temel şartlar yanında tenkitte ölçülü ve ılımlı olmayı, râvinin cerhiyle birlikte varsa iyi yönleri-

ni de belirtmeyi ve gerektiğinde gereği kadar cerhetmeyi tenkitçiliğin âdâbından saymışlardır. Güvenilir olmayan bir münekkidin âdil bir râviyi cerhedemeyeceği, âdil ve dikkatli olmayanın cerh ve ta'dilinin kabul edilemeyeceği, hangi sebeple olursa olsun tutuculuktan, kin, öfke ve rekabet duygusundan kaynaklanan tenkitlerin geçerli sayılamayacağı belirtilmiştir. Ali b. Medîni, bu konunun dini ilgilendiren çok önemli bir mesele olduğunu ifade ederek kendi babasının, Ebû Dâvûd ise oğlunun hadis rivayetinde zayıf olduğunu söylemekten çekinmemiş, Zeyd b. Ebû Üneyse de kardeşi Yahyâ'yı yalancı diye cerhetmek suretiyle en güzel tarafsızlık örneğini vermiştir. Münekkidin ayrıca diğer münekkitlerin özel olarak kullandıkları tenkit lafızlarını iyi bilmesi, böylece cerh amacıyla söylenmemiş bir ifadeyi cerh mânasında anlama hatasına düşmemesi gerekir. Tenkitçilerin tenkit lafızları üzerindeki ihtisasının iyi araştırılması gerektiğini belirten Tâceddin es-Sübkî, cerh ve ta'dil lafızlarının ifade ettiği mânaları, özellikle örflere göre anlamı değişen, bazan övgü bazan da yergi ifade eden lafızları iyi bilmenin ancak ilimle bütünleşmiş kimselerin erişebileceği zor bir sanat olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan münekkit râviyi uygun mertebeye yerleştirirken aşırılığa kaçmamalıdır. Dinî açıdan cerhine ihtiyaç bulunmayanları cerhetmek veya râvinin kusurlarını gereğinden fazla sayıp dökmek, hatta sadece bir kusuru ile cerhi mümkün ve yeterli iken daha başka kusurlarını ortaya çıkarmak gibi davranışlarla İslâmî tenkit zihniyetine ve ahlâka aykırı davranmamalıdır. Bundan dolayı Şâfiî, Buhârî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi münekkitler tenkitlerinde kırıncı olmamaya özen göstermişlerdir. Münekkitlerin söz konusu hatalara düşebilecekleri dikkate alınarak cerh ve ta'dillerin kabulünde temkinli davranılmalıdır. Münekkidin cerhini kabule engel bir sebep bulunabileceği düşüncesiyle bazı münekkitlerin sözüne dayanarak râvilerin hemen cerhedilmemesi ve konu üzerinde titizlikle durulması gerektiği belirtilmiştir. Ünlü bir bilgin veya önde gelen bir hadisçi olsa bile her cârihin her râvi hakkındaki sözü dikkate alınmamalıdır. Zira bir râviyi cerheden kimsenin bizzat kendisinin cerhedilmiş olması, tenkitlerinde aşırı müsamahakâr veya katı davranması, yahut tarafgirlik, taassup, kin, haset ve düşmanlık gibi sübjektif unsurlara yer ve-

rerek cerh sebebi sayılmayan davranışlarla râviyi tenkit etmesi mümkündür.

B) Râvi Açısından. Hadis ve fıkıh âlimleri, bir râvinin rivayetini kabul edebilmek için onun adâlet ve zabt sahibi olmasını şart koşmuşlardır. Adâlet râvinin Allah'ın emirlerine uyması, yasaklarından kaçınması, onur kırıcı davranışlardan uzak durması demektir. Âdil bir kimsenin, durumu bilinmeyen başka bir şahsın âdil olduğunu belirtmesi (tezkiye*) râvinin adâletini gösterir. Bu işi yapan kimseye **müzekkî** veya **muaddil** denir. Râvilerin adâleti genellikle tezkiye yoluyla tesbit edilir. Ancak hadis ve usul bilginleri, şehâdet ve rivayete bakış açlarına göre, tezkiye için gerekli müzekkî sayısının bir veya iki kişi olması gerektiği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bazıları da bir râvinin hadisinin, cerh edilen râvilerin hadislerinin bulunmadığı *Şaḥîḥ-i Buḥârî* veya *Şaḥîḥ-i Müslim*'de yer almasının o râvi için ta'dil anlamına geldiğini söylemişlerdir.

Zabt, râvinin işittiği bir hadisi -aradan uzun süre geçse de- her türlü değişiklikten koruyarak istendiği anda hatırlayıp rivayet edecek şekilde hâfızasında tutabilme yeteneğidir. Hadis âlimleri, râvinin dinen güvenilir olmasının başta gelen şart olarak ileri sürmüşler, ancak bunu yeterli görmeyerek dindarlıkları ile meşhur pek çok râvinin rivayetini ilmî bakımdan güvenilir olmadıkları gerekçeyle kabul etmemişlerdir. Ebû'z-Zinâd, Medine'de hepsi de güvenilir olan yaklaşık 100 kişiye rastladığını, fakat rivayete ehil olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını söylemiştir. İmam Mâlik de Mescid-i Nebevî'de hadis rivayet eden yetmiş kişiyle karşılaştığını, her birinin kendisine hazine teslim edilecek kadar emin olduğunu, fakat rivayete ehil olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını belirtmiştir. İbnü'l-Mübârek, bir mecliste Abbâd b. Kesîr'den söz açıldığında dindarlığını över, fakat kendisinden hadis alınmamasını öğütlerdi.

Râvinin zabt sahibi olup olmadığı, rivayetlerinin **sika*** râvilerin rivayetleriyle mukayesesi veya râvinin denenmesiyle tesbit edilir. Abdurrahman b. Mehdî ve diğer bazı âlimler râvileri zabtlarına göre, hıfz ve itkân sahibi olanlar, bazan yarılsa da hadisleri genellikle sahih olanlar ve çoğu zaman yanlışlar şeklinde üç katagoriye ayırırlar. Râvilerin bu şekilde gruplandırılması, adâlet gibi zabtın da değişken bir nitelik olduğunu gösterir. Bu değişkenlik râviler arasında olabile-

ceği gibi bir râvinin hayatının farklı devrelerinde bunama ve yaşlılık gibi sebeplere bağlı olarak da meydana gelebilir. Râvinin zabtının değişmesiyle rivayet ettiği hadisin sıhhat derecesi de değişmekte ve ona göre adlandırılmaktadır. Sehâvî, "hasen lizâtihi" olan hadisin râvilerindeki zabtın sahih hadis râvilerindeki zabttan eksik olduğunu, bundan başka arada bir fark bulunmadığını ifade etmiştir (ayrıca bk. ZABT).

C) Râvinin Kusurları. İbn Hacer, râvinin cerhine sebep olan kusurları beşi adâlet, beşi de zabt sıfatıyla ilgili olmak üzere on grupta toplamış ve bunları kusurun ehemmiyet derecesine göre sıralamıştır. Adâlet sıfatıyla ilgili kusurlardan olan yalancılık, râvinin uydurduğu bir hadisi Hz. Peygamber'e isnat etmesidir. Hadis rivayetinde kasıtlı olarak yalan söylemek râvinin adâletini yok eden en ağır cerh sebebidir. Yalancılığı tesbit edilen râvinin rivayeti bu suçtan tövbe etse bile bir daha kabul edilmez. Hz. Peygamber'e yalan isnat ettiği kesin şekilde bilinmemekle birlikte genel olarak yalancılıkla itham edilen râvinin rivayeti de terkedilir (bk. KİZB). Büyük günah işlemek veya küçük günah işlemekte ısrar etmek suretiyle Allah'ın emirlerine uymamak (fisk) ve yalancılığı mubah sayarak mezhebinin propagandasını yapacak şekilde bid'atçı olmak râvinin adâlet sıfatıyla ilgili kusurlardandır. Râvinin şahsının veya halinin bilinmemesi de bir kusurdur (bk. CEHÂLET).

Zabt sıfatıyla ilgili kusurlardan biri râvinin çok yanlış olmasıdır (bk. GALAT). Münekkittir kasıtlı olmayan ve aşırılığa kaçmayan hataları hoş görüyle karşılamışlar, ancak hatada ısrar etmeyi hatadan daha büyük bir cerh sebebi sayarak böyle bir râvinin bütün rivayetlerinin geçersiz olduğunu ve artık hadisinin yazılmayacağını belirtmişlerdir. Rivayet ettiği kitapta yanlışlık olduğunu söyleyenlere hemen inanmak ve kendisine empoze edilen hadisi alıp yazmak (gaflet*), "tahdis" kurallarını bilmemekten dolayı farklı derece ve mertebedeki rivayetleri veya râvileri birbirine karıştırmak (vehim*) zabtın yetersiz olduğunu gösterir.

Zayıf bir râvinin sika râvilere veya sika bir râvinin kendisinden daha sika olan râvilerin rivayetlerine aykırı hadis nakletmesi (muḥalefet*), sika olarak bilinen bir râvinin akıl ve hâfızasında meydana gelen bozukluk sebebiyle rivayetlerinde çok hataya düşmesi de (sûü'l-hıfz*) râvi için cerh sebebi sayılır.

D) Cerh ve Ta'dil Sebebinin Açıklanması. Râviler hakkındaki cerh ve ta'diller, gerekçelerinin açıklanıp açıklanmaması bakımından ikiye ayrılır. Ehli tarafından yapılan ve geçerli sebeplere dayanan cerh ve ta'dillerin kabulünde ihtilâf yoktur. Gerekçeleri açıklanmayan, "müphem cerh ve ta'dil" diye adlandırılan tenkitlerin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ise şu görüşler ileri sürülmüştür: 1. İslâm âlimlerinin çoğuna göre, gerekli şartları taşıyan münekkiddin gerekçesini belirtmediği ta'dil makbul olmakla beraber böyle bir cerh makbul değildir. Buna göre râvinin adâletini gösteren sebepleri teker teker saymak zor olduğundan mücmel ta'dilin kabul edilmesi gerekir. Halbuki cerh için bir tek sebep söylemek kolay ve yeterlidir. Ayrıca cerh sebebi sayılabilecek davranışlar konusunda münekkittirlerin aynı fikirde olmayıp bazılarının cerh sebebi kabul edilen bir davranışın diğerlerince cerh sebebi sayılmaması, cerhin gerekçesini açıklama zarureti ortaya çıkarmaktadır. 2. Yaygın görüşün aksine ta'dil sebebini açıklamak gerekir, cerh sebebini açıklanması gerekli değildir. Çünkü genellikle dış durumuna bakılarak ta'dil edilen râvide ta'dil sebebini yapmacık davranışlara dayanması ihtimalinden dolayı ta'dil gerekçesinin açıklanmasına ihtiyaç vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî bu görüştedir. 3. Münekkiddin aslında cerh veya ta'dili gerektirmeyen bir sebebe dayanarak râviyi cerh veya ta'dil etmesi mümkün olduğu için hem cerhin hem de ta'dilin gerekçesi açıklanmalıdır. Hatîb el-Bağdâdî ve usulcüler bu görüşü kabul etmişlerdir. 4. Cerh ve ta'dil sebeplerini iyi bilen, basîretli, itikadı sağlam bir münekkiddin cerh ve ta'dilin gerekçesini açıklaması şart değildir. Hatîb el-Bağdâdî, Bâkılânî, Zeynüddin el-İrâkî ve Ömer b. Raslân el-Bulkinî gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.

E) Cerh ve Ta'dilin Teâruzu. Bir râvi hakkında bağdaştırılamayacak tarzda hem cerh hem de ta'dil bulunabilir. Böyle bir durum (teâruz*), ya aynı münekkiddin veya aynı münekkittirlerin tenkitlerinden kaynaklanabilir. Aynı münekkiddin tenkitlerinde teâruz olması halinde ictihadında değişiklik söz konusu olduğu için sonraki tenkidine göre hüküm verilir. Farklı münekkittirlerin bir râvi hakkındaki tenkitlerinde teâruz varsa yaygın görüşe göre ta'dil edenler sayıca çok olsa bile gerekçesi açıklanan cerh, gerekçesi belir-

tilmeyen ta'dile tercih edilir. Ta'dil edenlerin cerhedenlerden fazla olması halinde muaddillerin çokluğu ta'dilin doğruluğunu, cârihlerin azlığı ise cerhin zayıflığını göstereceği için ta'dilin tercih edileceğini söyleyenler de olmuştur. Bazıları da teâruz halindeki cerh ve ta'dilden hangisinin tercih edileceğinin tercihe imkân veren bir sebeple anlaşılabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Öte yandan bir muhaddisin rivayet ettiği hadislerle amel edip fetva vermesi, o hadisin sahih, râvilerinin de âdil olduğunu göstermeyeceği gibi amel ve fetvasının rivayetine aykırı olması da söz konusu hadisin sahih ve râvilerinin âdil olmadığı anlamına gelmez. Çünkü muhaddisin bir hadislerle amel edip fetva vermesi ihtiyat için olabileceği gibi rivayetine uygun düşen icmâ ve kıyas gibi başka bir delile veya *tergîb ve terhîb**'e dair hadislerle amelî câiz görmesine dayanabilir. Râvinin, kendi rivayetiyle amel etmeyip fetva vermemesi de teâruz veya nesih gibi amele mâni bir halin, yahut naklettiği habere aykırı olan başka bir haberin bulunması gibi bir durumdan kaynaklanabilir.

Râvilerin rivayet ettikleri hadisleri unutkanlık, yanlışlama veya yalanlama gibi sebeplerle inkâr ettikleri de olmuştur. Hoca'nın talebesine yaptığı rivayeti inkâr etmesi demek olan bu durumun râvinin adâletini etkileyip etkilemeyeceği tartışılmıştır. Hoca ve talebenin her ikisinin de sika olması şartıyla hoca rivayetini kesin bir dille inkâr ederse iki kesin ifade çatışmış olur. Bu durumda asıl olan hocanın sözü dikkate alınarak fer' konumundaki râvinin rivayeti terkedilir. Ancak bu durum râvinin cerhini ve diğer rivayetlerinin reddini gerektirmez.

Cerh ve Ta'dil Lafızları. Münekkittler, cerh ve ta'dil ilminin kurallarına göre tenkit ettikleri kimselerin rivayetlerinin kabulünü veya reddini gerektiren ictihadî hükümleri ifade etmek üzere bazı tabirler kullanmışlardır. Bilindiği kadarıyla bu tabirleri ilk defa derleyen ve ifade ettikleri hükümlere göre sınıflandıran müellif İbn Ebû Hâtim er-Râzî'dir. Onun tasnifi daha sonraki müelliflerin taksimine de esas teşkil etmiş, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi muhaddisler bu tasnifi olduğu gibi alırken Zehebî, Zeynüddin el-İrâkî, İbn Hacer el-Askalanî, Sehâvî ve Süyûtî bu lafızları daha ayrıntılı bir şekilde tasnif etmişlerdir. Bunların içinde en ayrıntılı tasnif Sehâvî, Süyûtî ve Sindi'nin İbn Ha-

cer'i esas alarak yaptıkları aşağıdaki tak-simdir:

A) Ta'dil Lafızları. Birinci mertebe. "Evseku'n-nâs" (insanların en güveniliridir), "esbetü'n-nâs" (insanların en sağlamıdır), "ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt" (sağlamlığın zirvesindedir), "lâ ahade esbete minh" (ondan daha sağlamı yoktur), "men mislü fülân" (onun gibisi var mı?), "fülânün lâ yûs'elü anh" (falan râvi nasıldır diye sorulmaz), "lâ a'rifü lehü nazîran fi'd-dünyâ" (dünyada bir benzerini tanıımıyorum), "fülânün asdeku men edrektü mine'l-beşer" (falanca, insanlar içinde karşılaştığım en doğru sözlü râvidir).

İkinci mertebe. "Sikatün sikatün" (çok güveniliridir), "sikatün sebtün" (güvenilir ve sağlamdır), "sikatün hüccetün" (kendisi güvenilir, hadisi delildir), "sikatün hâfizun" (sağlam bir hadis hâfizidir), "sebtün hüccetün" (sağlamdır ve hadisi delildir), "sikatün mutkînün" (güvenilir ve sağlamdır), "sikatün me'mûnün", "sebtün hüccetün", "sâhibü hadîsin" (çok güvenilir, sağlam ve rivayeti delil olarak kullanılan bir hadisçidir) gibi râvinin tam anlamıyla sağlam ve güvenilirliğini gösteren aynı veya farklı ta'dil lafızlarının tekrar edilmesi İbn Hacer'e göre ikinci, Zehebî'ye göre birinci derece ta'dil ifadeleridir.

Üçüncü mertebe. "Sikatün", "sebtün", "keennehü mushafün" (mushaf gibi sağlamdır), "hüccetün", "mutkînün", "adlün hâfizun", "adlün zâbitün", "imâmün" (hadiste liderdir), "mizânün" (hadisin sağlamlığını terazî gibi tartar), "kabbânün" (hadisin sıhhatini kantar gibi tartar), "cihbîzün" (hadis uzmanıdır), "fârisü'l-hadîs" (hadiste mâhirdir) gibi râvinin adâlet ve zabtının tam olduğunu gösteren lafızlardır.

Dördüncü mertebe. "Sadûkun" (doğru sözlüdür), "lâ be'se bih" veya "leyse bihî be's" (zararı yok), "hiyârün" (çok iyi bir insandır), "hiyârü'l-halk", "hayyirun" (çok iyi bir insandır). Râvinin tam anlamıyla zabt sahibi olmadığını gösteren bu lafızlar Zehebî ve İrâkî'nin sıralamasında üçüncü, Sehâvî'ninkinde ise beşinci mertebeye yer alır.

Beşinci mertebe. "Mahallühü es-sıdk" (böylesine sâdik denebilir), "şeyhun" (rivayeti terkedilmez, fakat tek başına da delil olmaz), "ile's-sıdkı mâ hüve" (hadisi sıhatten uzak değildir), "ceyyidü'l-hadîs" (hadisi sahih hadise yakındır), "mukâribü'l-hadîs" veya "mukârebü'l-hadîs" (hadisi şâz ve münker değildir), "sadûkun lehü evhâm" (yanlışları çok bir sadûktur), "sadûkun yehimü" (yanılır bir sadûktur), "vasatun" veya "şeyhun vasatun" (orta halli bir râvidir).

Altıncı mertebe. "Sâlihu'l-hadîs" (hadisi delil olarak kullanılabilir), "sadûkun inşâallah" (doğru sözlü olduğunu sanırım), "ercü ennehü lâ be'se bih" (umarım ki bir zararı yok), "mâ a'lemü bihî be'sen" (bir şüphesi olduğunu bilmiyorum), "leyse bi-bâdin mine's-savâb" (hadisi sahih olmaktan uzak değildir), "suveylihun" (hadisi delil olabilir), "makbûlün" (hadisi kabul edilebilir), "yurvâ hadîsüh" (hadisi rivayet edilebilir), "yüktebû hadîsüh" (hadisi *i'tibar** için yazılabilir), "yu'teberu bih" (hadisi *i'tibar* için alınabilir) gibi en hafif cerh lafızlarına yakın ta'dil ifadeleridir.

Bu tasnifte beşinci ve altıncı mertebedeki ta'dil lafızlarını Zehebî ve İrâkî dördüncü mertebeye, Sehâvî ise altıncı mertebeye birleştirmişlerdir.

Sehâvî ta'dil mertebelerinin hükmünü şöyle açıklamıştır: "İlk dört mertebedeki lafızlarla ta'dil edilen râvilerin hadisleri delildir. Beşinci mertebeye yer alan, râvinin zabtına işaret etmeyen lafızlarla ta'dil edilenlerin rivayetleri tek başına delil olamaz; hadisleri *i'tibar* için yazılabilir. Haklarında altıncı mertebedeki ta'dil lafızları kullanılan râvilerin hükmü beşinci mertebenin de altındadır, bazılarının hadisi *i'tibar* için yazılabilir". Ahmed Muhammed Şâkir de bu lafızları başka bir açıdan değerlendirmiş, ilk üç mertebedeki lafızlarla ta'dil edilen râvilerin hadislerinin birinci derecede sahih olup çoğunun *Şahîhâyın*'da bulunduğunu, dördüncü mertebedeki lafızlarla ta'dil edilen râvilerle ait hadislerin Tirmizî'nin "hasen" dediği ikinci derecede sahih olduğunu, beşinci ve altıncı mertebeye lafızlarıyla ta'dil edilenlerin hadislerinin başka tariklerden takviye edilmedikçe merdud sayıldığını, fakat başka tariklerden desteklenirse "hasen li-gayrihi" derecesine yükseleceğini söylemiştir.

B) Cerh Lafızları. Birinci mertebe. "Fîhi makâlün" (hakkında söz edilmiştir), "fîhi da'fün" (biraz zayıftır), "fî hadîsihi da'fün" (hadisinde zayıflık vardır), "ta'rifü ve tunkîru" (bir bakarsın ma'ruf, bir bakarsın münker hadis rivayet eder), "leyse bizâke'l-kavî" (pek kuvvetli değildir) veya "leyse bi'l-metîn" yahut "leyse bi'l-kavî" (kuvvetli değildir), "leyse bi-hüccetin" (hadisi delil olmaz), "leyse bi-umdetin" (hadisine güvenilmez), "leyse bi'l-marîdiy" (hadisleri hoş değil), "fîhi hulfün" (güvenilirliğinde ihtilâf vardır), "taanü fîh" veya "tekellemü fîh" (hakkında tenkit vardır), "leyse bi-me'mûnin" (güvenilir değildir), "li'd-da'fi mâ hüve" (zayıflıktan uzak değildir), "seyyü'l-hıfz" (hâfızası iyi değildir), "leyse yahme-

dünehû" (onu övmüyorlar), "leyse bi'l-hâfiz" (hadis hafızı değildir), "fî hadîsihî şey'ün" (hadisinde hafif bir kusur vardır), "fîhi cehâletün" (kendisinde meçhullük vardır), "fîhi ednâ makâlün" (hakkında hafif bir cerh vardır), "gayruhû evseku minh" (başkaları ondan daha güvenilirdir), "mechülün" (bilinmeyen bir râvidir), "lâ edrî mâ hüve" (kim olduğunu bilmiyorum). "Leyse min ibi'l-l-kabbâb", "leyse min cimâlî'l-mehâmil" veya "leyse min cemmâzâtî'l-mehâmil" (pek sağlam ve güvenilir değildir) ifadeleleriyle "fîhi nazarun" (durumu şüphelidir) ve "seketû anh" (münekkitler hakkında herhangi bir şey söylememiştir) lafızları, ayrıca "leyyinü'l-hadîs" veya "fîhi lîn" (hadisinde gevşeklik vardır) tabirleri en hafif cerh ifadeleridir. Ancak Buhârî "fîhi nazar" ve "seketû anh" lafızlarını hadisleri terkedilen kimseler hakkında kullanır. Dârekutnî ise "leyyinü'l-hadîs" ve "fîhi lîn" tabirleriyle râvinin adâletini yok etmeyecek çok hafif bir cerhi kasteder.

İkinci mertebe. "Fülânün daîfün" (falan râvi zayıftır), "da'afühû" (münekkitler onun zayıf olduğunu söylemişlerdir), "hadîsuhû münkerun" (hadisi münkerdir), "lehû mâ yünkeru" veya "lehû menâkiru" (münker bazı hadisleri vardır), "muztaribü'l-hadîs" (hadislerinde dengesizlik vardır), "vâhin" (zayıf bir râvidir), "lâ yuhteccü bih" (hadisi delil olmaz).

Üçüncü mertebe. "Rudde hadîsüh", "merdûdül-hadîs", "reddü hadîseh", "tarahû hadiseh", "muttarahu'l-hadîs" veya "matrûhu'l-hadîs" (hadisini terkettiler), "irmi bih" (kaldır at), "lâ şey'e" veya "leyse bi-şey'in" (hiçbir şey değil), "lâ yüsâvî felsen" (bir para etmez), "lâ yüsâvî felseyn" (iki para etmez), "lâ yüsâvî nevâten" (bir çekirdek etmez), "lâ yüsâvî ba'raten" (bir tezek bile etmez), "tâlifün" (helâk olmuştur), "vâhin bi-merre" (büşbütün zayıftır), "lâ yüktebû hadîsüh" (hadisi hiçbir şekilde yazılmaz), "lâ tahillü'r-rivâyetü anh" (ondan hadis almak helâl değildir), "lâ tahillü kitâbetü hadîsih" (ondan hadis yazmak helâl değildir) lafızları ve ayrıca Buhârî'ye göre "münkerü'l-hadîs" lafzı üçüncü derecede cerh ifade eder.

Dördüncü mertebe. "Müttehemün bi'l-kizb" (yalancılıkla itham edilmiştir), "müttehemün bi'l-vaz" (hadis uydurmakla itham edilmiştir), "yesriku'l-hadîs" (bir hocadan almadığı hadisi ondan almış gibi rivayet eder), "hâlikün", "sâkitün" veya "zâhibü'l-hadîs" (hadisi terkedilmiştir), "terekühü" veya "metrûkû'l-hadîs" (hadisi terkedilmiştir), "mücmaun alâ terkîh" (ittifakla terkedilmiştir), "mûdin" (helâk olmuş-

tur), "hüve alâ yedey adl" (mahvolmuştur), "gayru sikatin velâ me'mûnin" veya "leyse bi-sikatin" (güvenilir değildir), "lâ yu'teberu bih" veya "lâ yu'teberu bi-hadîsih" (hadisi i'tibar için bile yazılmaz) ve -Buhârî'ye göre- "fîhi nazar" (durumu şüphelidir), "seketû anh" (hakkında herhangi bir şey söylenmemiştir).

Beşinci mertebe. "Kezzâb", "vazzâ", "deccâl" veya "effâk" (yalancı ve iftiracıdır), "yekzibü" (yalan söyler), "yüsebbicü'l-hadîs" veya "yedau'l-hadîs", "yahteliku'l-hadîs" veya "yeftelü'l-hadîs" (hadis uydurur), "vadaa hadîsen" (bir hadis uydurmuştur), "yezrifü fi'l-hadîs" veya "yezîdü fi'r-rakm" (hadise ilâvede bulunur), "lehû belâyâ" (baş belâsı rivayetleri vardır).

Altıncı mertebe. "Ekzebü'n-nâs" (insanların en yalancısıdır), "ileyhi'l-müntehâ fi'l-vaz" (uydurmacılığın zirvesindedir), "rûknün min erkânî'l-kezb" (yalancılığın elebaşısıdır), "menbau'l-kizb" veya "ma'dinü'l-kizb" (yalan kaynağıdır), "fülânün mimmen yudrabü'l-meselü bi-kizbih" (yalancılığı darbimesel olmuştur), "cirâbü'l-kizb" (yalan torbasıdır), "cebelün fi'l-kizb" veya "kezzâbün cebelün" (büyük yalancıdır). Bu altı cerh mertebesinin son dördünde bulunan lafızlarla cerhedilen râvilerden hiçbirinin hadisi delil değeri taşımayacağı gibi i'tibar ve istîşâd için de kullanılmaz. İlk iki mertebe lafızlarıyla tenkit edilen râvilerin hadisleri ise i'tibar için kullanılabilir.

Râvilerin tenkidinde kullanılan yukarıdaki ifadeler dışında münekkitler bazan ağız, baş, el ve yüz hareketleriyle râviler hakkındaki hoşnutsuzluklarını belirtmişler, bazan da "itteki hayyâte Selmin lâ-telseuke" (Selm'in yılanlarından sakın, seni ısırmasınlar), "hâtübü leyli" (gece oduncusu), "hammâletü'l-hatab" (odun hamalı), "lehû evâbid" veya "lehû tām-mât" (baş belâsı, felâket rivayetleri vardır), "tayrûn taree aleynâ" (tepemizde bir kuş belirdi), "feshün" (rezil, alçak), "fî dâri fülânin şecerün yahmilü'l-hadîs" (falanca-nın evinde hadis ağacı var), "mâ eşbehe hadîsuhû bi-siyâbi Nisâbü'r" (hadisi ne kadar da Nisâbü'r elbisesine benziyor) gibi ağır cerhten kinaye ifadeler de kullanmışlardır.

Bazı münekkitler cerh ve ta'dîl lafızlarının bir kısmına genel kullanım dışına çıkarak özel anlam vermişlerdir. Meselâ İbn Maîn, "leyse bi-şey'in" tabirini zayıf râviler hakkında kullandığı gibi bazan da rivayeti açık olanlar hakkında kullanmıştır. "Leyse bihî be's" ve "lâ be'se bih" lafızları âlimlerin çoğunluğuna gö-

re orta derecede ta'dîl ifade ederken İbn Maîn ve Nesâî'ye göre râvinin sika olduğunu gösterir. Buhârî "seketü anh", "fîhi nazar" ve "münkerü'l-hadîs" tabirlerini yalancı ve hadis uyduranlar hakkında "hadisi terkedilir" anlamında, Müslim de "üktüb anh" ifadesini sika râviler için kullanmıştır. Dârekutnî ise "leyyinü'l-hadîs" ve "fîhi lîn" lafızları ile, râvinin adâletini yok etmeyen ve rivayetin terkin gerektirmeyen hafif bir cerh kasteder.

Cerh ve Ta'dîl Literatürü. Hadis tedvîni Hz. Peygamber'in hayatında başlamakla beraber cerh ve ta'dîl ile ilgili eserlerin telifi II. (VIII.) yüzyılın sonlarına kadar gecikmiştir. Bunun en önemli sebebi, konu ve malzeme yönünden henüz berraklaşmayan tenkitçiliğin sözlü olarak yürütülmesidir. Başlangıçta talebelerin hocalarından, râvi ve rivayetiyle ilgili olarak duydukları ve rivayetlerin kenarına yazdıkları notlarla tamamlama ve düzeltme şeklindeki bilgiler, genel olarak hadis ilminin olduğu gibi cerh ve ta'dîl ilminin de ilk yazılı kaynaklarıdır. Daha çok hocalardan nakledilegelen bu bilgiler talebeler tarafından hocaları adına tedvîn edilmiştir.

Zehebî'nin verdiği bilgiye göre cerh ve ta'dîl konusunda ilk eser yazan Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmakla birlikte bu ilmin günümüze ulaşabilen ilk örnekleri, hadis tasnifinin olduğu gibi cerh ve ta'dîlin de altın çağı sayılan III. (IX.) yüzyılda kaleme alınmıştır. II. (VIII.) yüzyılın sonlarıyla III. (IX.) yüzyılın başlarında müsnedler, câmi'ler ve sünenlerin yanında cerh ve ta'dîle, tarihe dair eserler yazılarak "sütun gibi sağlam râvilerle felseğin otu gibi gevşek ve zayıf râvilerin" durumları açıklanmıştır (Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 1). Cerh ve ta'dîle dair eserler büyük ölçüde III. (IX.) yüzyılda kaleme alınmakla beraber bu ilmin kuralları müstakil olarak çok daha sonra tedvîn edilmiştir. Elde mevcut ilk hadis usulü kitabı olarak bilinen Râmhürmüzî'nin (ö. 360/970-71) *el-Muhaddişü'l-fâşıl* adlı eseri bile IV. (X.) yüzyıl ortalarında yazılmasına rağmen müstakil bir hadis ilmi olarak cerh ve ta'dîle yer vermemiştir. Tesbitlere göre bu ilmi ayrı bir bölüm halinde ele alıp kısaca tanıtan ilk müellif Hâkim en-Nisâbü'rî'dir. Daha sonra usule dair eser yazanlar cerh ve ta'dîl ilmine gereken önemi vermişlerdir. Bununla birlikte bu ilme ait müstakil usul eserlerinin yeterli sayıda olduğu da söylenemez. Bilindiği kadarıyla konu hakkında müstakil olarak yazılan ilk usul ki-

tabı, Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1369-70) *Kā'ide fi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı küçük risâlesidir. Aynı müellifin *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* adlı kitabının II. cildinde de yer alan bu risâle, Abdülfettâh Ebû Gudde'nin tahkiki ve açıklamalarıyla neşredilmiştir (Beyrut 1388/1968, 1400/1980; Kahire 1398/1978).

Dar muhtevasına rağmen bu alanda önemli bir ihtiyacı karşılayan eserlerden biri, Hindistanlı âlim Muhammed Abdülhay el-Leknevi'nin (ö. 1304/1886-87) cerh ve ta'dil'in çeşitli meselelerini ele alan *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı kitabıdır. Eser yine Ebû Gudde'nin tahkiki, açıklamaları ve üçüncü baskısından (Beyrut 1987) itibaren yapıldığı ilâvelerle yayımlanmıştır. Cemâleddin el-Kâsimî'nin de (ö. 1914) bid'atçılarından rivayeti konu alan *el-Cerh ve't-ta'dil* adlı küçük bir risâlesi vardır (Beyrut 1985; Kahire, ts.). İlk bakışta cerh ve ta'dil ilmine dair müstakil bir eser sanılsa da aslında bir hadis usulü kitabı niteliği taşıyan Nüreddin İtr'in *Menhecû'n-naqd fi 'ulûmî'l-hadîs* adlı eseri (Dimaşk 1985) bu alanda bir özellik taşımamakta, sadece bu ilmin bazı konularını özet halinde ihtiva etmektedir. Muhammed Mustafa el-Azamî, genel olarak hadis tenkit metodunu ele aldığı *Menhecû'n-naqd 'inde'l-muhaddişin* adlı eserinde (Riyad 1982) cerh ve ta'dil konularına fazla temas etmemiş, tarih tenkitçiliği metodlarına kıyasla genel hadis tenkitçiliği üzerinde durmuş ve şariyatçıların bu husustaki iddialarını cevaplandırmıştır. Muhammed Ziyâurrahman el-Azamî'nin de ders kitabı niteliğinde *Dirâsât fi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı bir eseri mevcuttur (Naris 1403/1983).

Ahmed Naim'in *Tecrid Tercemesi*'ne yazdığı hadis usulü ile ilgili mukaddimede cerh ve ta'dil ilminin meseleleri hakkında verdiği bilgiler, bu alanda Türkçe'de yapılan ilk çalışma olarak emsallerinden geri kalmayacak niteliktedir.

Kâsım Ali Sa'd, *Mebâhiş fi 'ilmi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı eserinde (Beyrut 1988) bu ilmin öneminden, lafızlarından, münekkide bulunması gereken şartlardan ve râvi tenkidıyla uğraşan münekkitten bahsetmiştir.

Cerh ve ta'dil lafızlarıyla ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan biri, Yûsuf Muhammed Siddîk'in 103 cerh ve ta'dil lafzını açıkladığı *eş-Şerh ve't-ta'dil li-elfâzi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı eseridir (Küveyt 1990). Bir başka çalışma da Sa'dî Hâşimî'nin, nâdir kullanılan

altmış dört cerh lafzını tesbit edip açıkladığı *Şerhu elfâzi't-tecrîhi'n-nâdire ev kâleli'l-isti'mâl* adını taşıyan kitabıdır (Mekke, ts.).

Cerh ve ta'dil ilmi akademik çalışmalara da konu olmuştur. Bunlardan biri, *el-Cerh ve't-ta'dil li'r-ruvâti 'inde'l-muhaddişin* adıyla 1974 yılında Kahire Üniversitesi'nde Muhammed İsmâil en-Nedvî tarafından mastır tezi olarak hazırlanmıştır. Bir başka mastır çalışmasını da Ebû Lübâbe Hüseyin yapmış ve *el-Cerh ve't-ta'dil* adıyla bastırmıştır (Riyad 1979). Yine bir mastır tezi olarak 1975 yılında Fâruk Hamâde tarafından kaleme alınan *el-Menhecû'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı eser de neşredilmiştir (Ribât 1989). Bu sahada Emin Âşikkutlu da bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Cerh ve ta'dil ilminin pratiklerini ihtiva eden eserler, usul eserlerinin aksine oldukça erken bir dönemde telif edilmeğe başlanmıştır. Bu konuda yazılan kitapları üç gruba ayırmak mümkündür.

A) Yalnız Zayıf Râvileri İhtiva Eden Eserler. Genellikle "Kitâbü'd-Du'afâ" veya "Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkin" adını taşıyan bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze ya hiç ulaşmamış veya eksik olarak gelmiştir (bk. DUAFA ve METRÜKİN).

B) Yalnız Sika Râvileri İhtiva Eden Eserler. Umumiyetle "Kitâbü's-Şikât" adı verilen bu tür eserlerden günümüze gelenlerin bazıları şunlardır: 1. *Kitâbü's-Şikât*. Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî'nin tabakalara göre yazdığı bu eseri Nüreddin el-Heysemî alfabetik olarak tertip etmiştir. İclî 2116 râviyi çok defa tek kelimelik ifadelerle ta'dil etmiştir. Eser Abdülmü'tî Emîn Kal'acî'nin tahki kiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1984). 2. *es-Şikât*. İbn Hibbân tarafından tabaka esasına göre düzenlenen eserde alfabetik olarak tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve diğer tabakaların muhaddisleri ele alınır. Eser dokuz cilt halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1973-1983). İbn Hibbân'ın yalnız meşhur sika râvileri ihtiva eden *Meşâhîru 'ulemâ' il-emşâr* adlı diğer eseri ise önce tabakalara, sonra da Hicaz, Irak, Şam, Mısır, Yemen ve Horasan olmak üzere bölge esasına göre tertip edilmiştir. Ashap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin meşhurlarına dair olan eser Merzûk Ali İbrâhim'in tahki kiyle neşredilmiştir (Beyrut 1987). 3. *Târîhu es-mâ' is-şikât*. İbn Şâhin'in bu alfabetik eserinde 1569 râvi kısa ifadelerle ta'dil edilmiştir. Kitap Abdülmü'tî Emîn Kal'acî

tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986).

C) Zayıf ve Sika Râvileri Birlikte İhtiva Eden Eserler. Bu eserlerin belli başlıları şunlardır: 1. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. İbn Sa'd'ın bu eseri günümüze ulaşan en eski tabakat kitabıdır. Eserin ilk iki cildi Hz. Peygamber'in hayatına, III. cildi Bedir Gazvesi'ne katılanlara ayrılmış, diğer ciltlerde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in biyografileri ağırlıklı olmak üzere İbn Sa'd'ın devrine kadar gelen âlimler ele alınmıştır. Eser fihristiyle birlikte dokuz cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1388/1968). 2. *Kitâbü't-Târîh*. Yahyâ b. Maîn tarafından yazılan eseri, râvisi Dürî tabaka esasına, sahâbeden sonra da ayrıca şehirlere göre düzenlemiştir. Müellifin cerh ve ta'dille ilgili sözlerini ihtiva eden eser, Ahmed Muhammed Nürseyf tarafından tahki k edilerek alfabetik sıraya konmuş ve dört cilt halinde yayımlanmıştır (Mekke 1399/1979). İbn Maîn'in, çoğu soru-cevap şeklindeki *Ma'rifetü'r-ricâl* adlı eseri ise eksik olarak günümüze ulaşmış ve iki cüz halinde yayımlanmıştır (Dimaşk 1985). İbn Maîn bazı cerh ve ta'dil lafızlarına özel mânalar vermiştir. 3. *Kitâbü'l-İlel* ve *ma'rifetü'r-ricâl*. Ahmed b. Hanbel'in, hadis râvilerinin hayatına dair çeşitli bilgiler verdikten sonra onları cerh ve ta'dil ettiği bu eseri Talat Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu tarafından iki cilt halinde (I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987), Vasiyyullah b. Muhammed Abbas tarafından da dört cilt halinde (Beyrut-Riyad 1408/1988) yayımlanmıştır. 4. *et-Târîhu'l-kebir*. Buhârî bu eserinde 13.000'e yakın râviyi isimlerinin ve baba adlarının ilk harfine göre sıralamış, haklarında kısa bilgiler verdikten sonra kendine has tenkit üslûbu ile cerh ve ta'dil etmiştir. Eser dört büyük cilt (sekiz cüz) halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1361-1364). 5. *el-Cerh ve't-ta'dil*. En muhtevalı cerh ve ta'dil kitabı olan İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin bu eseri de basılmıştır (Haydarâbâd 1941-1953).

Umumi mahiyetteki cerh ve ta'dil kitapları yanında bir veya birkaç hadis kitabındaki râvileri ihtiva eden eserler de kaleme alınmıştır. Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin *Ricâlü Şahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdullah el-Leysî, Beyrut 1407/1987) adlı eseriyle Radıyyüddin es-Sâgânî'nin *el-Cem' beyne's-Şahîhayn*'i (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1989), *Kütüb-i Sitte* ricâline dair Abdülganî el-Makdisî el-Cemmâilî'nin *el-Ke-mâl fi ma'rifeti'r-ricâl*'i, bu eserin bi-

rer muhtasarı olan Mizzi'nin *Tehzibü'l-Kemâl'i* ve İbn Hacer'in 12.415 râvinin hal tercümesini ihtiva eden *Tehzibü't-Tehzib'i* (Haydarâbâd 1325-1327) bu tür eserlere örnek olarak zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "crh" md.; *el-Muavatta*, "Ferâ'iz", 8; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, X, 274-275; Müsned, I, 327; Dârimî, "Ferâ'iz", 19, "İstî'zân", 1, 2, 3; Buhârî, "Edeb", 38, "Menâkıb", 19, "İstî'zân", 13, "Diyât", 25; Müslim, "Fezâ'il", 139, 140, "Mu-kaddime", s. 13, 15, "Edeb", 34, "Kasâme", 11; a.mlf., *et-Temyiz* (nşr. Muhammed Mustafa el-Azamî), Riyad 1402/1982, s. 179; İbn Mâce, "Edeb", 17; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5, 127, 136, "Ferâ'iz", 5; Tirmizî, "İstî'zân", 3; Şâfiî, *er-Risâle*, s. 435; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 13-14; İbn Kuteybe, *Te'vîlû muhtelifi'l-hadis*, Beyrut 1408/1988, s. 40; *el-Cerh ve't-ta'dil* (takdim), s. 11; II, 38; IV, 169; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 35, 37, 38, 39, 40, 54, 82; a.mlf., *eş-Şikât*, I, 13; II, 276; VI, 114; Râmhûrmûzî, *el-Muhammadişü'l-fâşil* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatib), Beyrut 1404/1984, s. 209, 235; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 17, 47-49, 50-65, 157; Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, Beyrut 1401/1981, I, 134-135; Hâkim, *Ma'rîfetü 'ulâmi'l-hadis*, s. 52; a.mlf., *el-Medhal* (nşr. Muhammed Ziyâ-urrahman el-A'zamî), Küveyt, ts., s. 174; İbn Hazm, *el-İhkâm*, Beyrut 1403/1983, II, 139; Hatib, *el-Kifâye*, Haydarâbâd 1357, s. 44, 102, 122, 159; İbn Abdülber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, Kahire 1402/1982, s. 507; Bâcî, *el-Müntekâ*, Beyrut 1403/1983, I, 221; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 162; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, Kahire, ts., s. 57, 193; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XXXII, 266; Zehebî, *Tezkiretül-huffâz*, I, 2, 8; a.mlf., *Zikru men yu'temedü kaülühü fi'l-cerh ve't-ta'dil* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1410/1990, s. 171-227; a.mlf., *el-Mukûza* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 83; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 439, 441; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 1; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, I, 204; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), II, 18; a.mlf., *Kâ'id fi'l-cerh* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, s. 46; İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî* (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 57-58, 74, 92, 93; İrakî, *et-Takyd ve'l-izâh* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut 1401/1981, s. 48; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, I, 13, 193; İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzü'l-bâsim*, Beyrut 1399/1979, I, 52; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, Beyrut, ts., s. 426; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1402/1982, VII, 51; a.mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 287; Aynı, *Umdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, VI, 601; Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbi*, s. 112, 113, 204, 319-336; a.mlf., *Fethu'l-mu-giş*, I, 69, 367, 371, 372-373; III, 351-352, 355; a.mlf., *el-Mütekellimün fi'r-ricâl*, Kahire 1404/1984, s. 85-129; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, s. 115, 152-153; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâ'ışü'l-haşıf*, Kahire 1377/1958, s. 106; *Dir-râsât fi'l-cerh ve't-ta'dil*, Medine 1403/1983; Ekrem Ziya el-Ömerî, *Bühûş ft târîhi's-sünne-ti'l-müşerrefe*, Beyrut 1405/1984, s. 206; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidî* (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



EMİN AŞIKUTLU

el-CERH ve't- TA' DİL

(الجرح والتعديل)

İbn Ebû Hâtim er-Râzi'nin

(ö. 327/938)

hadis râvilerinin tenkidine dair eseri.

Cerh ve ta'dil* konusunda yazılan ilk eserlerden biridir. Birincisi mukaddime olmak üzere dokuz ciltten meydana gelmektedir. Tertip bakımından Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'ini andırırmaktaysa da muhtevanın farklı olması ve onda bulunmayan binlerce biyografiyi ihtiva etmesi bakımından *et-Târîhu'l-kebir*'den ayrılır.

"Takdîmetü'l-ma'rife li-Kitâbî'l-Cerh ve't-ta'dil" adını taşıyan ve 375 sayfalık bir giriş mahiyetinde olan mukaddime sünnetin Kur'an'ı açıklaması, râvileri tanımanın zarureti, râvilerin tabakaları, dereceleri ele alınmakta ve bazı cerh ve ta'dil otoriteleri tanıtılmaktadır. İkinci cildin başında yer alan 38 sayfalık bir kısımda sünnetin rivayeti, râvilerin belli başlı özellikleri söz konusu edilmekte, ardından yarı alfabetik bir sistemin takip edildiği esas kitaba geçilmektedir. Ahmed isminin ilk sırayı aldığı eserde daha sonra sırasıyla İbrâhim, İsmâil, İshak, Eyyüb, İdris... adları gelmektedir. Aynı ismi taşıyanlar babı adının ilk har-

fine, burada da aynılık varsa dede isimlerinin ilk harfine göre sıralanmaktadır. Râvinin kendi adının ikinci, üçüncü... harfleri göz önüne alınmamaktadır. Her ismin sonunda baba adları bilinmeyen râviler, her harfin sonunda da sadece bir râvinin adı olan isimlere (el-esmâ'ü'l-müf-rede) yer verilmektedir. Bu tertip içinde biyografiler zikredildikten sonra baba adıyla tanınanlarla (IX, 315-329) künye-leriyle bilinen erkek ve kadın râviler (IX, 330-367) sıralanmaktadır.

Müellif râviler hakkındaki değerlendirmelerinde daha çok babası Ebû Hâtim er-Râzi ile münekkitt Ebû Zür'a er-Râzi'ye dayanmakta, ayrıca Şu'be b. Hac-câc, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdi, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi münekkittlerin görüşlerine de yer vermektedir. Bu arada, her halde babasının hocası Muham-med b. Yahyâ ez-Zühli ile Buhârî arasın-da meydana gelen anlaşmazlık sebebiyle Buhârî'nin değerlendirmelerini kitabına almamıştır. Naklettiği bütün bilgi-leri senedleriyle aktarmakta, bu görüş-ler arasında farklılıklar varsa kendine gö-re en doğru olanına işaret etmektedir.

16.040 râvinin cerh ve ta'dilini ihtiva eden eserde biyografi tekrarlarına ve

el-Cerh ve't-ta'dil'in unvan sayfası ile ilk sayfası (Köprülü Ktp., nr. 278)



daha başka hatalara rastlanmaktadır. Meselâ Cüneyd b. Alâ b. Ebû Dehre üç ayrı isimle (Cüneyd b. Alâ b. Ebû Dehre, Humejd b. Ebû Dehre, Humejd b. Alâ, bk. II, 527; III, 221, 227) alınmıştır. Bazı râvilerin hocaları veya talebeleri bilinmediği için bu hususta ileride mâlumat elde edilebileceği düşüncesiyle onlara ayrılan yer boş bırakılmıştır.

İbn Ebû Hâtim "meçhul" terimini hem güvenilir olup olmadığı bilinmeyen, hem de uzak yörelerde bulunması sebebiyle tanınmayan râviler için kullanmıştır. Onun bir râvi hakkındaki "meçhul" hükmüne eğer bir başka cerh ve ta'dîl âlimi iştirak etmemişse o râviyi meçhul saymamalıdır (Leknevî, s. 165-168). Hakında cerh ve ta'dîl ile ilgili bir görüş belirtmediği râviyi İbn Ebû Hâtim'in güvenilir saydığı, ayrıca bir münekkidin herhangi bir râvi hakkındaki kanaatini aynen naklettiği zaman da o görüşü benimsediği kabul edilmiştir.

Müelliften önce yaşamış cerh ve ta'dîl otoritelerinin bu konudaki görüşlerini ihtiva eden eser, daha sonra yazılan cerh ve ta'dîl kitaplarına kaynak olmuştur. Nitekim Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*'deki cerh ve ta'dîl ile ilgili bilgileri İbn Ebû Hâtim'in bu eserinden aldığını söylemiştir.

el-Cerh ve t-ta'dîl, Murad Molla Kütüphanesi (nr. 572, 1450), Köprülü Kütüphanesi (nr. 278) ve Dârü'l-kütübî'l-Misriyye (nr. 891-892) nüshalarını esas alan Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî tarafından tahkik edilerek dokuz cilt halinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1941-1953). Daha sonra bu neşirden birçok ofset baskı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

el-Cerh ve t-ta'dîl, Giriş; *Keşfü'z-zunûn*, I, 582; Leknevî, *er-Ref' ve t-tekmîl*, s. 163-168, 389; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'rafe*, s. 147; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 278; Sezgin, *GAŞ*, I, 178-179; Addâb b. Mahmûd el-Hameş, *Ru-vâtü'l-hadîs*, Riyad 1405, s. 36-45.



SELMAN BAŞARAN

CERİB

(جرب)

Hiz. Ömer zamanından itibaren İslâm dünyasında kullanılan alan ve hacim ölçüsü.

Cerib kelimesi "vadi" anlamında olup belirli büyüklükte bir arazi parçası için kullanılmıştır; çoğulu *ecribe* ve *cürbân* dır. İslâmiyet'in ilk dönemlerinde zirâi

toprakların ve emlakın ölçülmesinde, bilhassa haraç vergisinin tayininde resmî alan ölçü birimi olarak ceribin büyük önemi vardı. Hiz. Ömer'in Sevâd (Irak) bölgesindeki âmilleri haraç vergisi için toprakların ölçülmesinde ceribi esas almışlar ve Sevâd'ın 36 milyon cerib yüzölçümünde olduğunu tesbit etmişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde de haraç vergisi yanında özellikle halife ve emirlerin *iktâ'*larının miktarı da yine alan ölçüsü olarak cerib kullanılmak suretiyle belirtilmiştir.

Mısırlı âlim Reyys, kaynaklarda yer alan çeşitli tariflere dayanarak bu ilk dönemdeki ceribin büyüklüğünün 1366,0416 m² olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre cerib = 10 kasabe × 10 kasabe, kasabe = 6 arşın (zirâ), cerib = 3600 arşın² dir. Miktarları değişik çeşitli arşınlar arasında "zirâu'l-melik" veya "zirâu'l-Hâşimiyeti'l-kübrâ" diye bilinen ve 61.6 cm. olan arşının bu cerib tarifi için esas alındığını uzun araştırması sonucunda bulan Reyys, cerib = (61,6 cm. × 61,6 cm.) × 3600 = 1366,0416 m²'yi bulmuştur. Ceribin kaynaklarda yer alan diğer tariflerinden de aynı sonuca ulaşmak suretiyle yazar bulduğu bu miktarın doğruluğunu teyit etmiştir.

İslâm dünyasında kullanılan diğer ölçü birimlerinde olduğu gibi cerib de çeşitli devirlerde bölgelere göre değişik miktarlar ifade etmiştir. Meselâ XVII. yüzyılda 958 m² olan ceribin 400 m² ile 1450 m² arasında değişen birçok mahallî kullanımına İran'da rastlanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde 10.000 arşın murabba' araziye cerib veya hektar denilirdi ve bir cerib arazi 100 dönümden ibaretti.

Hiz. Ömer zamanından itibaren ceribin hacim (ağırlık) ölçüsü olarak da kullanıldığı görülmektedir. Halife *fey** gelirlerinden müslüman olan herkese aylık iki cerib ağırlığında yiyecek verilmesini kararlaştırmıştır. Cerib halk arasında bir kimsenin ölümünü istemek anlamında, "Allah senin iki ceribini kessin" şeklinde beddualarda da kullanılmıştır (Belâzürî, s. 564). Reyys hacim ölçüsü ceribin miktarını da şöyle tesbit etmiştir: cerib = 4 kaffiz, kaffiz = 12 sâ', sâ' = 2,75 litre, cerib = 132 litredir. Hacim ölçüsü ceribin 29,5 litre ile 138 litre arasında değişen çeşitli miktarları da hesap edilmiş ve bölgelere göre değişik ağırlıkları bulunmuştur.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara: TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-Ârab, "crb" md.; *Tacü'l-Ârûs*, "crb" md.; Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münir*, "crb" md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 168-169; Belâzürî, *Fütûh* (Müneccid), s. 564, ayrıca bk. İndeks; Kudâme b. Ca'fer, *Hârâc* (Zebidî), s. 247, 248, 288, 338, 367, 368; İstahrî, *el-Mesâlik* (Abdülâl), s. 94-96; Hârizmî, *Mefâtihu'l-ûlûm*, Kahire 1342, s. 44-45; Maverdî, *el-Ahkkâmü's-sultâniyye* (trc. Ali Şafak), İstanbul 1396/1976, s. 165-166, 168, 170, 194-195, 229; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, II, 437; M. Ziyâeddin er-Reyyis, *el-Hârâc fi'd-devleti'l-İslâmiyye*, Kahire 1957, s. 261-316; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 596; W. Hinz, *el-Mekâyil ve'l-ezânü'l-İslâmiyye* (trc. Kâmil el-Aselî), Amman 1970, s. 61-62, 96-97; Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989, s. 45-51, 53-55, 59, 63, 79, 130; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire la numismatique et de la métrologie musulmanes", *JA*, série VIII/VII (1886), s. 158-161; série VIII/VIII (1886), s. 485-488; "Cerib", *İA*, III, 109.



MUSTAFA FAYDA

CERİD

(الجرید)

Tunus'un güneyinde

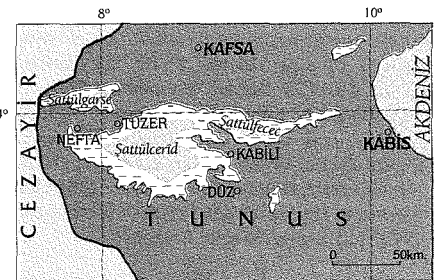
Kâbis'ten (Gabes)

batıya doğru Cezayir sınırına kadar uzanan coğrafi bölge.

Cerid, şotu (sığ tuzlu bataklık) ve bu şotun kenarında Nefta, Tûzer (Tevzer), Üdiyân ve Hâmme vahaları ile ünlüdür. Cerid şotu, deniz seviyesinden 16 m. yükseklikteki tuzlu araziden oluşan 4900 km²'lik bir alanı kaplar. Bazan bir tuz tabakası alttaki suları örter. Cerid şotunun doğuya uzanan kısmına Fecec adı verilir. Yağmurun az olmasına rağmen bölgede pek çok kaynak vardır. Halkın geleneksel sulama usulü sayesinde kaynaklar vahalarda iyi değerlendirilmiştir.

Cerid'in sınırları tarihçi ve coğrafyacılar tarafından farklı şekillerde belirtil-

Cerid



miştir. Ya'kübî, Kastilya ismiyle zikrettiği bölgeyi Tüzer, Hâmmme, Takyûs ve Nefta vahalarıyla tanımlar. Bu tanımlar İslâm coğrafyacılarının çoğu, özellikle Bekrî ve Yâkût da verir. Bölgenin Bilâdülcerîd (hurma ülkesi) veya kısaca Cerîd adıyla ilk defa VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında İbn Haldûn tarafından anıldığı görülmür. İbn Haldûn Bilâdülcerîd'in sınırlarını, kuzeyde Kafsa ve şotların güneyine kadar uzanan Nefzâve bölgesini kapsayacak kadar genişletirken Vezzân ez-Zeyyâtî bu bölgeye Biskre, Kâbis ve Cerbe adasını da katar. Kastilya adı zamanla unutulmuştur. Nitekim 1517'de Tunus'u ziyaret eden Vezzân ez-Zeyyâtî Kastilya ismini hiç zikretmemiştir.

Nefta Berberîleri'nin oturduğu bu yer Romalılar zamanında bir koloni halinde idi. Bizans hâkimiyetinde iken Tüzer, Nefta ve Hâmmme'ye ulaşan ticaret yolları vardı. Bölge ilk defa 26 (647) yılında Abdullah b. Zübeyr, ikinci defa da 49'da (669) Ukbe b. Nâfi tarafından fethedildi. Emevîler ve Abbâsîler zamanında Cerîd İfrîkiyye valiliğine bağlıydı. Tunus'ta Ağlebîler Devleti kurulunca (800) Cerîd de onların idaresine girdi. Hâricî-İbâzîler'in Kuzey Afrika'da görülmeye başladığı bu dönemde Cerîd halkı İbâzîliği seçti. Bölgede Levâte, Züvâre ve Mîknâs adlı Berberî kabileleriyle Bizanslılar bulunuyordu. Fâtîmî dâî'si Ebû Abdullah 298'de (910-11) Kastilya bölgesini kolayca hâkimiyeti altına aldı. X. yüzyılda Cerîd ahalisinin büyük bir kısmı İbâzî mezhebini benimsemişti. Bu dönemde bölgenin yıllık gelirinin 200.000 dinara çıkmış olması, halkın refah seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Halk, bölgeye hâkim olan hânedanların yönetimini ismen tanımakla birlikte muhtariyetini de muhafaza etmeye çalışmış ve Cerîd ailelerin hâkim olduğu meclisler tarafından yönetilmiştir.

Cerîd halkı XI. yüzyılda Zîrîler'e karşı Hammâdîler'in himayesine sığındı, onlar da mahallî meclislere dokunmadılar. 445'te (1053) Cerîd, Fâtîmîler'den Abîd b. Ebû'r-Reys idaresindeki Benî Riyâh tarafından tahrip edildi. Muvahhidler 1159-1160'ta bölgeye hâkim olunca mahallî meclislere son verdiler. Bu dönemde göçebe kabilelerden Benî Süleym'e mensup bazı kabileler de önce Cerîd'e, oradan da Büne'ye göç ettiler. Bölgede Hâricîlik Vehbiyye ve Nekkâriyye adlı iki

grup arasındaki anlaşmazlık yüzünden XII. yüzyıldan itibaren zayıflamaya başladı. Bu sırada Sîdî Ebû Ali en-Neftî ve onun yetiştirdiği sūfiler İslâmiyet'i yaymak için burada yoğun faaliyetlerde bulundular. Benî Gâniye Murâbıtlar Devleti'ni yeniden kurmak isteyince Cerîd'i bir üs olarak kullandı. Bölge XIII-XIV. yüzyıllarda ismen Hafsîler'in hâkimiyeti altındaydı. Bununla beraber otorite Benî Yemlûl ve Benî Halef gibi mahallî ailelerin elinde bulunuyordu. Cerîd'deki muhtelif kabileler XIV. yüzyıl boyunca Hafsîler'le mücadele ettiler. Ebû Fâris Abdülazîz el-Hafsî, ayaklanan Tüzer ve Nefta üzerine zaman zaman seferler tertip etti (el-Hulelî's-sündüsiyye, II, 187). XV. yüzyıldaki güçlü Hafsî hükümdarları bölgede tam olarak otorite tesis etmeye muvaffak oldular. Ancak zamanla gevşeyen Hafsî idaresi karşısında bölge kabileleri yeniden müstakil hareket etmeye başladılar.

Cerîd bölgesi 982 (1574) yılında Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlılar kısa süre sonra buranın idaresini önce dayılara, ardından da beylerin eline bıraktı. 1677'de Tunus beyi tayin edilen Ali Bey el-Murâdî, Tüzer Kalesi'nde çıkan bir isyanı 1679 yılında bastırdı. Muhammed Bey de Tüzer'de bir mescid yaptırdı. Hüseyin b. Ali ise Nefta'da bir medrese inşa ettirdi (1705). Daha sonraki dönemlerde beyler Akdeniz ülkeleriyle, özellikle de Fransa ile ticarî ilişkiye girdiler. Tunus 1881'den itibaren Fransızlar tarafından işgal edildi. Bu işgal döneminde verimli toprakların halkın elinden alınıp Fransa'dan getirilen göçmenlere verilmesi, geleneksel tarım şeklinin bozulması, uygulamaya konan yeni tarım biçimine yerlilerin ayak uyduramaması, sanayinin köylüleri şehirlere çekmesi ve el sanatlarının yavaş yavaş terkedilmesi sonucunda bölge giderek fakirleşti. Fransız sömürge yönetimi 1956'da son buldu.

Cerîd halkı bugün Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensuptur. Nefta'da Rahmâniyye, Tüzer'de Ticâniyye tarikatının etkileri görülmür. Neftalı muhaddislerden Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan (ö. 294/906) meşhur olup kabri Nefta'dadır. 1850 yılında Nefta'da doğan ve 1880-1888 yıllarında burada müftülük yapan Rahmâniyye şeyhi İbn Azzûz Muhammed Mekî (ö. 1916), son devir Tunus âlimleri arasında önemli bir yer iş-

gal eder. Tüzer müftülüğü yapan Bû Bekir b. Sâdık ise (ö. 1907) Ticâni tarikatının şeyhiydi.

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kübî, *Kitabü'l-büldân*, s. 129; İbn Hurdâzbihi, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 87; İbn Hakkal, *Şüretü'l-arz*, s. 62, 66, 67, 69; Makdisî, *Ah-senü't-tekâstîn*, s. 30, 56, 217, 220, 243, 246; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 348; Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân* (trc. Abdülmühammed Âyetî), Tahran 1970, s. 195; İbn Haldûn, *el-İber*, VI, 192-197, 244, 248, 320, 344, 350-351; Kal-kaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, XIII, 87; Himyerî, *er-Ravzu'l-mi'târ*, s. 144, 450, 480, 578; *el-Hulelî's-sündüsiyye*, Beyrut 1945, I, 374-380, 404-420; II, 187; Vezzân ez-Zeyyâtî, *Vasfû İfrîkiyye*, I, 29, 32, 66; II, 142; Augustin Bernard, "Afrique Septentrionale et occidentale", *Géographie Universelle*, Paris 1937-39, XI, 30, 91, 246, 257, 340; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye ft mevkibi't-târîh*, Beyrut 1385/1966, III, 47, bk. İndeks; A. H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, Leiden 1978, s. 60, 175, 305, 306; Muhammed el-Urûsî el-Medenî, *es-Saltanatü'l-Hafsiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 355, 359, bk. İndeks; K. J. Perkins, *Tunisia*, Beckenham 1986, s. 36, 40, 41, ayrıca bk. İndeks; G. Yver, "Bilâdülcerîd", *IA*, II, 609-610; a.mlf., "Kastilya", a.e., VI, 403-404; J. Despois, "Djârid", *EP*² (İng.), II, 462-464; M. Talbi, "Kastilya", a.e., IV, 739-741.



RECEP USLU

CERİDE

(جريدته)

II. Meşrutîyet döneminde
1908-1909 yıllarında
İstanbul'da yayımlanan
haftalık siyasî ve edebî mecmua.

20 Ramazan 1326 — 1 Şaban 1327 (15 Ekim 1908 — 18 Ağustos 1909) tarihleri arasında birinci yıl otuz sekiz, ikinci yıl kırk sekiz olmak üzere toplam seksen altı sayı yayımlanan mecmua, Abdülhak Şinasi Hisar'ın babası Mahmud Celâled-din Bey tarafından çıkarılmıştır. *Cerîde*, II. Meşrutîyet'in ilânı ile ortaya çıkan hürriyet havası içinde peş peşe neşredilen mecmualardan biridir. Bu devir gazete ve dergilerinin hemen hemen hepsi gibi *Cerîde* de başlığının etrafını, yukarıda "hürriyet", sağda "adalet", solda "müsâvat" kelimeleriyle çerçevelemiştir.

Mecmua, ilk sayının birinci sayfasında "Mukarrer Meslek" başlıklı makalede takip edeceği yolu şu şekilde açıklamaktadır: "Hürriyet, müsâvat, adalet dairesinde menâfi-i mülk ü millete hizmet etmek, şahsiyattan âzâde kalmak, matbuatla tevaggul etmeyen ekâbir ve meşâhiri hayırlı neşriyata alıştırarak, Os-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ça'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Vekâleti tarafından kırk sekiz sayfa ve aylık olarak tekrar neşredilmeye başlanmıştır. Üzerindeki "sayı: 1, sekizinci sene" ifadesinden önceki derginin bir devamı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bir sonraki sayıdan itibaren "sekizinci sene" ifadesi terkedilerek "birinci sene" ibaresi konmuştur. Bu seride sayfa lar birden başlayarak devam etmiştir. 76. sayıya kadar (yedinci sene: Teşrinisani/Kasım 1928) Arap harfleriyle yayımlanan dergi, 77. sayıdan itibaren Latin harfleriyle çıkmaya başladı. Derginin adı 1930'da (85. sayıdan itibaren) *Adliye Ceridesi*, 1944'te *Adliye Dergisi*, 1946'da da *Adalet Dergisi* olmuştur. Derginin Ankara'da çıkarıldığı dönemlerde sayılar önce müteselsil olarak devam etmiş ve bu durum 149. sayıya kadar (Aralık 1934) sürmüştür. Ocak 1935'ten itibaren dergi yeni bir şekilde ve her yıl sayılar birden başlamak üzere çıkmaya başlamıştır. 1975 yılına kadar aylık olarak çıkarılan *Adalet Dergisi* bu yıldan itibaren iki aylık olarak yayımlanmıştır. Halen bu isim ve bu periyotla çıkmaya devam etmektedir.

Ceride-i Adliyye'nin muhtevası "resmî" ve "gayri resmî" olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Resmî kısımda Temyiz Mahkemesi'nin kanun tefsiriyle ilgili kararları, ilâmları, idarî ve kanunî tebliğleri, tayinler, esbâb-ı mücibe lâyiha ları, Şûrâ-yı Devlet mazbataları, adliye müfettiş raporları, kanunlar, tamimler, adli istatistikler vb. bulunmaktadır. Gayri resmî kısımda ise ilmi makaleler, hukukî mütalaa ve tefsirler, yabancı ilmi ve hukukî müesseseler hakkında bilgiler, yabancı kanunların tercümeleri yer almaktadır. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkan *Ceride-i Adliyye*'lerde bu dönemde hazırlanan kanunlara ışık tutmak üzere birçok yabancı kanunun tercümesine yer verilmiştir (meselâ "İsviçre Me'mûrîn Kanunu", sy. 29-36; "Alman Ceza Kanunu", sy. 25, 27, 29; "Alman Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu", sy. 32, 34-36). Yine bu dönemin ilk sayılarında, kurulan kanun komisyonları, bunların çalışma esasları ve hazırlanan tasarılar hakkında bilgiler mevcut olup bunlar özellikle hukuk tarihi bakımından son derece önemlidir (meselâ "Mecelle Komisyonunca Kitâbü'l-Büyük'un Tâdilâtına Dair İhzar Olunan Lâyiha-i Kânûniyye ile Esbâb-ı Mücibes", sy. 2-6, 10, 25). 1935 yılından itibaren yeni bir şekilde çıkan dergide hukukî incelemeler yine önemli bir yer tutmaktadır. Ay-

rıca ilk defa tatbikatçılara kolaylık sağlamak üzere mahkeme kararları ve İsviçre Federal Mahkemesi kararları yayımlanmaya başlanmıştır. Adalet Bakanlığı Mart 1966'da *Resmî Kararlar Dergisi* adıyla bir dergi çıkarınca *Adalet Dergisi*'nde mahkeme kararlarının yayımlanmasına son verilmiştir. Ancak 1979 yılından itibaren az da olsa tekrar Yargıtay kararları ve İsviçre Federal Mahkemesi kararları neşredilmiştir. Bundan başka genelgeler, tayinler, hukukî eser ve dergiler, mevzuat hakkındaki bilgiler derginin diğer içeriğini oluşturmaktadır.

Ceride-i Adliyye'de çıkan yazılarla ilgili genel fihristler yayımlanmıştır. Bunlar *Ceride-i Adliyye'nin Bidâyet-i Teessüsünden 1326 Senesi Gayesine Kadar Tarih Sırasıyla Fihrist-i Umûmîsi*, *Ceride-i Adliyye'nin 1327 Senesi Mart'ından 1328 Senesi Bidâyetine Kadar Tarih Sırasıyla Fihrist-i Umûmîsi*, *1328 Senesi-i Rûmiyyesine Mahsus Ceride-i Adliyye'ye Ait Fihrist-i Hecâi*, *1329 Senesi-i Rûmiyyesine Mahsus Ceride-i Adliyye'nin Fihrist-i Hecâisi* başlıklı fihristlerdir. Ayrıca Ağustos, Eylül, Teşrinievvel 1341 tarihli 37, 38, 39. sayıların birlikte yayımlandığı nüshanın baş tarafında "Üçüncü Seri *Ceride-i Adliyye*'nin Umumi Fihristi" adıyla 25. sayıdan 36. sayıya kadar yer alan yazıların fihristi neşredilmiştir.

Ceride-i Adliyye'nin 1. sayısının 1 Kânunuevvel 1325 ve 5 Kânunuevvel 1325 tarihli iki farklı nüshasının ilk sayfaları



CERİDE-i HAVÂDİS

(جريدة حوادث)

Osmanlı Devleti sınırları içinde
çıkarılan ilk özel gazete.

Vekâyi-i Mısıriyye (1244/1828) ve *Takvîm-i Vekâyi*'den (1247/1831) sonra üçüncü Türkçe gazete olan *Ceride-i Havâdis*, 1 Cemâziyelâhîr 1256'dan (31 Temmuz 1840) 24 Rebîülâhîr 1281'e (26 Eylül 1864) kadar başlangıçta on günde bir, 139. sayısından itibaren (1259/1843) haftalık olarak toplam 1212 sayı neşredilmiştir. 40 × 27 cm. ölçüsünde ikişer sütunlu dört sayfa olarak yayıma başlayan gazetenin sütun sayısı 329. sayıdan (1263/1847) itibaren üçe çıkmıştır.

Gazetenin sahibi, 1815 yılında İzmir'e gelip yerleşen, daha sonra İstanbul'a giderek Amerika Birleşik Devletleri Sefâret-i'nde kâtiplik yapan (1831-1833) ve ticaretle meşgul olan İngiliz William Churchill'dir. Churchill, İstanbul'un yabancıların oturmasına izin verilen semtlerinden Moda'da (Kadıköy) avlanırken bir çocuğu yaralayınca tutuklanmış, bunun üzerine İngiliz büyükelçisi Ponsonby kapitülasyon haklarına dayanarak bir İngiliz'in suçlu bile olsa tutuklanamayacağını ileri sürerek Osmanlı Devleti'ne bir nota vermişti (18 Mayıs 1836). Konuya diğer Avrupa devletleri de karışınca olay siyasi bir mahiyet kazanmış, artan baskılar üzerine Churchill serbest bırakılmıştı. Ardından devrin Hariciye Nâzırı Âkif Paşa hastalığı öne sürülerek görevinden azledilmiş, Churchill'den özür dilenerek tutukluluk tazminatı olarak kendisine pırlantalı nişan, zeytinyağı ihraç izni veren bir فرمان ve gazete yayımlama imtiyazı verilmişti. Elindeki fermânı 3500 altına bir başkasına devreden Churchill, Âkif Paşa gözden düşüp sürgüne gönderilince (1840) gazete yayımlama imtiyazını kullanıp *Ceride-i Havâdis* adlı bir gazete çıkarmaya karar verdi. Devletin resmî gazetesi *Takvîm-i Vekâyi*'in azınlıkların yayımladıkları gazetelerin seviyesine ulaşamaması, Sultan Abdülmecid'i Churchill'in çıkaracağı gazeteyi desteklemeye yöneltti. Takvimhâne (Takvîm-i Vekâyi' Matbaası) Müdürlüğü'ne *Ceride-i Havâdis*'e yardım edilmesi için emir verdi. Gazetenin hurufatı ve diğer malzemeleriyle müşahhihleri Takvimhâne idaresi tarafından temin edildi.

İlk sayısı 1 Cemâziyelâhîr 1256'da (31 Temmuz 1840). Bahçekapı'da Hamidiye Türbesi karşısında kiralanan bir yerde

kurulan matbaada basılan *Ceride-i Havâdis* özel elemanlar tarafından nezâretlere, sefârethânelere, kiraathanelere ve abonelere dağıtılmış, ayrıca ilgilienlere tanıtım amacıyla ücretsiz verilmiştir. 1840 yılının sonuna kadar yirmi iki, 1841'de elli, 1842'de elli bir sayı çıkmış, satışının 150'yi aşmaması üzerine 13 Rebîülâhîr 1259 (13 Mayıs 1843) tarihli 138. sayısında kapanmıştır. Sultan Abdülmecid'in diğer Osmanlı gazetelerine olduğu gibi kendisine de 3000 kuruş (30 altın) maaş bağlatması üzerine Churchill gazeteyi, Çifte Saraylar (bugünkü İstanbul Lisesi) karşısındaki karakolun yakınına taşıdığı matbaasında bastığı 18 Ramazan 1259 (12 Ekim 1843) tarihli 139. sayısıyla yeniden neşretmeye başlamış, ölümünden sonra (Ekim 1846) *Ceride-i Havâdis*'in yayımı oğlu Alfred Churchill tarafından sürdürülmüş ve adı 1212. sayısından sonra *Rûznâme-i Ceride-i Havâdis* olmuştur. *Ceride-i Havâdis*'in satışı yeni dönemin ilk yıllarında yine 150'yi aşmamıştır.

Osmanlı basınında "gazete" kelimesinin ilk defa kullanıldığı *Ceride-i Havâdis*'in 1. sayısının mukaddimesinde gazetenin halkın bilgisini arttırdığı, diğer

ülkelerde olup bitenlerin nakledilerek halkta merak hisleri uyandırdığı ve bu yolla meslek ve ticaret hayatının geliştirilmesine yardımcı olduğu belirtilmiştir. Gazetenin ilk yıllarına ait sayıları Takvimhâne mensupları tarafından çıkarıldığından tertip olarak *Takvîm-i Vekâyi*'e benzer. Yazı ve haberler üç bölümde ve üç başlık altında verilmiştir. "Havâdisât-ı Dâhiliyye" bölümünde önce iradeler ve resmî haberler, ardından İstanbul ve yurt haberleri verilmiş daha sonra padişahın cülûs ve doğum yılı dönümü veya seyahatleri münasebetiyle yazılan methiyeler, düşürülen tarihler ve kasideler yayımlanmıştır. Devletin resmî gazetesi *Takvîm-i Vekâyi*'in düzenli olarak haftada bir yayımlanması sağlanmadığından idarî haberler *Ceride-i Havâdis*'e verilmeye başlanmış, bunlar da "Havâdisât-ı Dâhiliyye" bölümünde yer almıştır. Bu tür resmî yazıları yayımlaması ve devletten maddî yardım görmesi *Ceride-i Havâdis*'e yarı resmî bir hüviyet kazandırmış, gazete bundan dolayı bazı kaynaklarda yarı resmî gazete olarak gösterilmiştir. *Ceride-i Havâdis*'te hükümet ve resmî dairelerle ilgili haberler hiçbir yorum yapılmadan yayımlan-



miştir. Gazetenin "Havâdisât-ı Hâriciyye" bölümünde dış haberler yabancı gazetelerden tercüme edilerek verilmiştir. İlân bölümünde ise gayri menkul satışları, ithal ilâçlar ve ülkede henüz bilinmeyen eşya ve makine ilânları yer almıştır.

Yazı ve haberlerde noktalama işaretleri ve başlık kullanılmamış, haberler birbirinden iki üç satırlık boşluklarla ayrılmıştır. İlk iki yılda son derece ağıdalı olan gazetenin dili sonraları biraz sadeleştirilmiştir.

Ceride-i Havâdis, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı sırasında ilk yirmi sayısında birer sayfalık ilâve vermiş, Kırım Harbi dolayısıyla yeniden ilâve çıkarmıştır (28 Muharrem 1270/31 Ekim 1853). Şinâsi ve Âgâh Efendi *Tercümân-ı Ahvâl*'i yayımlamaya başlayınca (6 Rebülâhîr 1277/22 Ekim 1860) *Ceride-i Havâdis* de *Rûznâme* adlı günlük bir ilâve vermeye başlamıştır (16 Rebülâhîr 1277/1 Kasım 1860). 121 sayı neşredildikten sonra (10 Şevval 1277/21 Nisan 1861) adı *Rûznâme-i Ceride-i Havâdis* olarak değiştirilen bu ilâve, 1212. sayısında artık çıkarılmayacağı ilân edilen *Ceride-i Havâdis* ile beraber yayımını durdurmuştur (24 Rebülâhîr 1281/26 Eylül 1864). Alfred Churchill daha sonra her ikisinin yerine *Rûznâme-i Ceride-i Havâdis* adlı 5804 sayı yayımlanan yeni bir gazete çıkarmıştır (1294/1877).

Ceride-i Havâdis, Osmanlı basınında birçok yeniliği uygulayan ilk Türkçe gazetedir. İlk defa muhabir göndermesi (İskenderiye, 1840), ilk ilâve neşri, Galata'da Naum Tiyatrosu'nda oynanan piyeslerin Türkçe tercümelerinin verilmesi, hastalıklar hakkında açıklayıcı ve koruyucu bilgiler, ansiklopedik malumat, ölüm ilânı ve ölümlerde biyografi (1844), kitap şekline gelebilecek tefrika (*Sâdan Seyahatnâmesi*, 1846), okuyucu mektupları yayımlaması, savaş muhabirliği (Kırım Harbi, 1854) *Ceride-i Havâdis*'in Osmanlı gazeteciliğine getirdiği yeniliklerdir.

Ceride-i Havâdis'te yayımlanan yazılarda Münif (Paşa) imzası dışında başka isim bulunmadığından yazı kadrosunda çalışan kişiler, kısmen o devri yaşayanların makale ve hâtıralarıyla biyografilerden ve bunlardan bazılarının devlet memuriyetine tayinleri dolayısıyla neşrettikleri veda ilânlarından öğrenilmektedir. *Ceride-i Havâdis*'in ilk yıllarında çalışmış oldukları tesbit edilen yazarlar şunlardır: Ahmed Tevfik (Suriye mektupçusu, Kudüs mutasarrıfı, Harem-i şerif mü-

dürü), Emin Firdevsî, İsmet Bey, Râmiz-paşa Mehmed İzzet Bey (Akkâ mutasarrıfı, Harem-i şerif müdürü, *Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ* adlı eserin yazarı), Karşîzâde Cemâleddin (*Âyine-i Zurefâ* [Osmanlı Tarih ve Müverrihleri] müellifi), Ahmed Nazif Efendi, Sahafîlar Tekkesi Şeyhîzâde (musahhih, Takvimhâne nâzır vekili, Kudüs kadısı), Münif Bey (Paşa, Maarif nâzırı), Said Bey (Sadrazam Küçük Said Paşa), Sâlih Bey (şair, İskodra vilâyet mektupçusu). Daha sonraki yıllarda Ahmed Râsim, Ahmed Zarîfî, Enderunlu Âlî (şair, meşhur şeyh Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin müridi), Ebûzziyâ Tevfik (gazeteci-yazar, Şûrâ-yı Devlet âzası, Konya mebusu), Emin Hâfız Müşfik, Manastırlı Emîrzâde, Hâlet Bey (vilâyet mektupçusu, ilk devlet salnâmesini çıkaran şair ve yazar), Hüseyin Sîret Bey, Nûzhet Efendi, Rîzâ Bey (Paşa), Süreyyâ Bey (başmuharrir, *Sicill-i Osmânî* müellifi) gazetede yazar olarak çalışmışlardır. *Ceride-i Havâdis*'in tercüme işlerinde çalışan Hariciye Nezâreti Tercüme Kalemî'nin azınlık mensubu memurlarından sadece Bohor ve Haçadur Oskanyan efendilerin adları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Ceride-i Havâdis ve *Rûznâme-i Ceride-i Havâdis* koleksiyonu (bk. Hasan Duman, *Katalog*, s. 338-340); Vakıf Gazetesi koleksiyonu (1921) (bk. Hasan Duman, *Katalog*, s. 444-445); Ebûzziyâ Tevfik, *Salnâme-i Hadîka*, İstanbul 1290, s. 68-70; Âkif Paşa, *Tebsıra*, İstanbul 1300, s. 5-80; Ahmed Râsim, *İlk Büyük Muharrirlerden Şinâsi*, İstanbul 1927, s. 4-9; Selim Nûzhet [Gerçek], *Türk Gazeteciliği*, İstanbul 1931, s. 35-38; Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 146-147; Hasan Refik Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri*, İstanbul 1958, I, 149-152; Münir Süleyman Çapanoğlu, *Basın Tarihimizde İlave*, İstanbul 1960, s. 51-56; Süreyya Oral, *Türk Gazetecilik Tarihi*, İstanbul 1968, I, 77-79; M. Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul 1982, s. 181-184; Orhan Kokoğlu, *Miyop Churchill Olayı*, İstanbul 1986, s. 1-139; Mustafa Nihat Özön, "100 Senelik Gazeteciliğimiz", *Ayın Tarihi*, sy. 46-47, Ankara 1928, s. 2907-2918; "Ceride-i Havâdis", *İst. A*, VII, 3496-3499; *TDEA*, II, 52-53.



ZİYAD EBÜZZİYÂ

CERİDE-İ İLMİYYE

(جريدة علمية)

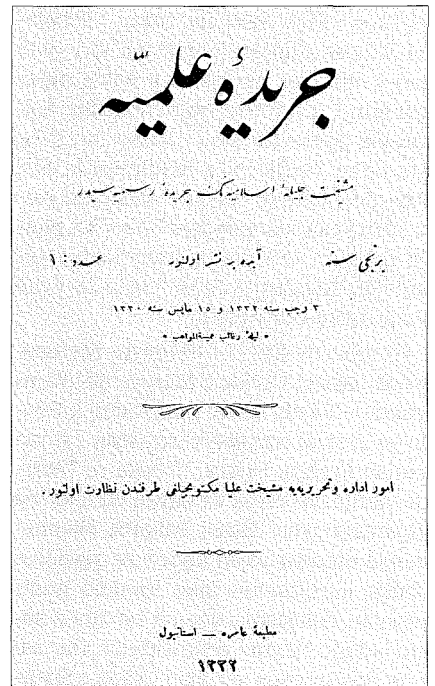
Bâb-ı Meşihat tarafından
1914-1922 yılları arasında
İstanbul'da yayımlanan dergi.

Osmanlı Devleti'nin dinî ve idarî kurumlarından biri olan Bâb-ı Meşihat ile buna bağlı kuruluşlardan Fetvahâne ve şer'î mahkemelerin dinî meselelerle il-

gili fetva, hüküm ve kararlarının, medrese ve tekkelerle Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye gibi dinî kuruluşlara ait tâlimat, nizamnâme ve haberlerin duyurulması maksadıyla yayımlanmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde şeyhülislâmlık yapan Mustafa Hayrî'nin (Ürgüplü) teşebbüsüyle yayımına başlanan *Ceride-i İlmîyye*'nin ilk sayısı, Regaib kandiline rastlayan 3 Receb 1332 (28 Mayıs 1914) tarihinde çıkarılmıştır. Dergi I. Dünya Savaşı, Millî Mücadele ve Mütareke yılları içinde, Osmanlı Devleti'nin dokuz yıllık zor döneminde toplam yetmiş dokuz sayı yayımlanmıştır. İlgili yer ve kuruluşlara dağıtıldığı gibi satışa da sunulan *Ceride-i İlmîyye*, başlığının altındaki "Meşihat-ı İslâmiyye'nin ceride-i resmîyesidir" ibaresinden de anlaşılacağı üzere, adı geçen kurumun resmî yayın organı olarak meslekî bir dergi hüviyetindedir. Bu özelliğini sonuna kadar koruyan dergi, ilk sayısında yer alan "İfâde-i Mahsûsa"dan anlaşıldığına göre meşihatın idarî ve ilmî faaliyetlerinin yayın organı olacak, bu sebeple ilgili devlet memurları ile ilim adamlarına ve halka faydalı neşriyat yapacaktır. Neşriyat idaresi bakımından iki safhada ele alınabilecek dergi birinci devrede (nr. 1-44) yayına "meşihat-ı ulyâ mektupçuluğu" tarafından

Ceride-i İlmîyye'nin ilk sayısının dış kapağı



hazırlanmış, 1918'de Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin kuruluşundan sonra ise yayımı buranın baş kitâbeti tarafından yürütülmüştür. Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin kuruluşuyla birlikte başkâtipliğe tayin edilen Mehmed Âkif (Ersoy) derginin yayım sorumluluğunu üstlenmiş ve bu sıfatla Dârü'l-hikme'nin kararlarıyla beyannâmelerini de kaleme almıştır. Daha sonra üyeliğe de kabul edilen Mehmed Âkif, 1920 Mayıs'ında Millî Mücadele'ye katılmak üzere Anadolu'ya geçinceye kadar bu görevi sürdürmüştür.

Yayın politikası ve muhteva bakımından da iki devrede incelenebilecek olan *Ceride-i İlmîyye*'nin 41. sayıya kadar devam eden birinci döneminde meşihatla bağlı kuruluşları ilgilendiren resmî ve idarî konulardaki yazılarla fetvalar yayımlanırken Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin kuruluşundan sonra burayı ilgilendiren benzeri yazılar da neşredilmiştir. 41. sayıdan itibaren ayrıca Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin çeşitli ilmî encümenlerinin görüşlerini aktiren yazı ve raporlarla encümen üyelerinin imzalarını taşıyan ilmî ve fikrî makalelere de yer verilmiştir. Böylece dergi, dinî irşad ve tebliğ faaliyetinin devrindeki ciddi ve güvenilir bir neşir organı durumuna gelmiştir.

Aylık olarak ve 74-75, 76-77, 78-79. sayıları bir arada yayımlanan derginin ayrıca 5 ile 6. sayıları arasında, "İslâh-ı Medârise Dair Nûsha-i Fevkalâde" adını taşıyan ve son devir Türk eğitim tarihi için değerli bilgiler ihtiva eden bir özel sayısı da çıkarılmıştır (20 Zilkade 1332/10 Ekim 1914). Yedi cilt tutan nüshaların ilk beş cildinin muhtevası için yıllık genel fihristler hazırlandığı halde diğer sayıların toplu fihristi yapılmamıştır. Saltanatın ilgası üzerine (1 Kasım 1922) istifa eden Tevfik Paşa hükûmetiyle birlikte Şeyhülislâm Medenî Mehmed Nûri Efendi'nin idaresindeki Bâb-ı Meşihat da ortadan kalkmış ve mecmuanın yayımı 79. sayıdan (1 Safer 1341/23 Eylül 1922) sonra durmuştur.

İstanbul'da Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası'nda basılan *Ceride-i İlmîyye*'de, memleketin o sırada içinde bulunduğu I. Dünya ve İstiklâl harpleri dolayısıyla zaman zaman Arapça, Farsça, Urduca ve Tatarca metinlerle fetva ve beyannâmeler de yayımlanmıştır. Kesin rakamı bilinmemekle beraber yayın hedefi ve şeyhülislâmlık kurumunun ülke içindeki geniş teşkilâtı dolayısıyla önemli bir tiraja sahip olduğu tahmin edilmektedir. Her sayıda değişmeden yer alan "İrâde-i Seniyye", "Fetâvâ-yı Şerife", "Kavânin ve Nizâmât", "Ecvibe-i Şer'iyye", "Fetvâhâne-i Âlî'nin Mukarrerât-ı Nakziyyesi", "Tebliğât-ı Umûmiyye", "Nasb ve Tayin Haberleri", "Tezâkir-i Âliyye", "Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye Mukarrerâtı", "Tebliğât-ı İlmîyye" gibi konu başlıkları derginin resmî muhtevası hakkında bir fikir vermektedir. 41. sayıdan sonra bunlara "Dârü'l-hikme Mukarrerâtı" ve "Dârü'l-hikme Neşriyatı" ana başlıkları altında yayımlanan yazılar da eklenmiştir. Bunlardan birinci başlık altında, adı geçen kuruluşun fıkıh, kelâm ve ahlâk komisyonlarının çeşitli kararları yayımlandığı gibi toplumu ilgilendiren dinî, ahlâkî ve sosyal meseleler hakkındaki görüşleri, ayrıca devrin yayın organlarında çıkan yazılara verilmiş cevaplar da yer almaktadır. "Dârü'l-hikme Neşriyatı" adı altındaki yazılar, ilgili komisyon üyelerinin bir anlamda komisyonun görüşlerini de aktiren imzalı ilmî makaleleri özelliğini taşımaktadır. Daha sonraki sayılarda zaman zaman rastlanan bir başka başlık ise "Neşriyyât-ı Husûsiyye"dir. Burada gerek komisyon üyelerinin gerekse diğer ilim adamlarının dinî konularda yazdıkları ilmî ve fikrî yazılar görülmektedir. Son sayılarında Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'ye sorulan sorulara verilmiş cevapların da yayımlandığı derginin ikinci devresinde yazılan bulunan ilim adamları arasında İzmirli İsmâil Hakkı, Seyyid Nesib, Ferid Bey, Ali Rızâ Bey, Şerif Sâdeddin Efendi, Rebîî Molla, Arapkirli Hüseyin Avni, Hâfız İsmâil Efendi, Cevdet Efendi, Hamdi Efendi, Şevketî Efendi, Ahmed Râsim Avni Efendi gibi isimler yer almaktadır.

Ceride-i İlmîyye'de günün dinî, ilmî ve sosyal meselelerine ışık tutan makaleler yazan müelliflerden, hemen her sayıda bir veya birkaç yazısı bulunan İzmirli İsmâil Hakkı'nın kaleme aldıkları dikkat çekici mahiyettedir. "Hikmet-i Belîğa: Hikmet-i Teşrî veya Mehâsin-i Şerâyi" başlıklı seri makalesi (nr. 41-44, 47-50), "İslâm Mütefekkiri: Gazzâlî" başlıklı yazı dizisi (nr. 51-70, 72, 74-79) ile "Devlet-i İslâmiyye'nin Binası" (nr. 42), "Devlet-i İslâmiyye'nin Takip Ettiği Târîk" (nr. 45) adlı makaleleri bunlar arasında zikredilebilir. Cevdet Efendi'nin Ahlâk Encümeni adına kaleme aldığı "Ve-zâif-i İnsâniyye" başlıklı yazı dizisi (nr. 41-45); Seyyid Nesib Efendi'nin "Keşfü'l-hicâb" başlıklı tesettüre dair uzunca bir makalesi (nr. 49) ile "Dindar ile Dinsizin Cem'iyyet-i Beşerîyyedeki Mevkileri" ad-

lı yazısı (nr. 61-66) ve Hz. İsa'nın doğumu konusunda gazetelerde çıkan yazılar üzerine meseleyi ilmî olarak inceleyen "Din-i İslâm'da Mîlâd-ı İsa Meselesi" başlıklı makalesi (nr. 73-79); Şevketî Efendi'nin "Din ve Dinsizlik" (nr. 43, 45-46, 52, 56); Kelâm Encümeni âzası Arapkirli Hüseyin Avni Efendi'nin "İlm-i Kelâm" (nr. 44, 45, 47-51, 54-59, 68-70, 72-79) adlı yazıları özellikle belirtilmesi gereken olanlardır. Ayrıca Dârü'l-hikme'ye sorulan çeşitli sorulara verilen cevaplarla gerek basında gerekse toplum hayatında ortaya çıkan bazı meseleler karşısında kurumun görüşlerinin aktarıldığı beyannâme ve kararlar da bu konulardaki dinî tavrı göstermesi bakımından önemlidir.

Ceride-i İlmîyye, yayımlandığı devir bakımından şer'î esaslara göre idare edildiği kabul edilen Osmanlı Devleti'nin yok olma sürecine girerek ortadan kalktığı son yılları içinde, asırlarca devlete yön vermiş köklü bir müessese olan Bâb-ı Meşihat ve bağlı kuruluşların yapısı, teşkilâtı, bunlarla ilgili kanun, nizamnâme, tâlimat ve tebliğlerle dinin ve dinî kuruluşların cemiyette meydana gelen çeşitli değişiklikler karşısındaki durumunu, hatta mücadelesini ortaya koyan değerli bir belge niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ceride-i İlmîyye Koleksiyonu, İstanbul 1332-41; Hasan Duman, *Katalog*, s. 60-61; Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi Dâr-ül-Hikmet-il-İslâmiyye*, İstanbul 1973, bk. İndeks; Sadık Eraslan, *Şeyhülislâmlık Kurumu ve Ceride-i İlmîyye* (yüksek lisans tezi, 1989), AÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 26.866; D. Mehmed Doğan, "Ceride-i İlmîyye", *TDEA*, II, 52-53.



NEŞİMİ YAZICI

CERİDE-İ MEHÂKİM

(جریدہ محاکم)

Osmanlı Devleti

Adliye Nezâreti'nin yayın organı.

Adliye Nezâreti tarafından ilk defa Mayıs (?) 1873 tarihinde haftalık olarak yayımlanmaya başlanmıştır. 29 Cemâziyelâhir 1319 (13 Ekim 1901) tarihine kadar devam eden bu dönemi ikiye ayırmak gerekir. Kuruluşundan 12 Receb 1296'ya (2 Temmuz 1879) kadar pazartesi günleri on altı sayfa, bu tarihten itibaren tekrar 1. sayıdan başlayarak sekiz sayfa halinde salı günleri çıkarılmıştır. Dergi 30 Zilkade 1301 (21 Eylül 1884) tarihli 266. sayısından itibaren tekrar on altı sayfaya çık-

miştir. Bu yeni numaralama ile *Ceride-i Mehâkim*, 22 Cemâziyelâhîr 1319 (6 Ekim 1901) tarihine kadar 1154 sayı yayımlanmıştır. Adliye Nezâreti bir sonraki sayıdan itibaren (29 Cemâziyelâhîr 1319/13 Ekim 1901) dergiyi *Ceride-i Mehâkim-i Adliyye* adıyla neşretmiştir. Bu üçüncü dönemde dergi çarşamba ve cumartesi günleri olmak üzere haftada iki defa ve dört sayfa olarak çıkmaya başlamıştır. *Ceride-i Mehâkim-i Adliyye*'nin bugün bulunabilen son sayısı, 4 Receb 1326 (2 Ağustos 1908) tarihli 698. sayıdır. Muhtemelen bu tarihte yayın hayatı sona eren derginin yerini *Ceride-i Adliyye** almıştır.

Kanunların maksat ve hükümlerini, ayrintılarla ilgili meseleleri açıklığa kavuşturmak, hükümlerin uygulanışını göstermek, bunlarla ilgili açıklayıcı bilgiler vermek, Temyiz Mahkemesi ilâmlarını, Adliye Nezâreti'nin genel yazışmalarını, tebliğ ve tamimlerini, bazı kanunî mütalaları yayımlamak amacıyla çıkarılan *Ceride-i Mehâkim*, özellikle Tanzimat sonrasında yeni kurulan nizamîye mahkemeleri hâkimlerine yardımcı olmayı hedef almış ve bunda da başarılı olmuştur. *Ceride-i Mehâkim* adıyla çıkarıldığı dönemlerde dergi "resmî" ve "gayri resmî" kısım olarak iki bölüme ayrılmış, gayri resmî bölümde ilmî yazılara da yer

verilmişken *Ceride-i Mehâkim-i Adliyye*'de ise bu bölüm kaldırılarak sadece resmî kısım muhafaza edilmiştir.

Tam bir takımı kütüphanelerde pek bulunmayan *Ceride-i Mehâkim*'in 1154 sayılık ikinci döneminin ilk 435 sayısında yer alan yazıların fihristi Abdurrahman Hakkı tarafından *Rehber-i Kavânin Lâhikası* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1301, 1305).

BİBLİYOGRAFYA :

Ceride-i Mehâkim ve *Ceride-i Mehâkim-i Adliyye* koleksiyonları; Abdurrahman Hakkı, *Rehber-i Kavânin Lâhikası: Ceride-i Mehâkim Fihristi*, İstanbul 1301, 1305; *Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu* (nşr. Kültür ve Turizm Bakanlığı), Ankara 1987, s. 19, ayrıca bk. tür.yer.; *Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu* (nşr. Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Dokümantasyon Dairesi), Erzurum 1989, VI, bk. İndeks.



HULÛSİ YAVUZ

CERİDE MUHASEBESİ

(bk. CERİDE NEZÂRETİ).

CERİDE NEZÂRETİ

1831 yılında Osmanlı Devleti'nde maliye, nüfus ve istatistik işlerine bakmak üzere kurulan daire.

Ceride sözlükte "defter; zabıtnâme, tutanak; gazete" anlamlarına gelir. Eskiden haraç tahsildarlarının arazilerin yüzölçümünü yazdıkları defterlere *ceride* denilmiş ve kelime bu şekilde maliye diline girmiştir. Zamanla *ceride*lere malî cetveller yanında günlük olaylar, ölüm ve doğum kayıtları da eklenmiştir. Özel olarak hazırlanan bu defterlere kapsadığı alana göre *ceride-i haraç*, *ceride-i nüfus* gibi adlar da verilmiştir. Defterhâne'de *ceridenin* karşılığı *rûznâme* idi. Anadolu ve Rumeli defterdarlıklarında günlük işlemlerin kaydedildiği benzer defterlere *rûznâmçe* denilirdi. Bu işleri yapan memura da *rûznâmçeci* veya *rûznâmeci* adı verilirdi. Defterdarlık'ta günlük işlerin defterlerinin tutulduğu dairenin yetki alanı zamanla genişletilerek buraya *Ceride Muhasebesi*, başkanlığına da *Ceride Muhasebeciliği* denildi.

1826'da Yenîçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra yeni ordu kurma çalışmaları başlarken memleketin vergi ve insan potansiyelinin tesbit edilmesi gereği ortaya çıktı. 1830'da bütün memleket sathında nüfus sayımı ve emlak tesbiti yapılması kararlaştırılarak derhal

uygulamaya geçildi. Sayım memurlarının gittikleri yerlerden gönderdikleri istatistikî bilgiler İstanbul'da toplanmaya başladı. Nüfus ve emlak tesbitiyle ilgili bu defterleri korumak, buradaki kayıtlara göre vergileri yeniden hesaplamak ve nüfus değişikliklerini tesbit etmekle görevli bir dairenin kurulması ihtiyacı ortaya çıktı. *Ceride Muhasebesi* yeniden teşkilâtlandırılarak 1831'de *Ceride Nezâreti* kuruldu. Bâb-ı Defterî Mektupçusu Said Efendi 7500 kuruş aylıkla *Ceride nâzırı* tayin edildi. Maiyetine de bir başkâtip, bir münşî, bir defterî ve yeterli sayıda memur verildi. Bu daire bir anlamda devletin genel istatistik bilgilerini toplamak ve değerlendirmekle görevliydi. Maliyede günlük gelir ve giderleri kaydetmek ve hesap etmekle yükümlü olan *Ceride nâzırı*, Evkaf Nezâreti'nin kurulmasından önce vakıfların idare ve hesabına bakmakla da yükümlüyü.

Bütün Osmanlı Devleti'nde yaşayan erkek nüfusun yazılarak her üç ayda bir vukuat defterlerinin İstanbul'daki *Ceride Nezâreti*'ne gönderilmesi karar altına alındı. Fakat uygulamada bazı zorluklarla karşılaşıldığı için sancaklarda bu yerlerin ileri gelenlerinden "nüfus nâzırı" adıyla müstakil bir memur tayin edilerek her altı ayda bir vukuat jurnallerinin İstanbul'a gönderilip kayıtlarının düzeltilmesi kararlaştırıldı. Kazalara nüfus memurları, nahiyelere de mukayyidler tayin edilerek ölüm doğum gibi nüfusla ilgili kayıtlar düzenli bir şekilde tutulmaya çalışılırsa da istenilen sonuç alınamadı.

28 Şubat 1838 tarihinde defterdarlık tabirinin kullanılması yasaklanarak Maliye Nezâreti kurulurken Bâb-ı Defterdârî'nin çeşitli kalemleri de yeniden düzenlendi. Birbirleriyle yakından ilgili olan daireler birleştirildi. Defterdarlık zamanındaki *Ceride* ve *Mevkufat* kalemleri de birleştirilerek *Ceride Muhasebesi* yeniden kuruldu, *Ceride muhasebeciliğine* de Süleyman Fâik Efendi tayin edildi. *Ceride Muhasebesi* Tanzimat'a kadar (1839) bu şekilde devam etti. 1840'ta maliye kalemleri birleştirilip *Muhâsebe-i Umûmiyye Müdürlüğü*'nün kurulmasıyla *Ceride Muhasebesi* lağvedildi, *Ceride Nâzırlığı* da bütün personeliyle birlikte Vâridat Muhasebeciliği'ne bağlandı. *Ceride-i Nüfus Nezâreti*'nin taşra teşkilâtı önce Tahrîr-i Emlâk idarelerine, kısa bir süre sonra da Ahz-ı Asker idarelerine bağlanarak asıl fonksiyonunu kaybetti.

Ceride-i Mehâkim'in 12 Receb 1296 (19 Haziran 1295 r.) tarihli 1. sayısının ilk sayfası



1868'de Meclis-i Vâlâ'nın yerine kurulan iki yeni meclisten biri olan Şûrâ-yı Devlet'e nüfusla ilgili konuları düzenleme yetkisi de verildi. Şûrâ-yı Devlet 1874 yılında yayımladığı üç nizamnâmeyle sayım yönetimini, yeni kayıt sistemini ve nüfus memurlarının görevlerini tesbit etti. Fakat iç ve dış olaylar yüzünden bunlar uygulamaya konulamadı. 1881'-de yine Şûrâ-yı Devlet tarafından 1874 nizamnameleri esas alınarak sicill-i nüfus nizamnamesi hazırlandı ve Sicill-i Nüfus İdaresi kuruldu. Ayrıca sicile yazılan herkese bir nüfus tezkeresi verildi. Böylece Osmanlı Devleti ilk defa genel ve güvenilir bir nüfus bilgisine sahip olabildi. 1881 nizamnamesi, daha sonra görülen aksaklıklar düzeltilerek imparatorluğun sonuna kadar yürürlükte kaldı.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, İstanbul 1328-30, I/1, s. 168; I/2, s. 300, 305; Lutfi, *Tarih*, III, 145, 176; V, 116, 120; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 219, 450; Pakalın, I, 281; Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, İstanbul 1986, s. 244-292; a.mlf., "Tanzimat'a Doğru Osmanlı Maliyesi", *TCTA*, IV, 930-933; Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti Nüfusu", a.e., V, 1238-1241; "Ceride", *ML*, II, 866; "Ceride", *ABR*, V, 469-470.



CEVDET KÜÇÜK

CERİDE-İ SÜFİYYE

(جريدۀ صوفیہ)

II. Meşrutiyet'in
ilanından sonra yayımlanan
dinî-tasavvufî dergi.

Cumhuriyet'ten önce yayımlanan tasavvuf ağırlıklı dergilerin en uzun ömürlüsü olan *Ceride-i Süfiyye* 6 Mart 1325'te (19 Mart 1909) haftalık olarak yayın hayatına başlamış, 49. sayıdan (3 Haziran 1329/16 Haziran 1913) itibaren iki haftada bir yayımlanmış, 133. sayıdan sonra (22 Kasım 1334/22 Kasım 1918) tekrar haftalık olmuştur. Dergi 1 Eylül 1335 (1 Eylül 1919) tarihine kadar 161 sayı çıkabilmiştir. Derginin başlığında önce-leri "Rehber-i şeriat-ı Muhammediyye, kefil-i hukûk-i Osmâniyye, hâdim-i millet-i İslâmiyye" yer almaktayken sonraki sayılarda bunun yerine "Tasavvufî, dinî, siyasî, ahlâkî, edebî Türk ceride-i İslâmiyyesi'dir" ibaresi konulmuş, 108-119. sayılarda "Organe Turc Panislami-que" ifadesi ilâve edilmiştir. 29-31 Temmuz 1330 (11-13 Ağustos 1914) tarihlerinde "Ceride-i Süfiyye"nin yevmi ve siyasi nüshasıdır" başlığıyla günlük gaze-

te şeklinde yayımlanan dergi tasavvuf başta olmak üzere dinî, ahlâkî, edebî konulara yer vermiştir. *Ceride-i Süfiyye*'nin *Sebilürreşâd*, *Beyânülhak* gibi dinî dergilerden en belirgin farkı tarikat meselelerine daha geniş yer vermiş olmasıdır. Tarikat ve tasavvuf dünyasının seviyesini olumsuz yönde etkileyen "beşik şeyhliği"nin mahzurları üzerinde duran derginin başlatıp da sonuçlandıramadığı en önemli faaliyet tekke şeyhlerine yönelttiği sorulardır. Bu tasarıya göre her şeyh postnişini olduğu tekkenin tarihini yazıp gönderecek, *Ceride-i Süfiyye* de bu bilgileri değerlendirip yayımlayacaktı. Dergide eski Nâfia nâzırı Hulusi'nin "İslâmiyet'te Sosyalizm Var mı?", Abdülbâki Efendi'nin "Âlem-i İslâm'da Kadınlar" gibi değişik konularda ilginç makalelerine de yer verilmiştir. 57. sayıdan itibaren "Şuûnat" ve "Siyasî" başlığını taşıyan sütunlarda iç ve dış siyasi olaylarla ilgili değerlendirme yazıları yayımlanmıştır.

Sorumlu müdürlüğünü Hasan Kâzım'ın, başyazarlığını Ali Fuad'ın yaptığı *Ceride-i Süfiyye*'de yazısı yayımlanan bazı yazar ve şüfiler şunlardır: Sâdık Vîcdânî, İbnülemin Mahmud Kemal, Veled Çelebi, Ferid (Kam), Hocaşâde Ahmed Hilmi, İsmail Hakkı (İzmirli), Ahmed Remzi

Ceride-i Süfiyye'nin 19 Receb 1330 (4 Temmuz 1912) tarihli nüshasının kapağı



(Akyürek), Mustafa Fevzi (Gümüşhaneli'nin halifesi), Mehmed Gülşen, Bursalı Mehmed Tâhir, Tâhirülmevlevî, Abdülbâki, Muallim Vahyî, Hamâmizâde İhsan, Rızâ Tefvik, Hüseyin Vassâf, Mehmed Ziyâ. *Ceride-i Süfiyye* ile aynı yıllarda yayımlanan tasavvuf ağırlıklı diğer dergiler ise şunlardır: *Tasavvuf*, *Muhibbân*, *Hikmet* ve *Mihrab*.

BİBLİYOGRAFYA :

Ceride-i Süfiyye (muhtelif sayıları); *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 299-300; Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1980; a.mlf., "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", *Hareket*, sy. 8, İstanbul 1979, s. 16-19; Hasan Duman, *Katalog*, s. 62.



MUSTAFA KARA

CERİME

(bk. SUÇ).

CERİR b. ABDULLAH

(جرير بن عبد الله)

Ebü Amr Cerir b. Abdillâh

b. Câbir el-Becelî

(ö. 51/671)

Kumandan sahâbî.

Yemenli Becile kabilesinin reisi olan Cerir'in İslâmiyet'i kabul etmeden önceki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Yahudi bir tâcirle Hz. Mûsâ, Tevrat ve diğer peygamberler üzerine yaptığı sohbet İslâm dinine ilgi duymasını sağlamış, Mekke'nin fethinden önce kendi araştırılmaları sonunda Hz. Peygamber'in Allah elçisi olduğunu anlayarak ona iman etmiş, Becile kabilesini de müslüman olmaya ve Medine'ye bir heyet göndermeye ikna etmiştir. Onun 150 kişiyle birlikte hicretin 10. yılı Ramazan ayında Medine'ye geldiği kabul edilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Cerir'in Vedâ haccına katıldığını belirten Buhârî ve Müslim'deki hadisleri (Buhârî, "Meğâzî", 77; Müslim, "İmân", 118) delil göstererek onun Hz. Peygamber'in vefatından kırk gün önce müslüman olduğuna dair rivayeti reddetmektedir. Cerir Hz. Peygamber'le ilk görüşmesinde, Necran bölgesinde Müslümanlığın kabul edildiğini, ancak Has'amlılar'ın yurdundaki Zülhalea Tapınağı'nın henüz yıkılmadığını söyledi. Câhiliye döneminde Kâbe'ye "Şam Kâbesi", Zülhalea'ya da "Yemen Kâbesi" denilerek onun Beytullah'a denk ve rakip gösterilmesinden daima huzursuzluk duymuş olan Hz. Peygamber bu tapınağı yıkmak üzere bir seriyye hazırladı. Ce-

rîr'i de seriyye kumandanı olarak görevlendirdi. Cerîr Hz. Peygamber'in verdiği sancağı alarak kabilesinin bir kolu olan Ahmesliler'den meydana gelen 150 veya 200 kişiyle yola çıktı. Zülhale'sa'yı tahrip ettikten başka bu kabilenin bir heyetle Hz. Peygamber'e giderek müslüman olmasını da sağladı. Daha sonra Hz. Peygamber'in emriyle Himyerîler'in emîri Zülkelâ ile yahudi olduğu rivayet edilen Zûamr'ı İslâmiyet'e davet etti. Her ikisi de müslüman olmayı kabul ederek Medine'ye gidip Hz. Peygamber'i ziyarette karar verdiler. Fakat Hz. Peygamber'in vefatı üzerine bu ziyareti gerçekleştiremediler.

Hız. Ebû Bekir, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra irtidad eden Has'am ve Becile kabileleri üzerine Cerîr'i gönderdi ve isyanları bastırdıktan sonra yeni bir emir alınca kadar Necran'da beklemesini söyledi. Cerîr'in irtidad hareketlerinin bastırılmasında büyük rolü oldu. Kabilesi Becile'den irtidad edenler onun uyarısı üzerine tekrar müslüman oldular. Cerîr ayrıca irtidad olaylarını bastırmak üzere Muhâcir b. Ebû Ümeyye kumandası altında Yemen'in çeşitli bölgelerinde savaştı. Onun Hz. Ebû Bekir devrinde Sâsânîler'e karşı Irak cephesi fetihlerine katıldığı şüphelidir. Bazı râviler Cerîr'in bu bölgedeki fetihlere Hz. Ömer zamanında iştirak ettiğini ileri sürerler. Ebû Mihnef el-Ezdî ve Vâkidî ise Irak'a iki defa gittiğini naklederler. Buna göre Hz. Ebû Bekir onu, kendisinden yardım isteyen Hâlid b. Velîd'in emrinde savaşmak üzere Yemâme'ye göndermiştir.

Hız. Ömer halife olunca Cerîr'i Sevâd'a gönderdi (14/635). Cerîr kabilesinin başında çarpışarak Nuhayle Savaşı'nı kazandı. 16 (637) yılındaki Celûlâ Savaşı'na katıldıktan sonra kuvvetli bir süvari birliğiyle Celûlâ'ya yerleşerek Sâsânîler'le müslümanlar arasında tampon vazifesi gördü. Daha sonra Irak cephesi başkumandanı Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın gönderdiği 3000 kişilik bir yardımcı birlikle Hulvân üzerine yürüdü. Hulvân'a yaklaşınca son Sâsânî kırsası III. Yazdicerd İsfahan'a doğru kaçmaya başladı. Cerîr halkına dokunulmaması şartıyla Hulvân'ı barış yoluyla aldı. Daha sonra Dînever üzerine yürüdü; ancak şehri fethedemedi. Bu arada Râmhûrmüz'ü ve Karmîsîn'i de savaş yapmadan İslâm topraklarına kattı. Sonra Hulvân'a döndü ve Ammâr b. Yâsir'in Kûfe'ye vali tayin edilmesine

kadar orayı yönetti. Hz. Ömer'in emri üzerine Ebû Mûsâ el-Es'arî'ye yardıma giderek onunla birlikte Şüster'in fethine katıldı.

Cerîr'in Hz. Ömer'in yanında büyük bir itibarı olduğu anlaşılmaktadır. Halife Nihâvend Savaşı'nda kumandan Nu'mân b. Mukarrin'in öldürülmesi halinde yerine Huzeyfe b. Yemân'ın, ondan sonra da Cerîr'in kumandan olmasını istemiştir. Cerîr bu savaşta da büyük kahramanlıklar gösterdi. Ammâr'dan sonra Kûfe valisi olan Mugîre b. Şu'be onu Hemedan üzerine gönderdi. Cerîr bu ilk seferinde şehri fethedemediği gibi savaşta bir gözünü de kaybetti. Fakat 23 (644) yılı sonlarında şehri yeniden kuşattı ve 24 (645) yılında Hemedan'ı İslâm topraklarına kattı.

Cerîr Hz. Osman devrinde Kûfe Valisi Mugîre'ye bağlı olarak bir süre Hemedan valiliği yaptı. Daha sonra Saîd b. Âs kumandasında Azerbaycan fetihlerine katıldı. Hz. Osman Fırat kenarındaki **sa-vâfi*** topraklarından bir kısmını ona **ik-tâ*** etti.

Hız. Ali Cemel Vak'ası'ndan sonra 36 (656) yılında Cerîr'i, kendisine biata davet etmesi için Muâviye'ye gönderdi. Muâviye ve Amr b. Âs ile yaptığı görüşmelerden sonra Hz. Ali'nin yanına döndü; halifeye "lâ ilâhe illallah" diyenlerle savaşmayacağını bildirerek iki tarafa da katılmadan Cezîre'deki Karkîsiye'de uzlete çekildi. Mugîre b. Şu'be 50'de (670) vefat edince yerine Kûfe valiliğine Cerîr'i vekil bıraktığı rivayet edilir. Cerîr 51 (671) yılında Karkîsiye'de vefat etti; 54'te (674) öldüğü de söylenmektedir.

Cerîr b. Abdullah el-Becelî uzun boylu, son derece yakışıklı bir kişiydi. Hz. Ömer onun bu ümmetin Yûsuf'u olduğunu söylerdi. İyi bir kabile reisi ve kahraman bir kumandandı. Şairliği de vardı. Müslüman olmasından itibaren Hz. Peygamber'in kendisini huzuruna girmekten hiç menetmediğini ve her gördüğünde tebessüm ettiğini söylemiştir. Cerîr'den mükerrerleriyle birlikte 100 kadar hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan onu *Şahîh-i Buḥârî*'de, on dördü *Şahîh-i Müslim*'dedir. Bu hadisler Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde de yer almaktadır (IV, 357-366). Cerîr bunların bir kısmını doğrudan Hz. Peygamber'den, bir kısmını da Hz. Ömer ve Muâviye'den rivayet etmiştir. Ondan hadis rivayet edenler arasında dört oğlu İbrâhim, Münzir,

Ubeydullah ve Eyyûb ile Enes b. Mâlik, Kays b. Ebû Hâzim, Şa'bî, Ebû İshâk es-Sebî'î ve başkaları zikredilebilir. Büyük oğlu Amr'ın ise kendisinden rivayeti yoktur; ancak onun oğlu Ebû Zûr'a dedesinden hadis rivayet etmiştir.

Meşhur mutasavvîf-şair Ahmed-i Câmî Cerîr b. Abdullah'ın soyundan gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 357-366; Buhârî, "İmân", 42, "İlim", 43, "Şalât", 25, "Mevâkitü's-şalât", 16, 26, "Büyû", 68, "Cihâd", 71, 154, 162, 192, "Megâzi", 62, 64, 77; Müslim, "İmân", 118, "Tahâret", 272, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 134-137; Nasr b. Muzâhim, *Vak'atü Şifîn* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1382, s. 15-16, 18-20, 27-28, 30-35, 44-48, 51-52, 54-56, 59-62; İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 86; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 265-266, 347-348; VI, 22; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât* (Zekkâr), I, 257, 310-311; II, 817; a.m.f., *Târîh* (Zekkâr), I, 116, 132-133, 139, 148, 160, 247, 258; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 75, 261, 302; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, II, 567-571; III, 819-820; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâse), s. 292, 586, 592; Belâzûrî, *Fütûḥ* (Müneccid), I, 125; II, 296, 299, 301, 310-311, 324, 328-329, 336, 370-371, 380, 394, 403, 467-468; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 1763, 1798, 1988, 2136, 2200-2202, 2357-2358, 2597, 3254-3256; Kâdî Abdülcebbar, *Teşbittü delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1966, II, 318-324; İbn Abdülber, *el-İst'âb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, I, 236-240; Nevevî, *Şerhu Müslim*, Kahire 1392/1972, XVI, 34-37; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, II, 530-537; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 77-79; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), I, 475-476; *Tecrid Tercemesi*, VI, 475-476; VIII, 132-134, 389-390; X, 358-363; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), X, 100-113; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 20, 51-58, 63.

MUSTAFA FAYDA

CERİR b. ABDÜLHAMÎD

(جرير بن عبد الحميد)

Ebû Abdillâh Cerîr b. Abdilhamîd b. Cerîr (Yezîd) ed-Dabbî er-Râzî (ö. 188/804)

Hadis hâfızı.

110'da (728) İsfahan'a bağlı Âbe kasabasında (veya Rey'e bağlı Eyye köyünde) doğdu. 107'de (725) Kûfe'de doğduğu da rivayet edilir. Öğrenim çağında dayken Bağdat ve Mekke'ye gitti. Kûfe'de uzunca bir süre kaldıktan sonra Rey'e yerleşti ve orada hadis rivayetine başladı. Hocaları arasında Mansûr b. Mu'temir, Âsım el-Ahvel, Hişam b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve A'meş gibi muhaddisler vardır. Kendisinden de Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Me-

dinî, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Cerîr duyduğu hadisleri hemen yazar, yanında kitabı yokken onları rivayet etmezdi. Birçok muhaddis aşırı olmayan bid'at ehlinen hadis almayı câiz gördüğü halde Cerîr ehl-i bid'attan kabul ettiği hocalardan rivayette bulunmazdı. Câbir el-Cu'fî, İbn Ebû Necîh ve İbn Cüreyc'in rivayetlerine bu sebeple iltifat etmemiştir.

Birçok hadis talebesinin uzak ülkelerden gelerek kendisinden hadis öğrendiği Cerîr'in güvenilirliği konusunda âlimler ittifak etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ise onu hadiste otorite olarak görmez. Cerîr'in Şiîliğe meyli olduğu hususundaki iddianın bir dayanağı yoktur. *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında Cerîr'den otuz kadar hadis rivayet eden Beyhakî ömrünün sonlarına doğru onun hâfızasının zayıfladığını kaydeder; ancak İbn Hacer bu tesbitin doğru olmadığını, Beyhakî'nin onu Cerîr b. Hâzîm'le karıştırdığını belirtir.

Kıraat ilmini **kırâat-i seb'a*** imamlarından Hamza b. Habîb ile A'meş'ten öğrenen Cerîr'in bu ilimlere dair görüşleri, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân ve Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî tarafından nakledilmiştir.

Zühd ve takvâsı ile tanınan Cerîr Rey'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 381; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 214; *el-Cerîh ve't-ta'dîl*, II, 505-507; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 253-261; Zehabî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 9-18; a.mlf., *Mizânü'l-ittidâl*, I, 394; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 271; İbn Hacer, *Hedyû's-sârî muhaddimetü Fet-hi'l-bârî*, Kahire 1301, s. 392; a.mlf., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, II, 75; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 190; İbnü'l-İmâd, *Sezerât*, I, 319; Kays Âl-i Kays, *el-İrânîyyûn*, II/1, s. 89-96; Abu'l-Qâsem Gorjî, "Âbî Abû 'Abdallâh", *Elr.*, I, 217.



SELMAN BAŞARAN

CERİR b. ATIYYE

(جرير بن عطية)

Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ
(Huzeyfe) et-Temîmî
(ö. 110/728 [?])

Emevîler devrinde
eski üslûbu devam ettiren
uç büyük hiciv şairinden biri.

Yemâme'de (Necid) 30 (650-51) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Annesinin ona hamile iken gördüğü bir rüya üzerine "ip" anlamına gelen Cerîr adı-

nı verdiği rivayet edilir (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 49). Temîm kabilesinin Yerbû' koluna mensup olduğu için Temîmî ve Yerbû' nisbelerini almıştır. Fakir bir ailenin çocuğu olan Cerîr çocukluk ve gençlik yıllarını bedevîler arasında çobanlık yaparak sıkıntı içerisinde geçirdi; buna rağmen şiirlerinde ailesiyle hep övünmüştür. Bu arada kabilesinden bazılarının yerleştiği Basra'ya gidip gelirken kendisi gibi Temîmlî olan Ferezdak'la arkadaş oldu; onun, şiiri sayesinde kabilesi arasında ne kadar büyük bir itibar ve servet sahibi olduğunu gördü. Bu sıralarda Ferezdak'la aralarında nazîre şeklinde başlayan, daha sonra nekâiz (aynî vezn ve kafiye)deki atışma şiirleri olarak gelişen atışmalarının sebebi, her iki şairin aileleri arasında eskiden beri mevcut olan rekabet ve anlaşmazlıktır. Bu konuda Ferezdak'ın ailesi şair Gassân b. Züheyl'den destek istemiş, Gassân da Cerîr'in ailesini hicvetmişti. O zamana kadar şiir yazmamış olan Cerîr durumu öğrenince bir recezle Gassân'ı hicvetti. Daha sonra şair Baîs el-Mücâsî'nin Gassân'a yardım etmesi, Ferezdak'ın da onu desteklemesi üzerine bu defa Cerîr Ferezdak'ı hicvetti ve böylece Ferezdak'la aralarında yıllarca sürecek olan hiciv yarışısı başlamış oldu.

Cerîr, Emevîler'le Abdullah b. Zübeyr arasında çıkan ihtilâfta İbn Zübeyr tarafını tutunca bu defa diğer şairlerle karışıklık olarak birbirlerini hicvetmeye başladılar. Çölde bedevîlerin içinde varlık gösteremeyeceğini anlayan Cerîr, kabilesinin de arzusuna uyarak ilmi, edebî ve siyasî hareketlerin merkezi olan Basra'ya yerleşti. Irak umumi valisi Haccâc vasıtasıyla Halife Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) sarayına girdi. Halifeyi kıskandıracak derecede övdüğü Haccâc'ın takdiri ve iltifatlarına mazhar oldu. Bu arada Ferezdak şairlere maddî menfaat temin ederek onları Cerîr aleyhine tahrîk etti. Fakat kendisiyle Ahtal'dan başka hiçbir şair Cerîr ile yarışamadı. Emevî fetihlerine dair şiirleriyle Abdülmelik hakkında birçok kasidesi bulunan Cerîr'in Abdülmelik'in oğulları Velîd, Süleyman, Yezîd ve Hişâm ile devrinin diğer Emevî halifeleri için de methiyeleri vardır. Dindarlığı, iffet ve dürüstlüğü ile tanınan Halife Ömer b. Abdülâzîz'e de (717-720) methiyeler yazdı ve onun teveccühünü kazandı. Hakkında methiye söylediği kimselerden kendisinden önce vefat edenlerin çoğu için, hatta rakibi Ferezdak için dahi divanında samimi mersiyeleleri mevcuttur.

Cerîr, Ferezdak'tan kırk veya seksen gün yahut altı ay sonra 110 (728) veya 114 (732) yılında Yemâme'de vefat etti. Kabri burada bulunmaktadır.

Cerîr genellikle methettiğini hicvetmeyen, hicvettiğini de methetmeyen, zarîf, dindar, aynı zamanda mağrur ve mücadeleyi seven bir şairdi. Kolaylıkla ve irticâlen söylediği lirik şiirlerinde edebî sanatları rahat kullanırdı. Üslûbu sağlam, dili açık, teklüften uzak ve âhenkili olduğundan şiirleri kolayca ezberlenir ve dillerden düşmezdi. İnsanın estetik duygusunu tatmin eden, duygu, düşünce ve lirizmin iç içe örüldüğü nesib, gazel ve mersiyeleleri çok başarılıdır. Hicivleri ise hakaret dolu, kaba ve serttir. Bu yüzden devrinin diğer şairleriyle arasında birçok hadise cereyan etmiştir. Bu türden olan bazı beyit ve kıtaları divanının neşrine alınmamıştır. Buna karşılık gazelleri son derece nezih, methiyeleri dine aykırı düşmeyecek mahiyettedir. Esasen Cerîr İslâm şairlerinin önde gelen simalarındandır. Zira o İslâmî devirde doğup yetişmiş, Kur'ân-ı Kerîm'den çok etkilenmiş, her vesile ile İslâmî değerleri yüceltmiş, başta içki olmak üzere İslâmiyet'e aykırı olan şeyleri ve bazı kavramları sadece hiciv maksadıyla kullanmıştır. Cerîr'in öfkeli anlarında söylediği şiirlerin en başarılı şiirleri olduğu nakledilir. Emevîler devrinin diğer büyük şairleriyle mukayese edildiğinde Cerîr'in hiciv ve mersiyelede, Ferezdak'ın fahr ve gazelde, Ahtal'ın da mersiye ve içki tasvirinde daha başarılı oldukları görülmür. Ferezdak şiirlerinde kendini yüceltir, hasmını yererd. Cerîr ise hasmının kusurlarını bir bir sayar, kusur bulamazsa icat ve isnat ederdi. Hicivleri nezih olan Ahtal ise hasmını ayıplar fakat hakaret etmezdi. Ebû'l-Alâ el-Maarrî Ahtal'ı Nâbîga'ya, Ferezdak'ı Züheyr'e, Cerîr'i A'sâ'ya benzetmiştir. Cerîr'in **en-sâb*** ilmini diğer iki şairden daha iyi bildiği de kaydedilmektedir. Onun divanına değer kazandıran şiirleri daha ziyade bazı duygulu gazelleri, içli mersiyeleleri, hicivleri ve büyüleyici tasvirleridir. En duygulu ve en samimi gazeli, hanımı Hâlide hakkında yazdığı "Kasîdetü'n-nûniyye"sidir. Ayrıca onun ölümü üzerine yazdığı mersiye de son derece duygulu ve etkileyicidir.

Cerîr'in divanı, kavminin başarıları ile düşmanlarının yenilgileri hususunda tarihî bir belge niteliğindedir. Cerîr, devrinin önemli şahsiyetlerini, başarılı ve ba-

şarısız simalarını, öldürülen ve esir edilen kimseleri anlatır; ayrıca bu dönemle ilgili sosyal ve ahlâkî hadiselerden, hilâfet idaresinden ve diğer içtimâî olaylardan bahseder. Divanında az da olsa Fars dili ve kültürüne ait unsurlar bulunmakta ve Farslar'ı bazı meziyetleriyle övmektedir. Divanının çeşitli baskıları vardır (nşr. Muhammed Abdül'mün'im eş-Şevâribî, I-II, Kahire 1313; Muhammed es-Sâvî'nin şerhi ve Muhammed b. Habîb'in notları ile, Kahire 1354; nşr. Kerem el-Bustânî, Beyrut 1379/1960; nşr. Nu'mân M. Emîn Tâhâ, I-V, Kahire 1389-1391/1969-1971). H. Merdem Bek'in de işaret ettiği gibi (bk. *MMİADm*, XXX, 531) kırktan fazla şairle nekâiz şeklinde atışmaları bulunan Cerîr'in, bu şairlerinkiyle birlikte kendi nakizaları toplanabilseydi herhalde Arap şiirinin en büyük divanı meydana gelirdi. Fakat bunlardan sadece Ferzdek ve Ahtal ile olan atışmaları toplanabilmiş ve *Neķā'izu Cerîr ve'l-Ferzdek* (nşr. A. A. Bevan, I-III, Leiden 1905-1912; Kahire 1353/1935), *Neķā'izu Cerîr ve'l-Aḥṭal* (nşr. Anton Sâlhânî el-Yesûî, Beyrut 1922) adlarıyla neşredilmiştir. *Neķā'izu Cerîr ve'l-Aḥṭal* her ne kadar Ebû Temmâm'a nisbetle neşredilmişse de İbnü'n-Nedîm eserin Asmaî tarafından derlenip bir araya getirildiğini söylemektedir (*el-Fihrist*, s. 253).

BİBLİYOGRAFYA:

Cerîr b. Atıyye, *Divân* (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1960, nâşirin mukaddimesi, s. 5-7; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhere* (nşr. M. Ali el-Hâşimî), Dimaşk 1406/1986, II, 897-906; Cumahî, *Fuḥûlû's-şu'arâ* (Beyrut), I, 297-302, ayrıca bk. İndeks; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, s. 464-470; Ebû'l-Ferrec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, VIII, 3-89; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 253; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Ḥizânetü'l-edeb*, I, 75-78; Brockelmann, *GAL*, I, 56; *Suppl.*, I, 86; Blachère, *Târîhu'l-edeb*, s. 570-584; Şevki Dayf, *et-Teṭavvur ve't-tecdîd fi's-ş-i'r il-Emevî*, Kahire 1959, s. 131-218; a.mlf., *Târîhu'l-edeb*, II, 276-289; Marûn Abbûd, *Edebü'l-'Arab*, Beyrut 1960, s. 136-139; Sezgin, *GAS*, II, 356-359; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 76, 79; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ ve devâvîn*, Beyrut 1978, s. 112-114; Hüseyin Hasan, *A'lâmü Temîm*, Beyrut 1980, s. 167-171; İlyâ Hâvî, *el-Aḥṭal fî şiretihi ve nefsiyyetihi ve ş-i'rîh*, Beyrut 1981, s. 51-55, 224-251; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, I, 650, 664-677; C. Zeydan, *Âdâb*, I, 251-255; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mucez fi'l-edeb il-'Arabî ve târîhih*, Beyrut 1985, I, 585-605; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edeb il-'Arabî* [baskı yeri ve yılı yok], s. 119, 122-124, 167-171; Halil Merdem Bek, "Cerîr", *MMİADm*, XXX (1955), s. 177-190, 353-366, 529-543; "Cerîr", *JA*, III, 109; A. Schaade — [H. Gâtje], "Djarîr", *EI*² (İng.), II, 479-480.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CERİR el-MÜTELEMMİS

(bk. MÜTELEMMİS).

CERİRİ

(bk. EBÜ MUHAMMED el-CERİRİ).

CERİRİYYE

(الجريية)

Zeydiyye'den

Süleyman b. Cerîr'in

(ö. h. II. yüzyılın ortaları)

görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. SÜLEYMAN b. CERİR).

CERMİ

(الجرمي)

Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî

(ö. 225/840)

Basra dil mektebinin

önde gelen âlimlerinden.

Ailesi ve doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Cermî nisbesini nereden aldığı hususunda kaynaklarda kesin bilgi yoksa da öyle anlaşıyor ki aralarında yaşadığı Yemen'deki Cerm b. Rabban kabilesinden dolayı umumiyetle el-Cermî diye tanınmış, himayelerini gördüğü yine Yemen kabilelerinden Becile'ye bağlanmak suretiyle bazan el-Beceli diye de anılmıştır.

Dil ve edebiyatı Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Evsat, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî gibi devrinin büyük âlimlerinden tahsil etmiştir. Sîbeveyhi'ye yetişememiş, fakat onun meşhur *el-Kitâb*'ını, kendisinden çok faydalandığı hocası Ahfeş el-Evsat'tan ehliyetle ve derin bir vukufia ilk rivayet edenlerden olmuştur. Daha sonra da onu aralarında Müberred, Ebû Osman el-Mâzinî gibi tanınmış şahsiyetlerin de bulunduğu pek çok kimseye okumuştur. Nitekim Müberred, hocası Cermî'nin, Sîbeveyhi'nin sistemini en iyi bilen nahivci ve *el-Kitâb*'ı en iyi anlayan güvenilir bir kimse olduğunu söyleyerek herhalde onu diğer hocaları olan Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Mâzinî ile mukayese etmek istemiştir. Ayrıca Cermî'nin fıkıh, hadis ve ahbâr sahalarda da söz sahibi bir âlim olduğu kaydedilmektedir.

Kaynakların bildirdiğine göre bir hac dönüşü kendisiyle birlikte İsfahan'a gittiği Feyz b. Muhammed onu 20.000 dir-

hemle taltif etmiş, ayrıca nahiv ve lugat sahalarında dersler okutması karşılığında ona yıllık 12.000 dirhem gelir tahsis etmiştir. Cermî'nin Bağdat'a gittiği, orada Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile aralarında ilmî bir münazara cereyan ettiği ve bu münazarada Ferrâ'ya galip geldiği bilinmektedir (bk. Hatîb, XIV, 153). Ancak birgün Asmaî'nin meclisinde Cermî kendisinin nahvi en iyi bilen kimse olduğunu söyleyince Asmaî bir beyitte geçen bir kelimeyi sormuş yanlış cevap alınca da -alay ederek- "evet sen nahvi iyi biliyorsun" diye karşılık vermiştir. Böyle tartışmalardan çok hoşlandığı ve münazara esnasında yüksek sesle konuştuğu için kendisine "sesini yükselten" anlamında "en-nebbâc" lakabı verilmiştir. 225 (840) yılında vefat eden Cermî'nin âlim, fâzıl, dindar ve şahsiyet sahibi bir kişi olduğunda kaynaklar ittifak etmişlerdir.

Eserleri. Filolojik meselelerin ve dinî ilimlerin büyük gelişme gösterdiği bir zaman ve muhitte yetişen, dolayısıyla dil, edebiyat ve dinî ilimlerde temayüz eden Cermî, başta sarf ve nahiv olmak üzere çeşitli sahalarda eserler yazmıştır. Ancak bunlardan günümüze kadar gelebilen olmamıştır. Kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri ise şunlardır: 1. *el-Ferḥ*. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ının muhtasarı olduğu için eserine "yavru" anlamında bu adı vermiştir. *el-Kitâb*'daki 1050 beyitten sadece ellisinin kime ait olduğunu tesbit edememiştir (Zübeydî, s. 75). Ebû Hâtim'in beğenmediği ve hakkında, "Kendisi bir kitap yazsaydı daha iyi olurdu" dediği eseri nahiv âlimlerinden Muâfâ en-Nehrevânî *Şerḥu Muḥtaṣari'l-Cermî* adıyla şerhetmiştir (Sezgin, IX, 193). *el-Ferḥ*'in başka şerhlerinin bulunduğu da kaydedilmektedir. Cermî nahve dair başka eser yazmadığını bizzat ifade ettiğine göre (Zübeydî, s. 74) ona nisbet edilen *Muḥtaṣaru nahvi'l-müte'allimîn*, *el-Ferḥ*'in bir başka adı olmalıdır. 2. *es-Sîre*. İbnü'l-Kiftî'ye göre sîretü'n-nebî konusundaki nâdir eserlerden biridir. 3. *Tefsîru ebniyeti'l-Kitâb*. *el-Ebniye* diye de bilinen bu eserin Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında geçen kelimelerin yapısına dair olduğu anlaşılmaktadır. 4. *Tefsîru ğaribi Sîbeveyhi*. *Ġaribü Sîbeveyhi* diye de kaydedilen eser *el-Kitâb*'da geçen nâdir kelimelerin izahına dair olmalıdır. Cermî'nin ayrıca *el-'Arûz*, *et-Tenbîh* ve *et-Teşniye ve'l-cem'* adlı eserlerinden de bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Sıbeveyhî, *el-Kitâb* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399-1403/1977-83, nâşirin mukaddimesi, I, 27, 38; Zecâcî, *Mecâlisü'l-‘ulemâ* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 111, 234-235; Sîrâfî, *Ahbabu'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn* (nşr. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ), Kahire 1981, s. 84-85; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luḡaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1973, s. 74-75; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 84; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 313-315; XIV, 153; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 143-145; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 234-235; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XII, 5-6; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 80-83; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 485-487; İbnü'l-Cezerî, *Ğaye-tü'n-nihâye*, I, 332; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümüz-zâhire*, II, 243; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 8-9; Keşfü'z-zunûn, I, 493; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 57; Brockelmann, *GAL*, I, 108; Muhammed Bâkir el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, Tahran 1331, IV, 133; Kehnâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, V, 3; Werner Caskel, *Gamharat annasab das genealogische des Hişâm Ibn Muhammad al-Kelbî*, Leiden 1966, I, 222, 327; II, 259; Hadîce el-Hadîsî, *Kitâbü Sıbeveyh ve şurûhuḥ*, Bağdad 1386/1966, s. 257; Sezgin, *GAS*, IX, 72-73, 173, 193; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1976, s. 111-115; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeḥ*, II, 232; Nihad M. Çetin, "Müberra", *İA*, VIII, 779.  ŞÜKRÜ ARSLAN

CERRÂH b. ABDULLAH

(جراح بن عبدالله)

Ebû Ukbe Cerrâh b. Abdillâh el-Hakemî
(ö. 112/730)

Emevîler devri kumandan ve
valilerinden.

Aslen Dimaşklı olup daha sonra Basra ve Küfe'ye yerleşti. İlk askerî ve idarî bilgi ve tecrübelerini Haccâc'ın himayesinde kazandı. Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as ile Haccâc arasında cereyan eden Deyrûlcemâcîm Savaşı'na birlik kumandanı olarak katıldı, ancak büyük bir başarı kazanamadı. 87 (706) yılında Haccâc tarafından Basra âmilliğine tayin edildi ve Halife Velîd'in ölümüne (715) kadar bu görevde kaldı. Daha sonra getirildiği Vâsıt âmilliği Ömer b. Abdülazîz'in halife olmasına kadar devam etti. Yeni halife Yezîd b. Mühelleb'i Horasan valiliğinden azledip hapsedince ondan boşalan yere Cerrâh'ı tayin etti (99/717-18). Fakat Cerrâh Horasan'ın kılıç ve kırbaçla idare edilebileceği fikrinde olduğu için valiliği uzun sürmedi ve aynı yıl azledilerek yerine Abdurrahman b. Nuaym el-Gâmidî getirildi. Cerrâh, II. Yezîd'in hilâfete geçmesi üzerine hapisten kaçarak isyan eden Yezîd b. Mühelleb'e karşı gön-

derilen Mesleme b. Abdülmelik'in kumandasında Akr Savaşı'na katıldı.

Cerrâh b. Abdullah'ın hayatının ikinci dönemini Hazarlar'la yaptığı savaşlar teşkil etmektedir. Nitekim 104 (722-23) yılında Sübeyt en-Nehrânî'nin mağlûp olması üzerine Halife II. Yezîd, Hazarlar'ı durdurmak ve Sübeyt'in intikamını almak için Cerrâh b. Abdullah kumandasında büyük bir orduyu yola çıkardı. Cerrâh'ın hareketini öğrenen Hazarlar Derbend'e çekilerek savunma tedbirleri almaya başladılar. Cerrâh ise Berdea'ya varıp birkaç gün ordusunu dinlendirdikten ve Hazarlar'ı aldatmak için bir müddet Berdea'da kalacağını etrafa yaydıktan sonra geceleyin Derbend'e yarım fersahlık bir mesafede bulunan Bâbülcîhâd'a vardı. Hazarlar ise Cerrâh'ın sözlerine aldanarak gerekli tedbirleri almamışlardı. Cerrâh ertesi gün iki kumandanını ganimet toplamak ve Hazar ordusu hakkında bilgi edinmek için gönderdi; kendisi de 25.000 kişilik orduyuyla Derbend'e 6 fersahlık uzaklıktaki Nehrûrrân'da karargâh kurdu. Hazar ordusu başlarında hakanın oğlu olduğu halde İslâm ordusu ile karşılaştı. Cerrâh'ın bir nutkuyla başlayan savaşta Hazarlar mağlûp oldular. Onları takip eden Cerrâh yol üzerindeki bazı kaleleri zaptettikten sonra Belencer önlerine gelip şehri kuşattı. Muhasara sırasında iki taraf da ağır kayıplar verdiler. Nihayet Cerrâh'ın birlikleri Rebîülevvel 104'te (Ağustos-Eylül 722) Belencer'e girmeyi başardılar. Cerrâh, kışın yaklaşması ve Hazarlar'ın karşı taarruz için hazırlandıklarını öğrenmesi üzerine kıslamak üzere geri çekildi ve halifeden yardım istedi.

105 (723-24) yılında hücum sırası Hazarlar'da idi. Bir önceki yıl uğradıkları yenilginin öcünü almak için hareket eden Hazar ordusu Derbend'i geçerek İrmîniye'ye bir akın yaptı. Cerrâh b. Abdullah mukabil harekete geçip Hazar ordusunu mağlûp etti ve bazı şehirleri ele geçirdi. Ertesi yıl Cerrâh'ın Hazarlar'a karşı başarılı bir seferi daha vuku bulduysa da kaynaklarda bu hususta ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

107 (725-26) yılında Halife Hişâm b. Abdülmelik Cerrâh b. Abdullah'a yardımcı kuvvetler göndererek tekrar Hazarlar'a karşı sefere çıkmasını emretti. Cerrâh muhtelif istikametlere birlikler göndermek suretiyle Hazarlar'ı yıpratmak istiyordu. Müslümanların bu devamlı akınlarına karşı Hazar hakanı komşu hükümdarlardan yardım istedi. Hazar ordusu

aldığı yardımcı kuvvetlerle beraber hakanın oğlu Barcık kumandasında Cerrâh'a karşı harekete geçti. İslâm ordusu dağınık bir durumda olduğu için Hazarlar'a mukavemet edemiyordu. Hazarlar Mugan'a kadar ilerleyip burasını da ele geçirdiler. Cerrâh Hazar ordusunun kuvvetini dikkate almadan ve Suriye'den gelmekte olan yardımcı kuvvetleri beklemekten savaşa girdi. Yapılan savaşta Cerrâh ağır bir yenilgiye uğradı ve bu yenilgi onun azline sebep oldu.

Halife Hişâm 111 (729-30) yılında kardeşi Mesleme'nin yerine Cerrâh b. Abdullah'ı tekrar İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine tayin ederek Hazarlar'a karşı cihada memur etti. Cerrâh aynı yılın yazında Tiflis üzerinden Belencer'e yürüyüp orayı aldıktan sonra Hazarlar'ın başşehri olan Beyzâ'yı kuşatarak zaptetti.

Cerrâh b. Abdullah'ın kışı geçirmek için Azerbaycan'a dönmesinden istifade eden Hazarlar karşı hücumla geçtiler. 112 yılının başlarında (730 ortalari) Erdebil'e kadar ilerleyen Hazar ordusu bu şehrin yanında yapılan savaşta kazandılar. Cerrâh ve askerlerinin büyük bir kısmı savaş meydanında hayatlarını kaybettiler. Erdebil'i işgal eden Hazarlar akınlarına devam ederek Musul civarına kadar ilerlediler.

Cerrâh b. Abdullah Hazarlar ile yaptığı savaşlarda gösterdiği kahramanlıklarla tanınmış ve İslâm kaynaklarında "Batalül-İslâm" (İslâm kahramanı) ve "Fârisü ehli's-Şâm" (Suriyeliler'in cengâveri) unvanlarıyla anılmıştır. İbn Sîrîn'den hadis nakletmiş, Safvân b. Amr, Yahyâ b. Utayye ve Rebîa b. Fedâle de kendisinin rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA:

Halife b. Hayyât, *eṭ-Ṭabakât*, I, 362; Belâzürî, *Fütûḥ* (Fayda), s. 289, 294, 295, 621, 622; Ya'kûbî, *Târîḥ*, II, 302, 308, 315; Taberî, *Târîḥ* (de Goeje), II, 1091, 1191, 1208, 1266-1310, 1346, 1352-1356, 1413, 1453, 1462, 1527, 1530, 1531, 1545; a.mlf., *Chronique de Tabari* (trc. H. Zotenberg), Paris 1958, IV, 269-276; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, V, 189-190; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu* (trc. Fikret İşiltan), Ankara 1963, s. 127, 151, 214; D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, New York 1967, s. 62-68; a.mlf., "Djarrâh b. Abdallah", *Et* (Fr.), II, 494-495; Hakki Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976, s. 26-30; Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîḥu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabîyye 'aşrû'l-ḥulefâ'i'l-Emevîyyîn*, Kahire 1982, s. 279, 298-299; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü resâ'ili'l-'Arab*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), II, 289-292; Barthold, *Türkistan* (1990), s. 204; Zeki Velidî Togan, "Hazarlar", *İA*, V/1, s. 398-399.



HAKKI DURSUN YILDIZ

CERRAH MEHMED PAŞA

(ö. 1013/1604)

Osmanlı sadrazamı.

Aslen devşirmedir. Enderun'da yetişti ve Has Oda'da cerrahlık görevinde bulundu. Daha sonra yeniçeri ağası oldu. 1578'de Kaptanıderyâ Piyâle Paşa'dan dul kalan Hâce Gevherî Memlûk Sultan'la evlendi. 1579'da beylerbeyliğe tayin edildi. 1581'de Rumeli beylerbeyi, Mart 1582'de de Boyalı Mehmed Paşa'nın yerine dördüncü vezir oldu. Bu görevde iken III. Murad'ın oğlu Şehzade Mehmed'i (III. Mehmed) sünnet etti. Bu sebeple bundan sonra "cerrah" lakabıyla anıldı. 1584'te üçüncü vezir oldu; Şubat 1587'de azledilmesine rağmen aynı yılın haziran ayında yeniden vezirliğe tayin edildi. Ancak 1589'da Gence seferi sonrasında, 100 dirhem gümüşten 500 akçe kesilmesi gerekirken 2000 adet ayarı düşük akçe kesilmesi ve bunun üzerine sipahilerin ayaklanması sonucu Sadrazam Siyavuş Paşa, Şeyhülislâm Şeyhî Efendi ve Vezir İbrâhim Paşa ile birlikte azledildi. 29 Ocak 1593'te yeniden dördüncü vezirliğe tayin edilen Cerrah Mehmed Paşa bir yıl sonra üçüncü vezir oldu. 1596'da Eğri seferi dolayısıyla Belgrad'da bulunan ordunun zahiresini temine memur edildi. 4 Mart 1596'da sefere çıktı ve Eğri Kalesi kuşatmasına katıldı. Bundan sonra ikinci vezir ve sadâret kaymakamı oldu. 9 Nisan 1598'de Hadım Hasan Paşa'nın azli üzerine sadârete getirildi. Ancak hastalığı sebebiyle Dîvân-ı Hümâyûn'a gelemediği ve devlet işlerini nişancı vasıtasıyla sarayından yürüttüğü için 6 Ocak 1599'da azledildi, yerine Damad İbrâhim Paşa getirildi. 7 Şâban 1012 (10 Ocak 1604) tarihinde vefat etti ve yaptırdığı caminin haziresindeki türbeye gömüldü.

İstanbul'da Aksaray'dan Kocamustafapaşa'ya giden yol üzerinde ve Cerrah-



Cerrah Mehmed Paşa'nın türbesi - Cerrahpaşa / İstanbul

paşa adıyla meşhur olan semtte Mimar Dâvud Ağa'ya bir cami (1002/1593-94), türbe, medrese (Cerrah Mehmed Paşa Sultânîsi veya Gevher Han Sultan Medresesi), mektep, dershane, sebil, çeşme, şadırvan ve çifte hamam yaptırmıştır. Hamam 1908'de kapanmış, daha sonra da bakımsızlıktan yıkılmıştır. Caminin köşesinde yer alan çeşme de harap durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 135, 180, 185-186, 210-211, 305, 394; II, 551, 560, 571-572, 635, 690, 733-735, 744, 768, 770, 789; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 337-338, 375, 379, 480, 589; Peçuy-ı İbrâhim, *Târih*, II, 25, 193, 209-210, 223, 326, 360, 482, 483, 746; Naimâ, *Târih*, I, 187, 213-214; *Hadîkatü'l-vüzerâ*, s. 49; Danışmend, *Kronoloji*, III, 59, 76, 111, 168, 185, 191-192.



YUSUF HALAÇOĞLU

CERRAHHÂNE-i ÂMİRE

(bk. MEKTEB-i TIBBİYYE).

CERRÂHİLER

(بنو الجراح)

Filistin, Belkâ ve Kuzey Arabistan'da yaşayan ve IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda bu bölgede önemli rol oynayan bir aile.

Cerrâhiler, Arabistan'da Ecâ (عجا) ve Selmâ dağları arasında bulunan anayurtlarını terkeden Kahtânî Tay kabilesine mensupturlar. Bu kabile önce Halep ve çevresine yerleşmiş, daha sonra Ürdün sınırları içerisindeki Belkâ, Havran ve Dimaşk'a göç etmiştir. Kaynaklar bu kabileden cömert, güçlü ve yardım sever bir Arap kabilesi olarak bahsederler.

Filistin'de Remle'yi merkez edinen Cerrâhiler Mısır yolu üzerinde bulunan mevkillerinin stratejik önemi sebebiyle Mısır'a hâkim olan Fâtımîler'le Suriye'de hüküm süren hânedanlar arasında cereyan eden olaylara karışmışlardır. 360 (971) yılının Karmatîler Remle'yi istilâ edince Ebû Muhammed Abdullah el-Hasenî ile beraber Dağfel b. Cerrâh et-Tâî'yi burada bırakmışlardı. Dağfel'in yanında İhşîdîler'den bir grup bulunmaktaydı.

Karmatîler 974 yılında Mısır'ı ikinci defa istilâya kalkıştıklarında Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, Hassân b. Cerrâh'a 100.000 dinar vererek onu Karmatîler'den ayrılmaya ikna etti. Sonuçta Karmatîler çok sayıda ölü ve yaralı bırakarak Mısır'ı terketmek zorunda kaldılar. Cerrâhîler

râhîler'in, kendilerine verilen para karşılığında müttefiklerine ihanet etmeleri belirgin bir vasıfları gibi görünmektedir. 975 yılında da Dağfel b. Cerrâh et-Tâî, Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh ile 100.000 dinar karşılığında anlaştıktan sonra müttefikî olan Türk emîri Alp Tegin'i (Alf Tekin) ona teslim etmiştir (977). Bu olaydan sonra Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh 979'da onun Remle üzerindeki hâkimiyetini tanıdı ve idareyi Müferric b. Dağfel et-Tâî'ye bırakarak onu mükâfatlandırdı. Müferric zalimane bir idare kurmuş, aynı zamanda Fâtımîler'e bağlılık göstermeye devam ederek çok mal toplamış ve Filistin'in güney tarafının büyük bir kısmını idaresi altına almıştır. Fâtımîler'in bu duruma karşı çıkmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Cerrâhîler, Karmatîler ve Hamdânîler'in Dimaşk'ı istilâ etmek için 980 yılında başlayan hücumları karşısında tampon vazifesi görüyorlardı.

Müferric, Hamdânîler'den Ebû Tağlib'i yenilgiye uğratarak öldürdükten sonra Remle'ye döndü ve halka çok zulmetti. Makrîzî, İbnü'l-Cerrâh'ın ülkeye hâkim olduğunu, Tay kabilesinin oraya gelmesiyle ziraatın tamamen durduğunu söylemektedir. Cerrâhîler savaşlar ve diğer karışıklıklarla uğraştıkları için ziraat yapamamıştır. Savaşlar yüzünden bölge halkı açlıkla karşı karşıya kalmıştı.

Müferric Fâtımîler'e karşı samimi değildi. Fırsat buldukça onların aleyhinde başkalarıyla iş birliği yapıyordu. Onun ülkeyi tahrip etme ve karışıklıklar çıkarma hususunda aşırı gitmesi üzerine Fâtımîler ona karşı Türk emir Yeltegin kumandasında bir ordu sevk etmiştir (982). Yeltegin'e mağlûp olan Müferric önce Antakya'ya, ardından da Humus'a kaçtı. Bizans'ın Antakya valisinden yardım istediye de bir sonuç alamadı. Daha sonra tekrar Hamdânîler'e katıldı. Fâtımî Veziri İbn Killis Müferric'in tehlikeli bir adam olduğunu bildiği için Halife Azîz'e onu kesinlikle affetmemesini ve kendisiyle iş birliği yapmamasını söyledi. Fakat buna rağmen 380 (990-91) yılında Fâtımîler'le Müferric arasında bir ittifak yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu ittifakın, Abbâsî halifesiyle haberleşmek ve onunla iş birliği yapmakla suçlanan Dimaşk Valisi Münîr el-Hâdim'in ortadan kaldırılması için yapılmış olması da muhtemeldir. Nitekim Fâtımîler 381'de (991-92) Emîr Mengü Tegin ve Cerrâhîler'le birlikte Münîr el-Hâdim'i yenilgiye uğrattılar. Dimaşk'ın yeni valisi Ceyş b. Samsa-

ma 997'de Remle'yi geri almak isteyen Müferric'e hücum ederek onu Tay dağlarına çekilmek zorunda bıraktı. Fakat daha sonra Müferric'i affedip kendisini yeniden Remle'ye vali tayin ettiler. Buna rağmen Müferric Fâtımîler'in zayıf bir anını yakalamak için fırsat kolluyordu. Fâtımî halifesi, Müferric'in oğulları Ali, Hassân ve Mahmûd'u 1005-1006 yılları arasında Kahire'de karşılamış, onlar da Fâtımî halifesi için 16.000 asker topladıktan sonra Mısır'da Fâtımî varlığını tehdit eden ve Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in soyundan gelen Ebû Rikve el-Velîd'in ortadan kaldırılması konusunda kendisine yardımcı olmuşlardır.

Ancak bu dostluk da uzun süre devam etmedi. Halife Kudüs'teki Kıyâme Kilisesi'nin yıkılmasını emrettiğinde Müferric hristiyanların desteğini sağlamak için kilise binasının yeniden yapılmasına yardım ettiği gibi Hassân da babası, iki kardeşi ve amcası öldürülünce Fâtımî halifesinden korkup kaçan vezir Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî'yi himaye etmiştir. Fâtımî halifesi daha sonra hediyeler göndererek Hassân'ın gönülünü almış ve Suriye orduları kumandanı ve Dimaşk Valisi Yârûh'a karşı ondan yardım istemiş, o da bu isteği kabul etmiştir.

Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Ali, Cerrâhîler'i, Fâtımîler'e karşı Ebû'l-Fütûh el-Müsevî adıyla tanınan Mekke Emîri Şerîf Hasan b. Ca'fer el-Alevî'ye biat etmeye teşvik etti. Ebû'l-Fütûh Eylül 1012'de Remle'ye geldi ve emirlik binasına indi. Cuma günü emîr, at üzerinde Müferric, oğulları ve Tay kabilesinin diğer emîrleri de yaya olarak mescide kadar gittiler. Biat merasimi orada tamamlandı ve Mekke emîrine Râşid-Lidînillâh lakabı verilerek adına para bastırıldı.

Fâtımî halifesi bu durumdan son derece rahatsız oldu. Fakat Cerrâhîler'in soyguncu, kaypak ve saldırgan olduklarını bildiği için ona göre davranmayı ve onları para ile kazanma yollarını aramayı tercih etti. Bu şekilde Müferric'in oğullarından Mahmûd ve Ali'ye 50'er bin dinar ve çeşitli hediyeler vererek onların yeni halifeyi desteklemesine engel oldu. Fâtımî halifesi Hassân'a da çeşitli yerleri iktâ etti. Halife Hâkim-Biemrîlâh 1013 yılında Cerrâhîler'i tehdide başladı. Aynı yıl Müferric ölünce Ali ile Mahmûd Fâtımîler'e itaat arz ettiler. Hassân da annesini halifenin kız kardeşi Sittülmülk'e gönderip af diledi; halife Filistin'i ona iktâ etti. Müferric'in ölümünden son-

ra Fâtımîler'in duruma hâkim olmasına kadar bölgede karışıklıklar ve yağmalar devam etti. Müferric'in oğlu Hassân daha çok barıştan yanaydı. 1016 yılında Fâtımîler'in Halep'i kuşatmasında onlara yardımcı oldu. Fakat bu barış uzun sürmedi. Hassân 411 (1020-21) tarihinde Fâtımîler'e isyan edip Suriye'nin güneyindeki büyük bir sahayı istilâ etti, Kilâb ve Kelb kabileleriyle anlaşarak Suriye'yi aralarında paylaştılar. Filistin ve çevresi Hassân b. Müferric'e, Dimaşk ve çevresi Sinân el-Kelbî'ye, Halep ve çevresi de Sâlih b. Mirdâs el-Kilâbî'ye verildi.

Kaynaklar bu anlaşmanın Fâtımîler'in sonu demek olduğunu kaydetmektedirler. Daha sonra bu üç müttefik Bizans İmparatoru II. Basileios ile görüşüp Fâtımîler'e karşı ondan yardım istediler. Ancak Bizans'la Fâtımîler arasındaki dostluk bağları Bizans'ın bu teklifi kabul etmesine engel oldu. Fakat bu ittifak uzun sürmedi ve Sinân b. Uleyyyân el-Kelbî'nin 1028 yılında ölümünden sonra bozuldu. Kelb kabilesinin yeni emîri Fâtımî Halifesi Zâhir ile birleşti, Hassân ve beraberindekiler ise Bizans hâkimiyetindeki topraklara kaçtılar ve 1031'deki Efâmiye kuşatmasında onlara katıldılar.

Cerrâhîler Remle'ye ancak Fâtımî Emîri Anuş Tegin ed-Dizberî'nin 1041'de ölümünden sonra dönebildiler. O sırada Suriye'de karışıklıklar hüküm sürüyordu. Hassân b. Müferric et-Tâî Remle'ye döndü ve Filistin'i istilâ etti.

Bu tarihten sonra kaynaklarda Cerrâhîler hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak yıllar sonra Hassân'ın yeğenleri Humeyd b. Mahmûd ile Hâzım b. Ali Kahire'de yakalanıp hapsedilmiştir. Cerrâhîler'in emirliği uzun süre devam etmedi. Zira bulundukları bölge 1071'de Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak'ın idaresine geçti.

İlk Tâî Emirliği ortadan kaldırıldıktan sonra VI. (XII.) yüzyılda Müferric'in ahfâdından Fazl b. Rebî'a, Şerât ve Belkâ bölgesinde yeni bir sülâle tesis etti. Zübeyd, Kelb, Mezhic ve Hüzeyl gibi bazı kabileler de ona katıldı. Kaynaklar Âl-i Rebîa'nın Haçlı seferleri sırasında milis kuvvetleri veya nizamî ordular halinde müslüman hükümdarların emrinde savaşıklarını kaydederek.

501'de (1107-1108) Suriye'ye gelerek Selçuklular'ın hizmetine giren Fazl b. Rebî'a kaypak davranışları yüzünden Atabeg Tuğtigin tarafından Dimaşk'tan uzaklaştırıldı. Fazl'ın soyundan gelen emîrler

VIII. (XIV.) yüzyıl sonlarına kadar varlıklarını sürdürdüler. Bunların meşhur isimleri şunlardır: Emîrül'-Arab Mânî' b. Hadîse (ö. 630/1233), Sultânül'-Arab İsâ b. Mühennâ b. Mânî' (ö. 683/1284), Ahmed b. Hiccî b. Yezîd (ö. 680/1281'den sonra), Mühennâ b. İsâ (ö. 735/1335), Hıyâr b. Mühennâ (ö. 776/1374) ve Muhammed b. Nuayr b. Hıyâr (ö. 808/1405).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, Kahire 1914, V, 366 vd.; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Zekâr), s. 5, 6, 34, 39, 40-47, 50-54, 56, 118-119; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 228; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 614 vd.; IX, 6 vd.; X, 68; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb* (Beyrut Amerikan Üniversitesi Ktp.), IV, 128-129; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, Süleymaniye Ktp., III, Ahmed, nr. 797, III, 27 vd.; a.e. (nşr. Muhammed b. Ali b. Hasan), Beyrut 1975, s. 106 vd.; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, VII, 186; Makrîzî, *İttî'azü'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1967, s. 252; İbnü'l-Furât, *Târîh* (Rabat Ktp.), VI, 119; Zambaur, *Manuel*, s. 102; Devâdârî, *ed-Düretü'l-muhtâ*, Kahire 1961, s. 123 vd.; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, *Bilâdünâ Filistin*, Amman 1384-96/1965-76, IV, 392-395; Mustafa el-Hıyârî, *el-İmâretü't-Tâ'iyye*, Umman 1981, s. 41 vd.; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983, s. 64-65.



MUHAMMED ABDÜLKÂDİR HUREYSÂT

CERRÂHİYYE

(جراحية)

Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının
Nüreddin Cerrâhî'ye
(ö. 1133/1721)
nisbet edilen bir kolu.

Nüreddin Cerrâhî'nin tarikat silsilesi, şeyhi Alâeddin Ali Köstendilî (ö. 1143/1730-31), Ali Lofcavî, Debbâğ Ali Rûmî, Mestcîzâde İbrâhim Rûmî, Mestcî Ali Rûmî vasıtasıyla Ramazâniyye'nin kurucusu Şeyh Ramazan Mahfî'ye (ö. 1025/1616), daha sonra Muhyiddin Karahisârî, Kâsım Çelebi ve İzzeddin Ali Karamânî ile Halvetiyye'nin dört ana kolundan biri olan Ahmedîyye'nin kurucusu Yâğıtbaşı Ahmed Şemseddin'e (ö. 910/1504) ulaşır.

Tarikatın kurucusunun sahâbeden Ebû Ubeyde b. Cerrâh neslinden geldiği veya İstanbul'un Cerrahpaşa semtinde doğduğu için "Cerrâhî" nisbesini aldığı ve tarikatına da Cerrâhiyye denildiği şeklindeki rivayetlerden ikincisinin doğru olduğu kabul edilir.

Nüreddin Cerrâhî hilâfet aldıktan sonra İstanbul Karagümrük'te Canfedâ Hatun Camii'nin yanında Bakkal İsmâil Efendi adlı bir kişi tarafından kendisi için yaptırılan konakta bir süre ibadet ve irşad-

la meşgul olmuş, daha sonra aynı yerde III. Ahmed'in inşa ettirdiği dergâha taşınarak tarikat faaliyetlerini burada sürdürmüştür (Hüseyn Vassâf, V, 42).

Dergâhın açıldığı 1115 (1703) yılı, tarikatın kuruluş tarihi olarak kabul edilebilir. Cerrâhiyye bu tarihten itibaren Nûreddin Cerrâhî ile İstanbul ve dışında faaliyet gösteren halifeleri tarafından yayılmaya başlamıştır. Tarikatın Nûreddin Cerrâhî'den başlayarak biri Sertarikzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1173/1759-60) ile devam edip Muhzırzâde Ali Ziyâeddin'e (ö. 1335/1917) kadar geldiği tesbit edilen, diğeri İğci Mehmed Hüsâmeddin (ö. 1169/1755), Abdurrahman Hilmî (ö. 1215/1800), Mehmed Ârif Dede (ö. 1238/1823), Abdülaziz Zihni (ö. 1270/1854), Mehmed Rızâeddin Yaşar (ö. 1331/1913), İbrahim Fahreddin (Erenden), ö. 1966 ve onun halifeleri Muzaffer Ozak (ö. 1985) ile Sefer Dal vasıtasıyla günümüze ulaşan iki silsilesi vardır.

Şeyh Sertarikzâde Emin Efendi, Cerrâhiyye'nin özellikle İstanbul'da yayılmasında önemli rol oynamış ve bu sebeple kendisine "pîr-i sâni" denilmiştir. Nûreddin Cerrâhî'nin diğer halifesi Şeyh Yahyâ Moravî (ö. 1184/1770) memur olarak gittiği Mora'da tarikatı yaymıştır. Şeyh Yahyâ Moravî'nin hâcegân'dan olması ve devlet ricâlini iyi tanınması tarikatın itibarını arttırmış ve büyük miktarda maddî yardımlar yapılmasına yol açmıştır. Meselâ Cerrâhî kaynaklarında, III. Mustafa döneminde (1757-1774) sadrazam olan Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Cerrâhî dervîşi olduğu ve Nûreddin Cerrâhî'nin hal tercümesini kaleme aldığı iftiharla anlatılmaktadır. Cerrâhî şeyhleri daha sonraki dönemlerde de devlet ricâliyle ilişkilerini devam ettirmişlerdir. Nitekim yine Cerrâhî kaynaklarında, II. Mahmud'un Rumelihisarı'ndaki Karabaş Tekkesi postnişini, "Çöp Atlamaz" lakabıyla tanınan Şeyh Mehmed Âtîf'a (ö. 1251/1835) büyük saygı gösterdiği söylenmektedir.

XVIII. yüzyıldan zamanımıza kadar Cerrâhiyye tarikatına ait olduğu bilinen yirmi dokuz tekkeden yirmi dördü İstanbul'da bulunmaktaydı. Nûreddin Cerrâhî'nin halifelerinden Şeyh Ziyâeddin Mehmed Çelebi'nin Edirne'de, Tekirdağlı Şeyh Mustafa'nın Tekirdağ'da ve Musullu Şeyh Seyyid Yunus'un Musul'da açtıkları tekke, kurucularının ölümünden sonra başka tarikatların eline geçmiştir. Yahyâ Moravî'nin Mora'da bulunduğu sırada Anabolu (Nauplia) ve Tripolis'te açtığı iki tekkeden sonuncusunun 1820-1821'e

kadar Cerrâhiyye'nin elinde bulunduğu bilinmektedir.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında, İstanbul'da Karagümrük'teki Nûreddin Cerrâhî Âsitânesi'nin yanı sıra Şeyh Sertarikzâde Mehmed Emin, Fatih Kumrulu Mescid civarında ve Eyüp Nişancılar'da Sertarikzâde adıyla bilinen tekkeleri, Şeyh İğci Mehmed Hüsâmeddin de Fatih Otlukçu Yokuşu'nda Hâcegî Mescidi Tekkesi'ni kurmuştur. Bu sonuncusuna İğci (İplikçi) Mehmed Hüsâmeddin Tekkesi de denilmektedir. Bunlara aynı yüzyılın ikinci yarısında on tekke daha ilâve edilerek tekke sayısı on dörde yükselmiştir. Bunlardan, önce Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Tekkesi Sertarikzâde'nin halifelerinden Şeyh Mehmed Sâdık'ın (ö. 1176/1762-63) eline geçmiş, Şeyh Halil Nizâmî Efendi ile (ö. 1189/1775) ordu şeyhi Hâfız Mustafa Efendi (ö. 1209/1794) kendi adlarıyla anılan birer dergâh açmışlardır. Yine Sertarikzâde'nin halifelerinden Şeyh İbrahim Efendi (ö. 1194/1780) Eyüp'teki Tamışvar Tekkesi postnişini olmuştur. Şeyh Yahyâ Moravî'nin halifesi Zerdecizâde Hüseyn Efendi (ö. 1201/1786-87) Silivrikapı'daki Karagöz Tekkesi'ne şeyh olmuş, bunlara ilâveten Üsküdar'da Şeyh Hâfız İsmâil ile Feyzullah Efendi tekkeleri Cerrâhîler'e intikal etmiştir. Bunlardan ilki 1820'ye, ikincisi 1850'lere kadar Cerrâhîler'de kalmıştır. Feyzullah Efendi Tekkesi bu tarihten sonra Şâbâniyye'ye geçmiştir. Ayrıca kısa bir müddet Cerrâhîler'in elinde kaldıktan sonra şeyhlerinin ölümü veya başka tekke postnişinliğine tayinleriyle diğer tarikatlara geçen birkaç tekke daha mevcuttur. Bunlardan Yavuzselim'deki Saçlı Mustafa Efendi Tekkesi, Nûreddin Cerrâhî'nin halifelerinden Şeyh Süleyman Velîyüddin'in müridi Şeyh Saçlı Mustafa (ö. 1173/1759-60) tarafından kurulmuş, onun vefatından sonra Rifâiyye'ye geçmiştir. Diğer tekkeler, Şehzadebaşı'ndaki Şeyh Helvâî ile Topkapı'daki Harîrî Mehmed Efendi tekkeleridir. Şeyh Helvâî Tekkesi Cerrâhiyye şeyhi Mustafa Bedestânî'nin (ö. 1208/1793-94) uhdesinde iken vefatı üzerine Rifâiyye'ye, Harîrî Mehmed Efendi Tekkesi ise şeyhi Mehmed Efendi'nin ölümüyle (1218/1803) Sinâniyye'ye intikal etmiştir.

XIX. yüzyılda Fatih'teki Nişancı, Seyyid Vilâyet ve Hamzazâde tekkeleriyle Küçükmustafapaşa'daki Sirkeci Dede Tekkesi kısa bir zaman için Cerrâhiyye'ye geçmiştir. Bandırmalizâde bunlara ilâveten beş tekkeyi daha Cerrâhî tekkeleri arasında sayar. Bunlar Üsküdar'da

Yağcızâde ve Ârif Dede, Eyüp Otakçılar'da Şeyh Ali Efendi, Bahçekapı'da Yıldız Dede ve Nuruosmaniye'de Çaylakzâde tekkeleridir.

S. Anderson, 1921'de İstanbul'da on Cerrâhî tekkesi bulunduğundan söz eder. Tekke ve zâviyelerin kapatıldığı 1925 yılında yalnız beş Cerrâhî tekkesinin faaliyette olduğu görülmektedir. Bunlar Cerrâhî Âsitânesi, her iki Sertarikzâde, İğci Mehmed Hüsâmeddin ve Karagöz tekkeleridir.

Cumhuriyet devrinin güç şartları altında Cerrâhî Âsitânesi'nin dışındaki tekkeler faaliyetlerini sürdürememişlerdir. Nûreddin Cerrâhî'nin Halvetiyye'nin âdâb ve erkânına getirdiği yenilikler kendinden sonraki şeyhler tarafından geliştirilmiş, bu durum Cerrâhiyye'nin tasavvuf gelenekleri açısından son derece zengin bir tarikat olmasını sağlamıştır.

Nûreddin Cerrâhî *Mürşid-i Dervîşân* adlı risâlesinde, şeyhin biat etmek isteyen kişinin halini "ilhâm-ı ilâhî" yoluyla bildiğini söylerken son dönemde istihâreye başvurulmuştur. Tarikata intisap etmek isteyen kişi bir Cerrâhî dervîşi vasıtasıyla durumu sertarik veya aşçıya söyler, o da şeyhe bildirir. Biat sırasında şeyh efendi tevhidhânedeki derviş adayına tarikatla ilgili tavsiyelerde bulunduktan sonra biat gûlbangi çekilir. Nûreddin Cerrâhî'nin tertip ettiği "vird-i kebîr" okunur; ardından cemaatle sabah namazı kılınır ve zikir halkası teşkil edilir. Sonraki dönemlerde biat merasimi herhangi bir vakitte yapılmaya başlanmıştır. Zikirden sonra diğer dervişler tevhidhânedeki dışarı çıkarlar. Meydancı dede aday şeyhin huzuruna götürür. Şeyh efendi üç defa istiğfar ettirir "âmentü"yü okuttuktan sonra kendisi de tövbe ve biatla ilgili âyetleri okur ve dua eder. Sabah namazının sünnetiyle farzı arasında otuz üç defa İhlâs süresini okumasını, ikindi namazından sonra otuz üç defa salâtü selâm getirmesini, akşam namazından sonra yine otuz üç defa "estağfirullah" demesini, her namazdan sonra kelime-i tevhidi 100 defa zikretmesini ve gördüğü her rüyayı kendisine anlatmasını söyler. Tarikata intisap eden sâlike törenle devetü'yü renginde arakıyye giydirilir. Bundan sonra derviş şeyhinin tavsiyesi üzere İhlâs, salavat ve istiğfarı tamamlayıncaya kadar zikre devam eder. Daha sonra esmâ zikrine başlar. Şeyh efendinin belirlediği süre içinde esmâ-i seb'âyı (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, Hak, hay, kayyûm, kahrâr) sırasıyla zikredip sülûkünü tamamlar. Son isim-



Cerrâhiyye tarikatının kurucusu Nûreddin Cerrâhî adına düzenlenen bir levha (Nûreddin Cerrâhî Tekkesi - Karagümük / İstanbul)

de görülen zuhûrat ile dervişe taç ve hırka "tekber edilir". Böylece bazan yıllarca devam eden zikir ameliyesinden sonra sülûkünü tamamlayan derviş halife olur. Dervişin bu esmâlara devam ederken okuması gereken bazı dualar vardır. Bunların en önemlisi Nûreddin Cerrâhî'nin tertip ettiği "evrâd-ı sagîr" dir.

Halife olan kişi esmâ-i seb'aya Nûreddin Cerrâhî'nin ictihâdî üzere hafta devriyesi olarak devam eder. Halvetiyye tarikatının esasî olan yukarıdaki esmâ-i seb'ayı Dede Ömer Rüşenî (ö. 892/1487) "vehhâb, fettâh, vâhid, ahad, samed" isimlerinin ilâvesiyle on ikiye çıkarmış, Nûreddin Cerrâhî de bunların ilkinde usul, ikincisine "alî" ve "azîm"i ekleyerek fûrû adını vermiş, ayrıca tebdîlât (kadîr, kavî, celîl, cemîl, cebbâr, mâlik, vedûd) ve tebeddülât (kerîm, bâsîr, azîz, muiz, ganî, muğnî, latîf) adını verdiği yedişerden on dört isim ilâvesiyle esmâ sayısını yirmi sekize çıkarmıştır. Cerrâhiyye tarikatında hafta devriyesi, dört bölüme ayrılan bu yirmi sekiz esmâdan meydana gelir. Halife bu dört grubun her birinden sırasıyla birini alarak meydana getirdiği dört esmâ ile cumartesi gününden başlamak üzere her gün esmâyı değiştirmek suretiyle hafta boyunca zikre devam eder. Kendisine en son olarak "latîf" ismi telkin edilince icâzeti verilir.

Cerrâhiyye tarikatında kadınlara da hilâfet verildiği görülmektedir. İbrahim Fahreddin Efendi, kendisinin Fatma Mükerrrem, Emine Binnaz ve Emine Nimet Bacı adlı üç kadın halifesi olduğunu söyler. Divan şairi Fitnat Hanım da Yahyâ Şerefeddin Efendi'nin halifesidir. Tarikatın ilk döneminde yazılı icâzetnâme verilmeyen sonraki dönemlerde, bir dergâhın şeyhliğine tayin edilmek için gerekli olduğundan, halifeye taç ve hırka giydirilirken icâzetnâme de verilmeye başlanmış, bu icâzetnâmenin aday esmâyı tamamladığında mühûrlenmesi âdet olmuştur. İcâzetnâmeye sahip olan ha-

life taç ve hırka giydirmeye ve esmâyı tekmiil ettirmeye yetkilidir.

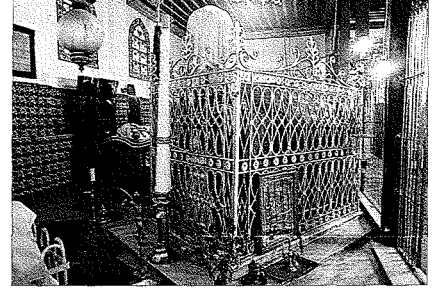
Tarikat esasları âdâb (diz üstü oturmak, sır saklamak, şeyh huzurunda az konuşmak, şeyhi nazardan çıkarmamak, şeyh ne verirse kabul etmek, mahlûkata hor bakmamak), aḥkâm (meveddet, sehâvet, yâkîn, sabır, tevekkül, tefekkür), binâ (tövbe, teslim, zühd, kanaat, takvâ), aḥbâb (ihsan, zikir, terk, havf, recâ) denilen dört bölüme ayrılır.

Cerrâhiyye Ehl-i sünnet inançlarına çok sıkı şekilde bağlı bir tarikattır. Nitekim Nûreddin Cerrâhî halifelerine bu hususta sıkı tâlimat vermiş, bu maksatla Birgivi'nin *Vasiyetnâme*'sini özellikle okuyup okutmalarını emretmiştir.

Cerrâhiyye tarikatında halvet esasen kırk gün olmakla beraber sonraki dönemlerde yirmi sekiz, on sekiz, yedi ve son olarak üç güne kadar indirilmiştir. Sâlik beşinci esmâ olan "hay" zikrine başlarken halvete girer. Halvete akşam namazından sonra şeyhin de katıldığı özel törenle başlanır. Sâlik halvethânenin ancak farzları cemaatle kılmak için namaz vakitlerinde ve iftardan sonra kısa bir süre çıkabilir. Halvet süresince derviş günde bir defa arpa veya çavdar ekmeği, pirinç, un veya mercimek çorbası, yedi adedi geçmemek şartıyla zeytin, hurma veya incir verilir. Halvet süresi tamamlanınca şeyh halvethânenin kapısına gelerek "yâ hû" diye seslenir; sâlik de "eyvallah" diyerek kapıyı açar ve şeyhin elini öper. Yatsı namazından sonra tarikat âyini icra edilir ve sâlike törenle yeşil tarikat tacı giydirilir. Ancak son dönemlerde halifeye sarı taç giydirilmeye başlanmıştır. Halifenin yaşı kırkın üzerinde ise ayrıca kendisine yine özel bir törenle asâ "tekber edilir". Sarı çuhadan yapılan Cerrâhî tacı yirmi dallı olup üzerine beyaz cüneydi destar sarılır.

Tarikatın ilk dönemlerinde "muhib" ve "hizmet dervîşi" denilen iki derviş tipi bulunmaktaydı. Muhib şeyhe maliyla hizmet ederdi; "hizmetnişin" denilen hizmet dervîşleri ise tekkedeki çeşitli işlerin yürütülmesiyle görevliyidiler. Şeyhle birlikte on dört kişiden (sertarik, aşçı, zâkirbaş, imam, meydancı, türbedar, kapıcı, asâdar, nakib, pazarcı, çerağcı, sâkî, ferrâş) meydana gelen hizmetnişinler, hiyerarşik bir sıralama ile görevlerini yürütürlerdi. Ancak bugün muhib olan dervîşler de hizmet görevini yapmaktadırlar.

Dergâh, "meydan" adı verilen dört ayrı kurul tarafından yönetilir. Postnişin (şeyh), sertarik ve aşçadan oluşan ve "üç-



Cerrâhiyye tarikatının kurucusu Nûreddin Cerrâhî'nin kendi adıyla anılan tekkedeki sandukası

ler meydanı" denilen kurul mânevî işlerden, bunlara zâkirbaş, imam, meydancı ve türbedarın katılmasıyla oluşan "yediler meydanı" adlı kurul idarî işlerden sorumludur. Hizmetnişinlerin oluşturduğu ve ihvanla ilgili meselelerin görüşüldüğü kurula "on dörtler meydanı", hizmetnişinlerin ihvan arasından seçtiği yirmi altı dervişin katılmasıyla meydana gelen kurula da "kırklar meydanı" adı verilir. Postnişin bu dört meydanın da başkanıdır. Postnişin bulunmadığı takdirde hizmetnişinler sırayla başkanlık yaparlar. Meydanlar özel meydan gülbangıyla açılır. Âsitâne postnişinliğinin boşalması halinde posta oturacak yeni şeyh için "iclâs merasimi" denilen bir tören yapılır. Makam postu Halvetiyye tarikatı kollarında kırmızı iken Cerrâhiyye'de mavidir.

Yeni bir tekke açılacağı zaman âsitâne postnişini tarafından tayin edilen şeyhe kırmızı bir post, bir kandil ve Nûreddin Cerrâhî'nin adı yazılı bir levha hediye edilir ve tören yapılır.

Cerrâhî tacının rengi sarı-turuncu, tepesi sivrice olup destarı yeşil, dört terli ve kırk dallıdır (Yahyâ Âgâh, s. 92). Tepesi kanarya sarısı rengine olan ve ihlâs sûresi âyetlerinin sonundaki beş "dal" harfine işaret eden dört terke ayrılmış yirmi dallı taç ise yalnız âsitâne şeyhlerine mahsustur. Sertarikzâde Mehmed Efendi kolundan gelen şeyhlerin taclarının tepesi turuncudur.

Cerrâhiyye tarikatında önceleri âyin (mukabele) pazartesi günleri öğle namazından sonra icra edilirken şimdi perşembe akşamları yapılmaktadır. Âyin kuûdî ve devrânî-kıyâmîdir. Vakıt namazı kılındıktan sonra zikir halkası teşkil edilir. Kelime-i tevhid önce mâhur makamında üç defa gayet ağır, daha



Nüreddin Cerrâhî Tekkesi'nin meydanı

sonra hızlıca kırk defa zikredilir. Her 100 adette zikrin ritmi değiştirilerek kelime-i tevhid zikri en az 500'e ulaştırılır. Bu ritim değişikliğine "perde kaldırma" adı verilir. Bu sırada zâkirbaşı "durak" denilen bir ilâhî okur. Daha sonra salâtü selâm getirilerek topluca ayağa kalkılır ve devrânî zikir başlar. Postnişin tevhid-hânenin ortasına doğru yürür. Dervişler el ele tutuşup "ism-i hû"yu zikrederek sola doğru devrana başlarlar. Zâkirbaşı zikrin ritmine uygun bir beste ile ilâhî okumaya başlar. Postnişin, Nüreddin Cerrâhî'nin türbesine yönelip niyaz ederek bir kere döndükten sonra sertarikin halka içine girmesini işaret eder. Zikre diğer Cerrâhî tekkeleri şeyhleri katılıyorsa onlar da halkanın içine girerek postnişinle beraber dönerler. Bu dönüş sırasında makam postu ve türbe yönüne geldiklerinde bir kere daha dönerler. Cerrâhî tarikatında zikir halkasının içine "kutubhâne", makam postu ve türbe yönünde gelindiğinde yapılan dönüş "tavaf" adı verilir. İlk perdenin kaldırılmasından sonra sol eller yanda bulunanın ensesine, sağ eller beline konulur. "Kol atmak" denilen bu hareketi yaptırmak meydancının görevidir. Her perde kalkışında devranın hızı arttırılır. Devranda kol atılınca zâkirbaşı ile zâkiran devrandan çıkar, zâkirbaşı makamı olan direğin önünde ilâhiler okurlar. "İsm-i hû"-nun sonuna doğru postnişin kutubhâne- de Nüreddin Cerrâhî'nin sandukasına yönelerek zikri idare etmek için ayak vurur. "Ayak vurmak", hac sırasında Safâ ile Merve arasındaki sa'yi, nefsi-i emmâreyi ayaklar altına almayı, ilâhî azameti tefekkür etmeyi simgeler. Daha sonra "ism-i hay" zikredilir. İsm-i hay zikri sırasında çoğunlukla postnişin halkadan çıkarak zikrin idaresini sertarika bırakır. Bu sırada postnişin hırkasını ve tacını çıkarıp sertarika verir, koynundan

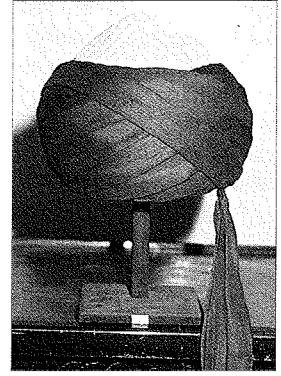
çıkardığı arakıyyesini giyer. Sertarik de halkadan çıkıp makam postunun önüne gelerek, "İyi bilin ki Allah'ın velîlerine korku yoktur ve onlar üzüntü çekmeyeceklerdir" (Yûnus 10/62) meâlindeki âyeti okur ve postnişinin hırkasını üç katlayarak üstüne tacını koyar. Daha sonra kendisi de tac ve hırkasını çıkarır, arakıyyesini giyerek zikre katılır. Diğer dervişler de devrana takke ile devam ederler. Sadece zâkirbaşı tac ve hırkasını çıkarmaz. "Hay" zikri devam ederken sertarik "yâ mevlâm, hû Allah, hay hû" deyince devranda kollar çözülür, sağ tarafa dönülüp "hay hay hû" diyerek zikre devam edilir. "Vefâ devri" denilen bu devranı Nüreddin Cerrâhî'ye Zeyniyye meşayihinden Şeyh Vefâ'nın (Muslihuddin İbnü'l-Vefâ, ö. 896 / 1491) tecellî suretiyle ilham ettiğine inanılır. Vefâ devrinden sonra saf teşkil edilip sessiz olarak "ism-i hay" okunur, daha sonra rûkûa gider gibi eğilir, doğrulurken segâh makamından özel bestesiyle ve yüksek sesle, giderek hızlanan bir ritimle ism-i hay okunmaya devam edilir. İsm-i hay zikrinin sonunda okunan ilâhiye "cumhûrî durak" denir. Durak okunurken postnişin türbe tarafına doğru yürür, dervişler de o tarafa dönerler. Daha sonra sağ tarafa üç devir yapılır. Sultan Veled'in Nüreddin Cerrâhî'ye mânen öğrettiğine inanılan bu devre "Sultan Veled devri" adı verilir. Daha sonra el tutularak halka teşkil edilip sağa doğru "Allah, vâhid, ahad, samed" diyerek zikre devam edilir. Birkaç devirden sonra "hayyü'l-kayyûm, yâ Allah" isimleri zikredilir. Daha sonra devran "ism-i hû" ile sola döndürülür. Bu sırada zâkiran ilâhî okumaya devam eder. İsm-i hû ile birkaç devir yapılınca zâkirbaşı ve zâkirler beste ile "İâ ilâhe illallah, Muhammedün resûlullah, sallallahu aleyhi ve sellem", içlerinden biri "ve sallî alâ eşrefi nûri cemî'l-enbiyâi ve'l-mürselîn ve'l-hamdü li'llâhî rabbi'l-âlemîn" der. Bu sırada eller bırakılır. Bir aşr-ı şerif ve sessiz olarak belli bir dua okunur. Bu aşrın okunmasını da Nüreddin Cerrâhî'ye Bahâeddin Nakşibend tavsiye etmiştir. Mecliste bulunan hulefâ ve sertarika kâdemleriyle Fâtiha verilir. Daha sonra salâtü selâm okunur ve tekbir getirilerek zikir meclisi bitirilir. Postnişin bulunmadığı zaman zikri sertarik ile aşçıdan kıdemli olan, bunlar bulunmazsa meydancı idare eder.

Mevlid, Regaib, Berat ve Mi'rac kandilleriyle Kadir gecesinde sadece âsitâ-nede âyin icra edilir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Cerrâhiyye
tacı
(İstanbul
Belediye
Müzesi,
Envanter,
nr. 3096/4)



Tarikat büyüklerinin menâkıbı ve tarikatlariyle ilgili geleneklerin kaybolmaması için gayret gösteren Cerrâhî şeyhleri, Türk tasavvuf tarihinin geleneklerini tesbit açısından önemli eserler kaleme almışlardır. Cerrâhî şeyhlerinden Abdüllatif Fazlî *Gülşen-i Azizân* adlı eserinde Nüreddin Cerrâhî ile halifelerinin ve 1876 yılına kadar bütün Cerrâhî şeyhlerinin biyografilerini anlatmıştır. İbrahim Fahreddin Efendi'nin akrabalarından Toköz ailesinin elinde bulunan bu eserin, Nüreddin Cerrâhî ve yedi halifesinin biyografilerini ihtiva eden bir özet Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1099). İbrahim Fahreddin Efendi, amcası Yahyâ Galib'in (ö. 1315 / 1897) *Makâm-ı Hazret-i Pîr'den Güzerân Eden Eizze-i Meşâyih Terâcim-i Ahvâli* adlı bir kitabından bahsetmekteyse de bu eserin nerede olduğu bilinmemektedir. İbrahim Fahreddin'in Cerrâhiyye'nin tarih, usul, âdâb, teşkilât ve gelenekleriyle kendisine kadar Cerrâhî âsitânesi şeyhlerini ve kendi halifelerini anlatan *Envâr-ı Hazret-i Pîr Nüreddin* adlı iki ciltlik eseri, Türk Tasavvuf Müsiki ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Kütüphanesi'ndedir. Fahreddin Efendi'nin tarikatla ilgili *Sualnâme* (İstanbul 1339) adlı bir eseri daha vardır.

Sadrazam, kadı, müderris, asker, imam, hattat, zenaat erbabı, esnaf gibi çeşitli toplum kesimlerine mensup Cerrâhî şeyhlerinin birçoğunun hece vezniyle "nuk"lar yazdığı (bunların bazıları için bk. *Sualnâme*) bilinmekle birlikte içlerinden pek büyük şair çıkmamıştır. Kaynaklarda yalnız Şeyh Mehmed Memiş Tevfik (ö. 1248 / 1832) ile Hâfız Seyyid Mehmed Şâkir'in (ö. 1265 / 1849) divanları olduğu zikredilmektedir. Sertarikzâde Mehmed Emin, Fâzıl Mehmed Emin (ö. 1220 / 1805), Hâfız Seyyid Mehmed Şâkir, Seyyid Abdülaziz Zihni ve Yahyâ Galib gibi bazı Cerrâhî şeyhlerinin risâleler yazdığı kayde-

dilmekteyse de bu risâlelerin birçoğu kaybolmuştur. Bunlardan Mehmed Şâkir'in *Nâtûk's-savâb* adlı risâlesi günümüze kadar gelmiştir. Bunlara Muzaffer Ozak'ın *İrşâd, Envârü'l-kulûb, Zinetü'l-kulûb, Aşk Yolu* gibi eserlerini ilâve etmek gerekir.

Tekkelerin kapatılmasından sonraki yıllarda faaliyette olduğu bilinen yegâne Cerrâhî şeyhi İbrahim Fahreddin Efendi'dir. Âsitâne postnişini iken tekkelerin kapatılması üzerine türbedar olmuş, bu tarihten sonraki güç şartlarda tarikatı sürdürmeyi başarmış, 1964'te şeyhlik makamını halifelerinden Muzaffer Ozak'a bırakmıştır.

Muzaffer Ozak döneminde (1964-1985) topluma açılarak yeni ve güncel bir nitelik kazanan Cerrâhiyye, şeyhin sohbet ve eserleriyle Batı dünyasına ve Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar ulaşmış, buralarda tekkeler açılmıştır. Muzaffer Ozak'ın ölümünden sonra makama İbrahim Fahreddin Efendi'nin halifelerinden Sefer Dal geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdüllatif Fazlî, *Gülşen-i Azîzân* (Toköz ailesi kütüphanesinde), vr. 5^a, 8^b, 23^b; a.mlf., *Gülşen-i Azîz*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1099, vr. 3^b, 4^a, 5^a, 13^a; Harîrîzâde, *Tibyan*, I, vr. 212^a, 214^a, 216^b; a.mlf., *el-Kaulü'l-mübîn fî ahvâlî's-Şeyh Nûreddîn*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 813, vr. 29^b-30^a; *Tomar-Halvetiyye*, s. 36, 96-98; Hüseyin Vassâf, *Seftne*, V, 37-54; İsmet, *Tekmiletü's-Şekâik*, İÜ Ktp., TY, nr. 9290, vr. 151^b, 152^a, 155^a; Bandırmalizâde, *Mir'âtü't-turuk*, İstanbul 1306, s. 40; a.mlf., *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 6; Mehmed Sâmî, *Esmâr-i Esrâr*, İstanbul 1316, s. 44-45; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ* (Tayşî), s. 70; İbrahim Fahreddin, *Envâr-i Hazret-i Pîr Nûreddin el-Cerrâhî*, Türk Tasavvuf Müsikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Kütüphanesi (İstanbul); Yahyâ Âgâh, *Fütûve-i Esrâr-ı Tâc-ı Saâdet* (yazma, Nihat Azamat'taki fotokopi), s. 92; Şenay Yola, *Schejch Nuredin Mehmed Cerrahi, und sein Orden*, Berlin 1982, s. 38-44; Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat*, Cerrahiler, İstanbul 1990, s. 44, 86-95; Samuel Anderson, "Dervish Orders of Constantinople", *MW*, XII (1922), s. 53-61; Nihat Azamat, "Nureddin Cerrahi", *TDEA*, VII, 84-85.



ŞENAY YOLA

CERRÂHİYYE-İ İLHÂNİYYE

(جراحی الخانیة)

XV. yüzyıl hekimlerinden
Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin'in
Fâtih Sultan Mehmed'e
ithaf ettiği tıp kitabı.

Endülüs İslâm hekimlerinden Ebû'l-Kâsım ez-Zehrâvî'nin (ö. 427/1036) *Kitâbü't-Taşrif limen 'aceze 'ani't-te'* lîf adlı tıp kitabının XXX. bölümünü teşkil

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

eden cerrahlıkla ilgili kısmın büyük ölçüde tercümesi olmasına rağmen fazladan iki fasıl ile bazı aletlere ve hasta tedavilerine ait minyatürler ihtiva etmesinden dolayı ondan ayrılır. 870 (1465) yılında yazılan kitap, XV. yüzyıldaki Türk cerrahliğinin seviyesini göstermesi yanında o devir Anadolu Türkçesi'nin özelliklerini yansıtabilecek tarzda hareketlenmiş bir eser olmasından dolayı da Türkçe'nin gramer ve fonetiği açısından kaynak durumundadır; ayrıca minyatürleriyle de sanat tarihçilerinin araştırmalarına konu olmuştur.

1927'de Ali Canip'in (Yöntem) ilim âlemine tanıtılmasından itibaren günümüze kadar çeşitli yönleriyle incelenmiştir (bk. bibl.). Eserin üç nüshası mevcuttur. Bunlardan Paris Bibliothèque Nationale (Suppl., Turcs, nr. 693) nüshası ile İstanbul Millet Kütüphanesi (nr. 79/353) nüshası Sabuncuoğlu'nun kaleminden çıkmıştır. Çapa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Kütüphanesi'nde bulunan üçüncü nüsha (TY, nr. 263), sayfalarından birçoğu eksik olmasına rağmen sanat değeri yüksek minyatürleriyle tanınmıştır. Bu üç yazmanın en mükemmeli, Fâtih'e sunulan ve II. Bayezid'in mührünü taşıyan Paris nüshasıdır. Bu değerli eser bilinmeyen bir tarihte saraydan çıkarılmış, 1860 yılında Yâsincizâde İlmî Efendi tarafından bir Fransız hekimine hediye edilmiş ve 1871'de de Bibliothèque Nationale'e intikal etmiştir. 18 × 26,5 cm. ebadındaki bu nüsha, her biri on yedi satır harekeli Türk neshi ile yazılmış 205 varaktan teşekkül etmektedir. Cetvellerle dikkat çekmesi istenen başlıklarda kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Üç sayfalık önsöz, beş beyitlik bir şiir ve yirmi üç sayfalık bab ve fasılları gösteren bir fihristten

Cerrâhiyye-i İlhanîyye'nin
müellif nüshasında minyatürlü bir sayfa
(Bibliothèque Nationale, Suppl., Turcs, nr. 963, vr. 186^a)



Cerrâhiyye-i
İlhanîyye'den
bir minyatür
(Millet Ktp.,
Tıp, nr. 79/353,
vr. 47^a)

muhtelif hastalıkların dağlama yoluyla tedavisini elli altı minyatür ve on bir cerrahî alet şekliyle, doksan altı fasıl olan II. bab, çeşitli ameliyatları elli sekiz minyatür ve 146 cerrahî alet şekliyle ve otuz altı fasıl olan III. bab da kırk ve çıkıkla tedavisini yirmi dört minyatür, on bir alet şekliyle tarif eder. Dağlamayla ilgili tedavi noktalarının bir kısmının akupunktur noktaları ile aynıyet gösterdiği anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Süheyl Ünver, *Şerefeddin Sabuncuoğlu Kitâbü Cerrahiye-i İlhanîye (Cerrahnâme)*, İstanbul 1939; a.mlf., "Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Cerrahiyye Kitabında Göze Ait Bahisler, Resimler ve İzahları", *Göz Kliniği*, I/3, İstanbul 1943; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 51-52, 57; N. Baylav, *Fatih Sultan Mehmed Devrinde Telif, Terceme ve İstinsah Edilen Tıp Eserleri ile İlâçlar*, İstanbul 1953, s. 5-38; Vecihe Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhanîye*, Ankara 1956; P. Huard — M. Drazen, *Le Premier Manuscrit Chirurgical Turc, Charaf ed-Din (1465) et Illustré de 140 Miniatures*, Paris 1960; Sarton, *Introduction*, I, 1216-1217; M. S. Spinx — G. L. Lewis, *Abulcasis on Surgery and Instruments of the Wellcome Institute of Medicine*, London 1973; Ali Haydar Bayat, "Türk Tıp Tarihinde Akupunktur ve Dağlama Tedavisi", *Şerefeddin Sabuncuoğlu*, Kayseri 1985, s. 179-187; a.mlf., "Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin Bibliyografyası", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, nr. 2 (1988), s. 92-101; Ali Canip [Yöntem], "Cerrahiyetü'l-Haniye: Tababet Tarihimiz Nöta-i Nazarından Mühim Bir Eser", *HM*, II/42 (1927), s. 303; F. K. Beksan, "Cerrah Sabuncuoğlu Eserlerinin Ebulkasım Zehravi Eseri ile Mukayesesi", *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, III/11, İstanbul 1939, s. 96-101; N. Şehsuvaroğlu — Gönül Güreşsever, "Bilim ve Sanat Tarihi Bakımından Sabuncuoğlu Cerrahiyesi", *Kültür ve Sanat*, sy. 4, Ankara 1976, s. 44-51; Nil Sarı, "Cerrahiyetü'l-Haniye'de Dağlama Yoluyla 'Mâl-i Hülya' Tedavisi ve Akupunktur Yöntemi ile Karşılaştırılması", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, nr. 2 (1988), s. 85-91; Adnan Terzioğlu, "Şerefeddin Sabuncuoğlu, Fatih Döneminin Ünlü Türk Hekimi", *TT*, XVI (1991), s. 28-30.



ALİ HAYDAR BAYAT

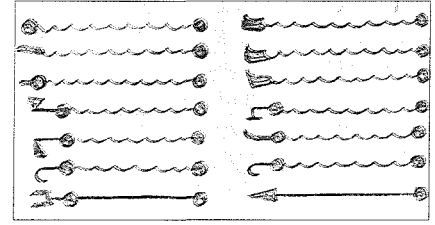
CERRAHLIK

Modern tıp dilindeki *chirurgie* teriminin Arapça karşılığı, *cerh* "yaralamak, yaralanmak" kökünden türeyen *cirāha* kelimesidir. İlm-i cirāha veya bugünkü Türkçe'de kullanıldığı şekliyle cerrahî, cerrahiye, cerrahlık eski kaynaklarda, "insan bedeninde ortaya çıkan yaralarla bu yaraların cinslerini anlatan, hasta organların ilâç kullanmak yahut kesilip çıkarılmak suretiyle tedavilerini gösteren, bu konuya dair her türlü ilâç ve aletlerle ilgili bilgiyi içeren ilim dalıdır" diye tarif edilir; modern kaynaklarda ise tıbbın bir şubesi olarak ele alınıp "tedavi ilminin el ve aletle müdahaleyi gerektiren bölümü" şeklinde tanımlanır. İslâm kaynaklarında tarif edildiği anlamda cirāha kelimesine IX. yüzyıldan itibaren rastlanır; sistematik olarak ise ilk defa ünlü hekim Aynizerbî tarafından kullanılmıştır. Bundan sonra, daha önceleri Grek tıp kitaplarının Arapça'ya yapılmış tercümelerinde cerrahlık anlamına kullanılan *el-amel bi'l-yed* veya *amelü'l-yed* (el ile yapılan işlem) teriminin yerini cirāha kelimesine bıraktığı ve cerrahîğin bir bölümünü ifade etmek üzere "ameliyat" anlamında varlığını devam ettirdiği görülmektedir.

Cerrahî hastalıkların başlangıcı insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanoğlu ilk çağlarda da yaralarını tedavi etmeye ve

kanamaları durdurmaya çalışmış, hatta kafatası kemiklerini açmayı dahi başarmıştır. Cerrahî ilmi bakımından bilinen en eski yazılı belgeler Mezopotamyalılar'a ve Mısırlılar'a aittir. Bu medeniyetlerde tıp ilmi dinî motiflerle iç içedir; meselâ Mezopotamya'da bu alanda çalışanlar hekimler, cin çıkarcılar, ilâhiciler ve cerrahlar şeklinde sınıflandırıldı. Bâbil Kralı Hammurabî'nin (m.ö. 1792-1750) kanunlarında cerrahlıkta dikkat edilecek hususlar belirtilmiş ve yapılacak hatalarla ilgili cezalar tesbit edilmiştir. Milâttan önce 1600 yıllarında kaleme alınmış "Edwin Smith papirüsü" denilen bir Mısır yazılı belgesinde kırk sekiz cerrahî vak'a gösterilmiştir. Öte yandan Hintliler'in de eski çağlarda cerrahlık alanında önemli başarılar gösterdiği bilinmektedir. *Susruta Samhita* adlı kitapta kesme, kesip çıkarma, hacamat, sonda koyma, iğne ile boşaltma ve dişi gibi bazı temel cerrahlık tekniklerinden söz edilir. Yine bu kitapta yüzden fazla alet tanıtılmış, ayrıca karnın açılması (laparotomi) ve taş çıkarma ameliyatları tarif edilmiştir. Hintli cerrahların, özellikle burun ve kulak gibi organların cerrahî müdahale ile tedavisi hususunda beceri sahibi en eski plastik cerrahlar olduğu kaydedilmektedir.

Eski Yunan'da ve Roma'da cerrah özel bir branş hekimi olarak mesleğini icra etmiştir. Klasik tıp kitaplarında kırıklar, çıkıklar ve diğer cerrahî hastalıklar konusunda bilgi veren çeşitli bölümler mevcuttur. Bunların en önemlileri, sonradan *Corpus Hippocratum* adı altında bir araya toplanan Hipokrat'ın (ö. m.ö. 377) yazılarından cerrahlık üzerine olan bölümle, Aulus Cornelius Celsius'un (m.s. I. yüzyıl) ana hatlarıyla cerrahlık hakkındaki kaleme aldığı *De medicinae* adlı eseridir. Bu eserlerde cerrahların bilmesi gereken konular ve cerrahî tedavilerin nasıl uygulanacağı ayrıntılarıyla belirtilmiştir. Milâttan sonra III. yüzyıldan itibaren tıp mensupları Galen (ö. 200 [?]) doktrininin takipçisi olmuşlar ve hastalıkların sebeplerini sarı safra, kara safra, kan ve balgamin fazla miktarlarda değişik yerlere toplanması şeklinde yorumlamışlardır. Bundan dolayı cerrahlık ilmi kendine yeterince faaliyet alanı bulamamış ve sadece yara berelerin tedavisiyle meşgul olmuştur. Ortaçağ boyunca cerrahlığın durumu daha da kötüye gitmiş ve cerrahlar kilise çevrelerinde hakir görülen cahil kişiler olarak kabul



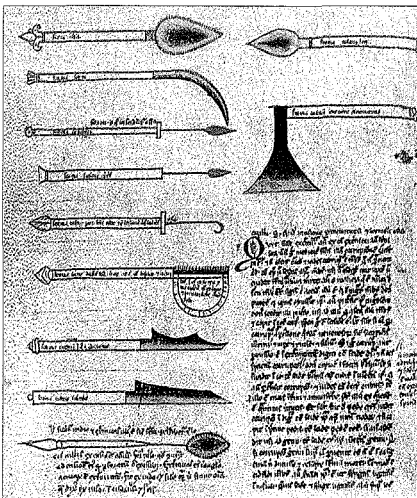
Ortaçağ İslâm cerrahisinde kullanılan bazı aletler (Zehrâvî, *Kitâbü'l-Ta'rif*, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 502)

edilmişlerdir. Hatta ünlü Fransız cerrahî François Quesnay (ö. 1774) ve daha sonraki bazı Batılı ilim adamları, kilisenin cerrahlığı yasakladığını dahi ileri sürmüşlerdir. Gerek Galen doktrini gerekse kilisenin olumsuz tutumu uzun süre cerrahînin tıp bilimlerinden sayılmamasına sebep olmuş, dolayısıyla Avrupa'da cerrahlık Rönesans dönemine kadar gerilemeye devam etmiştir.

Doğuşunda, Hint kültüründen izler taşıyan İran ve eski Mezopotamya-Mısır-Grek-Roma kültür müesseselerini bünyesinde toplamış Doğu Roma (Bizans) medeniyetleriyle karşılaşan İslâm, onlardan benimsediklerini bünyesine alarak ve tercümeler yoluyla Helenistik düşünceden de faydalanarak kendi orijinal medeniyetini kurmuştur. İslâm medeniyetinin ortaya çıktığı zamanlar, Ortaçağ Avrupası'nın hastalıkları birtakım kehanetlerle manastır köşelerinde tedavi etmeye çalıştığı karanlık tıp devirlerine rastlar. Meryem'in Allah'ın oğlunu değil sadece İsa'yı doğurduğunu söylemesi yüzünden patriklikten uzaklaştırılıp İstanbul'dan kovulan rahip Nestorius'un (ö. 451) müridleri İran'a sığınmış ve zamanla Cündişâpûr'a yerleşerek Enûşirvân'ın (531-579) kurduğu tıp ve felsefe okulunda görev almışlardı. Ayrıca 529 yılında Atina'dan kovulan yedi Yeni Eflâtuncu filozof da İran'a sığınarak 549'a kadar orada ders vermişlerdi. İslâm ordularının İran'ı fethettiği yıllarda en parlak devrini yaşayan bu okulun mensupları eski Yunan, Hint ve İran kaynaklarının Arapça'ya tercüme edilmesinde önemli rol oynamışlardır.

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde, kaynak ve temelini Arap yarımadasındaki halk hekimliğiyle Hz. Peygamber'in sağlık üzerine söylenmiş hadislerinin oluşturduğu bir tıp uygulaması mevcuttu. Hz. Peygamber zamanında damarı keserek kan

Ortaçağ Avrupa cerrahisinde kullanılan bazı aletler (Zehrâvî'nin, *Kitâbü'l-Ta'rif*'inin Latince tercümesinden: *Aramco World*, XXXIII-3 [1982], s. 24)



alma, yarayı dağlama gibi yollarla tedavi yapıldığı ve Ebû Rimse'nin mahir bir cerrah olduğu bilinmektedir (Kettânî, II, 217-219). Her ne kadar elde bu devirden kalma tıp yazmaları bulunmuyorsa da Asr-ı saâdet'e ait rivayetlerden, o dönemde kılıçla karnından yaralanan sahâbîlere süt içirildikten sonra sütün yaradan çıkıp çıkmadığına bakılarak yaralanmanın derecesinin tayin edilmesi gibi çok önemli cerrahî teşhislerin yapılabildiği, fakat bunun yanında yeniden açılan kabuk tutmuş bir yaradaki kanamanın durdurulamaması sonucu hastanın kaybedilmesi gibi tedavi yetersizliklerinin de yaşandığı öğrenilmektedir.

Hız. Peygamber'in müslüman olmayan hekimlere sanatlarını icra etmeleri için izin vermiş olması (a.e., II, 212-217), sonraki halife ve emirlerin bu hekimlere müsamaha göstermelerine, hatta onları teşvik ve taltif etmelerine sebep olmuştur; içlerinden birçoğu saray başhekimliğine dahi yükselmiştir. Yabancıların başlattığı tercüme çalışmalarına zamanla müslüman hekimler de katılmış ve böylece bir tercüme okulu doğmuştur. Bu faaliyetin öncülerinden Huneyn b. İshak (ö. 260/873), Yunanlı cerrah Aeginali Paulus'un (ö. 690) *Epitomeler*'ini, Abbas b. Saîd el-Cevherî de Hintli hekim Şanak'a atfedilen beş risâleyi *Kitâbü's-Sümûm ve't-tiryâk* adıyla tercüme ederek bir taraftan Yunan ve Roma cerrahîsini, diğer taraftan Hint cerrahî ve anestezi metotlarını müslüman cerrahlara tanıtmışlardır. Bu devrin üç ünlü hekimi Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), Ali b. Abbas el-Mecûsî (ö. 384/994) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) cerrah adına pek iltifat etmemekle birlikte bugün cerrahî vak'alar içinde mütalaa edilen birçok hastalıktan bahsetmişler ve kitaplarında ayrı konular halinde cerrahin ve cerrahî tekniklerin özelliklerini anlatmışlardır. Ali b. İsâ el-Kehhâl, Zehrâvî, İsmâil b. Hasan el-Cürcânî, İbn Zühr, İbnü'l-Kuf ve İbnü'n-Nefis, İslâm'ın XI-XIII. yüzyıllarda yetiştirdiği ünlü cerrahlardır. Bunlardan Ali b. İsâ, Cürcânî ve İbn Zühr göz cerrahisinde çok ileri idiler; İbn Zühr ayrıca modern kliniklerin de kurucusu sayılır. İbnü'n-Nefis küçük kan dolaşımını keşfeden hekimdir. Endülüslü ekolünün en önemli temsilcisi olan Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvî (ö. 400/1010 civarı), yazdığı *Kitâbü't-Tasrîf* adlı ansiklopedik eseriyle tedavi, farmakoloji ve bilhassa cerrahlik açısından çağdaşlarına ve daha sonraki meslektaşlarına uzun yıllar ör-

nek teşkil etmiştir. *Kitâbü't-Tasrîf*'in "Makâle fî 'amelî'l-yed" adıyla cerrahlığa ayrılmış olan ve üç babdan meydana gelen otuzuncu makalesi kısa bir sürede bütün İslâm dünyasına, hemen ardından da Batı dünyasına yayılmıştır. Müslüman cerrahların en üstünü olarak kabul edilen Ebü'l-Kâsım o kadar meşhur olmuştur ki portresi Râzî ve İbn Sînâ ile beraber Milano Katedrali'ni süslemekteydi. Kitabı XVII. yüzyılın sonlarına kadar Doğu'da ve Batı'da ders kitabı olarak okutuldu. Bu eserde birçok ameliyat tarif edildiği gibi dağlama suretiyle tedavi üzerinde de durulmuş ve bu metotla çeşitli hastalıkların nasıl tedavi edildiği, kanamaların nasıl durdurulduğu açıklanmıştır; ayrıca eserde cerrahlik aletleri de resimleriyle tanıtılmıştır. İbnü'l-Kuf ise devrinin en büyük cerrahı idi ve İslâmî tıp literatüründe yalnız cerrahî konuların ele alındığı ilk tıp kitabı olarak bilinen *el-'Umde fî şinâ'ati'l-cirâha* (I-II, Haydarâbâd 1937) adlı eseri yazmıştı.

İslâm medeniyetiyle tanışmaya başladığı VIII-X. yüzyıllarda Avrupa, ilk defa İslâm ilminin kendi ilminden çok üstün olduğunu farketmiştir. VIII. yüzyılda Milano'da, IX. yüzyılda Salerno ile Padova'da ve XII. yüzyılda Napoli'de kurulan tıp okullarına İslâm dünyasındaki örneklerin büyük tesiri olmuştur. Salerno Tıp Okulu'nun dört kurucusundan birinin Arap Adale olduğu rivayet edilir. Kartacalı Konstantin ve Cremonalı Gerard (ö. 1187), Arapça tıp eserlerini ilk defa Latince'ye çeviren Batılılar olarak ün yapmışlardır. Cremonalı Gerard'ın Tuleytula'da (Toledo) Latince'ye çevirdiği eserlerin en önemlisi Zehrâvî'nin *Kitâbü't-Tasrîf*'idir. *Liber Alsahavari de Chirurgia* adıyla tercüme ettiği kitabın cerrahî kısmı ön-

ce İtalyan, daha sonra da Fransız cerrahlarını ileri derecede etkilemiştir. Afrikalı Leon'a (ö. 1549) atfedilip önce J. H. Hottinger, ardından da J. A. Fabricius tarafından *Libellus de viris guibusdam illustribus apud arabes* adıyla Latince'ye çevrilen eserdeki Ebü'l-Kâsım'a ait kısa biyografide kastedilen kişi Zehrâvî olduğu halde sonraki yazarların hiçbirisi bu kısmı iktibas dahi etmemiştir. XIII. yüzyılda Salerno Tıp Okulu'ndan yetişip ilk defa cerrahî dalında üstat unvanını alan *Chirurgia*'nın yazarı Guglielmo da Saliceto (ö. 1277), XIV. yüzyılın en önemli cerrahı olan ve *Chirurgia Magna*'yı yazan Guy de Chauliac (ö. 1368) ve Fabricius ab Aquapendente (ö. 1619), eserlerinde ve uyguladıkları cerrahî metotlarında tamamen Zehrâvî'nin eserinden faydalanmışlardır.

Türkler kurmuş oldukları hastahanelerde cerrahlara ve kehhâllere (göz cerrahları) ayrı kadrolar tahsis etmişlerdir. Bu durum gerek Selçuklu gerekse Osmanlı tıp müesseselerinde böylece devam etmiştir. Genellikle Arapça ve Farsça tıp kitaplarından istifade eden bu dönem cerrahları, eski metotları uygulamaları gibi cerrahlığa orijinal katkılarda da bulunmuşlardır. İlk Türkçe cerrahî kitabı, Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin'in *Cerrâhiyye-i İlhânîyye*'sidir (1465) ve Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvî'nin eserinin "Makâle fî 'amelî'l-yed" bölümünden esinlenerek hazırlanmıştır. Sabuncuoğlu, esere kendi görüşlerini eklemesinin yanında ayrıca ameliyat ve dağlama sahneleleriyle cerrahlik aletlerini de minyatürlerle resmetmiştir. Yazar cerrahlığı tarif ederken, "Geldik ey tabîb şol söze kim bu a'mâl-i cirâha vardır, kesmekten ve delmekten ve yakmaktan ibarettir" demektedir. Eserde cerrahlığın hemen her

Cerrâhiyye-i İlhânîyye'de bir dağlamayı tasvir eden minyatürle bir çocuğun basındaki apsenin yanılmasını tasvir eden minyatür (Bibliothèque Nationale, Suppl., Turcs, nr. 963, vr. 30^b, 53^a)



dalından ameliyat örnekleri ayrıntılarıyla anlatılmaktadır (geniş bilgi için bk. CER- RÂHİYYE-i İLHÂNİYYE). Bu eserden baş- ka, geldikleri ve oturdukları yerlerin coğ- raфі konumu sebebiyle Hind'i, Çin'i ve Ba- tı'yı çok iyi tanıyan Türkler'in Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde gerek eski Yu- nanca, Arapça ve Farsça'dan tercüme, gerekse Türkçe telif şeklinde birçok cer- rahnâme kaleme alınmıştır. Mukbilzâde Mü'min'in 841 (1437) yılında II. Murad'a ithaf ettiği *Zahîre-i Murâdiyye* adlı ese- ri, saray hekimlerinden Bursalı Ali Efen- di'nin Dârüssaâde ağası Beşir Ağa adı- na yazdığı *Cerrâhnâme* ve Cerrah Me- sud'un Farsça'dan çevirdiği *Terceme-i Hulâsa fi fenni'l-cirâha* ile *el-Umde fi sinâati'l-cerrâhîn* bunların en önemli- lerindendir. Fakat Osmanlı tıbbında cer- rahnâme denince akla ilk gelen eser, Cerrah İbrâhîm'e ait *Alâim-i Cerrâhîn* adlı tercüme eserdir. Bu eserin aslı, II. Bayezid'in Mora seferi sırasında Modon Kalesi'nde ele geçirilen Eflâtun, Galen, Hipokrat ve İbn Sînâ'nın görüşlerini ih- tiva eden Yunanca ve Süryânîce yazılmış *Çindar* isimli bir kitaptı. Cerrah İbrâhîm bu kitaba, XIV-XV. yüzyılın ünlü Türk he- kimlerinden Hacı Paşa, Akşemseddin, Be- şir Çelebi, Hekim Şîrvânî ve Sabuncuoğlu Şerefeddin'den yaptığı alıntılarla kendi tecrübe ve görüşlerini de ilâve ederek eserini meydana getirmiştir. Yirmi iki bö- lümden oluşan kitabın bir bölümü, diğer cerrahnâmelerden farklı olarak ok ve tü- fek yaraları ile tedavilerine dairdir.

Türkiye'de modern cerrahî eğitimi, 1832'de Topkapı Sarayı içinde Cerrah- hâne-i Âmir'e'nin kurulmasıyla başlar. Bu müessese 1836 yılında Tıbhâne ile birleştirilerek Otlukçu Kışlası'na taşın- dı ve Mekteb-i Tıbbiyye adını aldı. Daha sonra da bugün Galatasaray Lisesi'nin bulunduğu yerdeki Enderun Ağaları Mek- tebi'nin binasına nakledildi ve II. Mah- mud'un meşhur nutku ile açılan bu oku- la Mekteb-i Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne adı verildi; ilk otopsi dersleri de bu okul- da yapılmıştır. 1909 yılında Haydarpaşa'- daki binada birleştirilen askerî ve mülkî (sivîl) tıbbiyeler Tıp Fakültesi adını aldı. Tıp fakülteleri bu tarihten itibaren di- ğer branşların yanında cerrahlık eğiti- mini de sürdürmektedirler. Türkiye'de cerrah yerine operatör terimi ilk defa Cemil Topuzlu Paşa (1868-1958) tarafın- dan kullanılmıştır.

Hekimbaşı Seyyid Mehmed Çelebi'nin 1625'te yazdığı *Enmûzecü't-tıb* adlı ese- rin anatomiyile ilgili bölümünde verilen

bilgilerden, anatomi öğrenmek için sa- vaşta ölenler üzerinde teşrih (otopsi) ya- pılabileceği anlaşılmaktadır. Yine İbnü'n- Nefis'in XIII. yüzyılda küçük kan dolaşı- mını keşfetmesi ve İbnü'l-Kuf'un ana- tomi çalışmaları, her ikisinin de ölümler üzerinde araştırma yapmış olduklarını gösterir. Haçlı seferleri sırasında Türk- İslâm hekimlerinin savaş alanından top- ladıkları düşman ölümleri üzerinde çeşitli çalışmalar yaptıkları bilinmektedir.

İslâm cerrahîsi başlangıçta İran ve Grek cerrahîsinden etkilenmiş ve bu etkilen- me özellikle sistematik olarak yapılan tercümeler yoluyla başlamıştır. Fakat mesele bu tercümelerle bitmemiş, aynı konudaki çeşitli eserlerin karşılaştırıl- ması sonucu yanlışlar düzeltilmiş, ilâve- ler yapılmış ve bunun da ötesinde orijî- nal eserler meydana getirilmiştir. Bütün kaynakların ittifak ettikleri gerçek şu- dur ki Ortaçağ boyunca İslâm cerrahları Avrupalılar'dan daima çok ileride bu- lunmuşlar ve Batı'da Rönesans'tan son- ra görülen ilerlemenin öncüleri olmuş- lardır. Cerrahî en önemli hamlelerini İslâm ülkelerindeki cerrahların elinde yap- mıştır. Anestezi altında sezaryenden ka- tarakt ameliyatına kadar birçok müda- haleyi başarabilmiş ve orijinal cerrahî eserleri kaleme almış olan müslüman cerrahların geliştirdikleri birçok alet de zamanla değişerek günümüze kadar ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 349; *Keş- fû'z-zunûn*, I, 581; F. H. Garrison, *An Intro- duction to the History of Medicine*, Philadelphia 1929, s. 126-139; P. Huard, *Le premier manuscrit chirurgical Turc*, Paris 1960; Kâzım İsmail Gür- kan, *Pratik Cerrahî*, İstanbul 1964, I, 8-13; Be- di N. Şehsuvaroğlu, *Türk İstanbul'da Tıp Öğre- timi*, İstanbul 1970, s. 35-56; Kehhâle, *el-'Ulû- mû'l-'ameliyye fi'l-'uşûr'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1392/1972, s. 125-140; M. S. Spink, *Albuca- sis on Surgery and Instruments*, London 1973, s. 8-15; S. Hamarneh, "Ayn Zarbi and his De- finitions of Diseases and their Diagnoses", *Proceedings of the First International Sympos- ium for the History of Arabic Science*, Halep 1976, II, 305-323; a.m.f., "Surgical Develop- ments in Medieval Arabic Medicine", *Studi- es in History of Medicine*, 1/2, New Delhi 1977, s. 154-158; J. S. Graziani, *Arabic Medicine in the Eleventh Century as Respected in the Works of Ibn Jazlah*, İslâmâbâd 1980, s. 9-39; G. H. Brieger, "The Development of Surgery", *Textbook of Surgery* (ed. Davis-Christopher), Philadelphia 1981, s. 1-22; Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa 1982, s. 17; Ö. Öncel, *Türk-İslâm Tababetinde Anestezi* (doktora te- zi, 1982), İÜ Çapa Tıp Fakültesi; H. Hathout, *Topic in Islamic Medicine*, Kuwait 1983, s. 23-56; S. Ammar, *Medecins et Medecine de l'Is- lam*, Paris 1984, s. 207; Said A. F. Asmhour,

"Islamic Medicine in European University at the Dawn of Renaissance", *Abstracts the Third International Conference on Islamic Medi- cine*, Kuwait 1984, s. 40-41; A. Mattaleb, "The Influence of Islamic Civilization on European Civilization During the Renaissance Period in the Field of Medicine or its Allied Sub- ject", a.e., s. 49-51; A. M. Dajani, "Abstracts of Contributions of Islamic Medicine to Urology", a.e., s. 55; N. Yıldırım, "Alâim-i Cerrâhîn'in Bilinmeyen Bir Özeti: fî Nebzetin min el- Cerrâhîn", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 1986, s. 100-104; Abdülhay el-Kettânî, *et-Te- râttûb'l-idâriyye* (Özel), II, 210-222; F. Kâmil Beksan, "Cerrah Şerafeddin Sabuncuoğlu Eserinin Abülkâsım Zehravi Eseri ile Muka- yesesi", *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, III/11 (1939), s. 96; Refik Münir Keskin — Saim Sağlık, "Tür- kiyyede Vilâdiye ve Nisaiye Tarihinden Bir Hulâsa", a.e., s. 101-106; Uveys Maskar, "İs- lâm'da ve Osmanlılar'da Otopsi Sorunu Üze- rinde Bir Etüd", *İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası*, sy. 39, İstanbul 1976, s. 5; Max Meyerhof, "Cer- rah", *İA*, III, 110-111; a.m.f. — [T. Samelli], "Djar- rāh", *El²* (İng.), II, 481-482.



HASAN DOĞRUYOL

Osmanlılar'da Cerrahlık Mesleği. Cer- rahlık Osmanlılar'da maharet ve tecrü- be isteyen bir meslek dalı olarak görü- lürdü ve cerrah daha çok bir sanat er- babı sayılırdı. Bu sebeple cerrahlık mes- leği, ya sarayda ehl-i hîref* teşkilâtına bağlı olarak veya usta bir cerrahın ya- nında yahut babadan oğula geçen bir sanat şeklinde öğrenilirdi. Cerrahlar dâ- rüşşifâlarda, saraylarda, orduda veya "dükkân" denilen muayenehanelerinde çalışırlardı. Yara ve çıban tedavisi, fitik rahatsızlıklarının iyileştirilmesi, diş çe- kimi, kan alma, sünnet gibi müdahale- ler cerrahın meşgul olduğu başlıca işler- di. Saray cerrahları ayrıca Enderun'a alı- nacak devşirmelerin ve hadım ağalarının muayenelerini de yaparlardı. Bunların âmirine **sercerrâhîn-i hâssa** veya **cerrah- başı** denirdi. Ordu cerrahlığına saray cer- rahlarının en yeteneklisi, dârüşşifâlara ise usta ve tecrübeli cerrahlar tayin edi- lirdi. Buralarda çalışan birinci cerraha günde ortalama 7-8 akçe, ikinci cerra- ha ise 3-4 akçe ücret verilirdi. Dârüşşi- fâlarda görevlendirilen cerrahlarda gö- revlerini ihmal etmeme, hastalara karşı şefkatli ve merhametli olma gibi belirli ahlâkî özellikler de aranırdı.

Birun ağalarından olan saray cerrah- ları ehl-i hîref teşkilâtına bağlı idiler. Bu teşkilâtta ayrı bir cemaat oluşturan cer- rahlar, Enderun'un **müteferrika*** cema- atı içinde iken almaya başladıkları "mu- kaddemât-ı ulûm" derslerini tamamladıktan sonra gerek saray dahilinde ge- rekse dışarıda yapacakları hizmetler ge-

reği nazari ve uygulamalı eğitimlerini sürdürürlerdi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki ehl-i hiref mevâcib defterlerinde, çeşitli yıllarda ehl-i hiref teşkilâtına bağlı olarak görev yapan cerrah, üstat, şâkird ve müteferrikaların isimleri, aldıkları yevmiye miktarları ve kimlikleri hakkında bilgiler vardır. Bu defterlere göre meselâ 1525'te cerrahların mevcudu kırk beş, şâkirdlerin mevcudu ise beş iken 1596'da cerrah sayısının yetmiş dokuz, şâkirdlerinin ise otuz üç kişi olduğu görülmektedir. XVII. yüzyılda saray cerrahlarının mevcudu kırk elli civarında idi. Evliya Çelebi, dışarıda özel muayenehanesi olan cerrah esnafının 700 kişi olduğunu ve İstanbul'da 400 cerrah dükkânı bulunduğunu yazmaktadır. Ona göre cerrahlar esnaf resmigeçitlerine katılırlar, tahtirevanlar üzerinde kerpeten, mengene, küskü, testere, eğe vb. çeşitli cerrahi aletler dizip bazı adamların kollarını, başlarını, ayaklarını tedavi ederek gösteri yaparlardı (*Se-yahatnâme*, I, 532).

Cerrahlar zaman zaman tabip, keh-hâl ve attarlar gibi hekimbaşı tarafından imtihan edilir, yeterli bulunanlara hekimbaşının mührünü taşıyan bir izin belgesi verilir, cerrahlıktan anlamayanlar ise cezalandırılırdı.

BİBLİYOGRAFYA :

Fâtih Mehmed II. Vakfiyeleri, Ankara 1938, s. 249; K. Edib Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi*, Ankara 1962, s. 41; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 532; O. Şevki Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tıp Tarihi*, İstanbul 1925, s. 149-150, 222; Ahmed Refik [Altınay], *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul 1933, s. 89; a.mlf., *Onbirinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul 1931, s. 8-9, 44-45; a.mlf., "Fâtih Devrine Ait Vesikalar", *TOEM*, y. 9, s. 7; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 405-406; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, s. 316, 358, 364, 368, 430, 464; Vecihe Kılıçoğlu, *Cerrahiye-i İlhaniye*, Ankara 1956, s. 18; Nimet Taşkıran, *Hasekinin Kitabı*, İstanbul 1972, s. 134; Nil Akdeniz, *Osmanlılar da Hekim ve Deontoloji*, İstanbul 1979, s. 64-65, 144, 146-148, 157, 159-161, 164; a.mlf., "Osmanlılarda Tıphanenin Kuruluşuna Kadar Tıp Eğitimi", *TDA*, sy. 22 (1983), s. 152-182; a.mlf. (Nil Sarı), "Toptaşı Nurbanu Valide Sultan Dârüşşifası", *Birinci Türk Tıp Tarihi Kongresi, İstanbul 17-19 Şubat 1988*, Ankara 1992, s. 171; Ratip Kazancıgil, *1362-1920 Yılları Arasında Edirne İlindeki Sağlık Kurumları ve Bu Kurumlarda Çalışan Personel*, İstanbul 1981, s. 34; Süheyl Ünver, "Fatih Külliyesine Ait Diğer Mühim Bir Vakfiye", *VD*, I (1938), s. 39-45; a.mlf., "Fâtih Zamanı Cerrahları Hakkında", *Dirim*, sy. 9, İstanbul 1949, s. 3-4; Rifki Melül Meriç, "Osmanlı Tabâbeti Tarihine Ait Vesikalar", *TV*, I/16 (1955), s. 37-113; a.e., II/17 (1958), s. 267-293.



NİL SARI

CERRAHPAŞA KÜLLİYESİ

Cerrah Mehmed Paşa'nın
İstanbul'da kendi adıyla anılan
Cerrahpaşa semtinde yaptırdığı külliye.

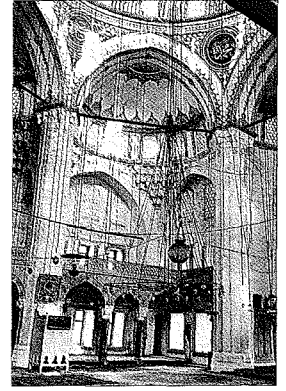
Cerrahpaşa Camii, III. Mehmed devrinde 1598-1599 yılları arasında dokuz ay kadar sadrazamlık makamında bulunan Cerrah Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Cami cümle kapısı üstündeki Arapça kitabesine göre 1002 (1593-94) yılında yaptırılmıştır. Avlu duvarı dışında bulunan çeşmenin manzum kitabesi de 1003 (1594-95) tarihini gösterir. Cerrah Mehmed Paşa Camii, Hassa Başmimarı Dâvud Ağa zamanında inşa edilmiştir.

Cerrah Mehmed Paşa Camii 1070 (1660) yılındaki büyük yangın felâketinde içine sığınanlarla birlikte yanmış ve ertesi yıl tamir edilmiştir. Kâtibzâde adlı bir şair tarafından yazılan ve Ayvansarayî'nin *Mecmûa-i Tevârih*'inde yer alan manzum "Târih-i İhrâk-ı Kebîr" başlıklı destanda bu yangına temas edilmiştir (s. 423). Hatta Turhan Vâlide Sultan bir hayrat yaptırtmak istediğinde Cerrahpaşa Camii'ni ihya ettirmesi düşünülmüş, fakat sonra bundan vazgeçilerek, inşaatı uzun yıllardır durmuş olan yeni Vâlide Camii'ni tamamlatması daha uygun görülmüştür. 13-14 Ramazan 1196 gecesi (22-23 Ağustos 1782) meydana gelen büyük yangında da Cerrahpaşa Camii'nin bir defa daha zarar gördüğü bilinmektedir. Bu büyük yangın felâketlerinden sonra Cerrah Mehmed Paşa Camii, 1894'te İstanbul'un tarihî eserlerinde büyük tahribat yapan zelzelede tek-

Cerrahpaşa Camii ve Türbesi - İstanbul

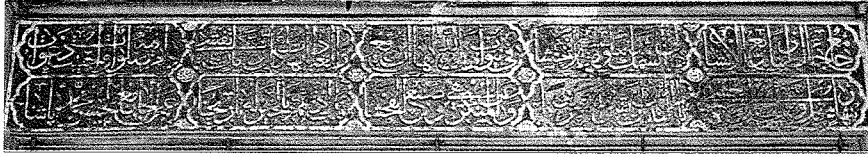


Cerrahpaşa
Camii'nin
içinden
bir görünüş
(1992
onarımından
önce)



rar zarar görmüş, minaresi ve son cemaat yeri kubbeleri tamamen yıkılmıştır. Minare XX. yüzyıl başlarında taş külahlı ve değişik bir üslûpta yeniden yapılmış, fakat son cemaat yeri olduğu gibi bırakılmıştır. Uzun yıllar son cemaat yerinin sadece mermer sütunları, demir gergi kirişleriyle birbirlerine bağlanmış olarak duruyordu. Cami 1958'den itibaren bir tamir görmüş, 1982'de de son cemaat yeri kubbelerinin ihyasına girişilmek suretiyle mimarisi tamamlanmıştır.

Cerrahpaşa Külliyesi cami, medrese, hamam, türbe, şadırvan ve çeşmeden meydana gelir; ancak bugün Aksaray-Kocamustafapaşa yolu, medrese ile külliye'nin diğer binalarını birbirinden ayırmış durumdadır. Cami altı pâyeli merkezî plan tipinin en başarılı örneklerindendir. Merkezde hafif basık olan ana kubbe sivri kemerler aracılığı ile altı pâyeye oturmaktadır. Kubbe baskısı altı yöndeki eksedralar üzerinden kemerler vasıtası ile duvarlara aktarılmıştır. Mihrap kısmının üzerini örten güneydeki eksedra diğerlerinden farklı tutularak iki pâyeye genişliğinde yapılmış, ana mekân içinde yer alan kuzeydeki eksedra'nın iki yanındaki köşeler ikişer küçük kubbe ile örtülmüş, batı ve doğuda bulunan dört eksedra ise karşılıklı olarak caminin ana mekân şemasına katılmıştır. Camiyi iç taraftan saran ikinci kat koridoru kemerler vasıtasıyla taşınmaktadır. Duvarların dış yüzlerinde içteki pâyelerin aksına gelen noktalara örme pâyeler konulmuş ve ağırlık bu pâyelere bindiğinden cephelere bol pencere açma imkânı elde edilmiştir. Yapının kuzeyinde sekiz sütunun taşıdığı altı kubbeli bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Eksedeki girişin üzerini, altı kubbenin ortasında yer alan bir aynalı tonoz örter. Son cemaat yeri harimden daha geniş yapılmıştır ve iki mihrap nişine sahiptir. Kuzeybatıda kare kaidesi duvar



Cerrahpaşa Camii'nin cümle kapısı üzerindeki kitâbe

boyunca yükselen minare, kuzeydoğuda ise caminin ikinci katına geçişi sağlayan üstü kubbe örtülü bir merdiven bulunur. Minare onaltıgen gövdesi, stalaktitli şerefesi ve şerefedeki şebekeli mermer korkuluklarıyla devrinin özelliklerini taşımaktadır. Cümle kapısı en dıştan iki sütunla sınırlandırılmıştır. Girişin iki yanında mukarnaslı nişler, üzerinde de iki satırlı kitâbe yer almaktadır. Kitâbenin üzerindeki dokuz kademeli stalaktitli mukarnasın iki yanında birer daire içinde sağda "Allah", solda "Muhammed" ibareleri okunmaktadır. Cümle kapısı üç sıra mukarnaslı bir kuşakla son bulur. Caminin doğu ve batı cephelerinde üç sıralı olan pencerelerin alt ve orta sırası dikdörtgendir; üst sıra ise sivri kemerli ve ajurlu olarak düzenlenmiştir. İki cephenin de orta kısmına, harime yanlarından girişi sağlayan kapılar açılmıştır. Mihrap kısmı dışa taşkın üç cepheli bir görünüm arzeder. Sütunçelerle sınırlandırılan mihrap altı kenarlıdır ve üstünde mukarnaslı kavsara, önündeki sekide de 80 cm. genişliğinde geometrik desenli bir mermer mozaik bulunur. Külâh ve kasnak kısmı ahşap olan minberin merdiven alınlığı bitki motifleriyle süslenmiştir. Minberin yanlarındaki üçgen aynalıkları, geometrik yıldızdan gelişen ve gittikçe bitkileşen bir motif bezemektedir.

Caminin kuzeyinde yer alan ve yol yüzünden külliye'nin diğer binalarından ayrı kalan medresenin önünde bugün kapısı yola bakan, üzeri açık küçük bir giriş avlusu bulunur. Tamamen kesme taştan inşa edilmiş olan öndeki bu kısmın cephesi, ortada kaş kemerli mermer bir taçkapı, iki tarafında iki niş ve birer pencere şeklinde düzenlenmiştir. Esas avluya girişi sağlayan kapıya sekiz basamaklı bir merdivenle çıkılır. Dikdörtgen planlı medrese klasik Osmanlı medresesi tipindedir. Ortadaki kare avlunun etrafını, her yönde dörder sütunun taşıdığı tuğla kubbelerle örtülü revaklar çevreler; sütun başlıkları baklavalıdır.

İçte duvarlar iki sıra tuğla, bir sıra taş kullanılarak örülmüştür. Revakların arkasındaki yine kubbe örtülü olan hücrelerin birer kapı ve penceresi vardır; ayrıca her hücreye bir ocak ve iki de dolap nişi yapılmıştır. Hücre bulunmayan güneyde sadece giriş kapısı ve revak, kuzeyde ise revağa açılan basık kemerli bir kapıya sahip kare planlı dersane yer almaktadır. Binanın güneydoğu köşesine helâlar yerleştirilmiştir. Restore edilmiş olan medrese bugün İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin Tıp Tarihi Bilim Dalı Araştırma Merkezi ve Müzesi olarak kullanılmaktadır. Burada ayrıca Süheyl Ünver arşivi ile nakışhânesi de bulunmaktadır.

Cerrah Mehmed Paşa'nın türbesi, caminin kuzeybatı köşesine yakın bir yere avlu duvarlarına bitişik olarak sekizgen plan üzerine inşa edilmiştir. Klasik Osmanlı türbesi tarzında ve kesme taştan olan türbenin her yüzünde biri altta, diğeri üstte ikişer pencere yer alır; alttakiler dikdörtgen ve döğme demir şebekeli, üsttekiler ise sivri kemerli ve alçı şebekelidir. Üzeri kubbe ile örtülü olan türbenin içinde Mehmed Paşa ile evlâdına ait üç ahşap sanduka bulunmaktadır.

Avlunun kuzeybatısında, her köşesinde kısa bir mermer sütun olan onaltıgen planlı mermer bir şadırvan havuzu vardır. Palmeterlerden meydana gelen hafif kabartma bir kuşak havuzu çevreler. Avlunun duvarları kesme taştandır. Daha yüksek ve basık kemerli olan kuzeydeki kapının doğusunda altı, batısında ise türbeye kadar dört pencere bulunmakta, bunları türbeye açılan iki pencere, iki niş ile bir açıklık takip etmektedir. Pencerelerin tamamı dövme demir şebeke ile kapatılmıştır. Avlu duvarının kuzeybatı köşesi pahlanmak suretiyle buraya çeşme yerleştirilmiştir. Sivri kemerli çeşmenin nişinde iki servi ile bir vazo içinde lâle ve karanfil motifleri yer alır. Avlunun batı duvarı gibi sağır olan kible tarafındaki duvarlar caminin güneyinde bir platform teşkil edecek şekil-

de yapılmıştır. Doğu duvarında ise bir giriş kapısı daha bulunmaktadır.

Bugün tamamen yıkılmış olan hamam, külliye'nin doğu kısmına çifte hamam olarak inşa edilmiştir. Kaynaklarda mevcut plan ve bilgilerden hamamların soyunma kısımlarının kare planlı ve kubbeli, soğukluklarının üç bölümlü ve sıcaklıklarının da sekizgen kasnağa oturan pendentifli kubbelerle örtülü oldukları anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 309, 331; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 71, 423; a.mlf., *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 16; a.mlf., *Mecmuâ-i Tevârîh*, s. 423; H. Glöck, *Die Baeder Konstantinopels*, Wien 1921, s. 172; Süheyl Ünver, *Cerrah Mehmet Paşa Hamamı Hakkında*, İstanbul 1934; a.mlf., "Cerrah Mehmet Paşa Hamamı Hakkında", *İstanbul Belediye Mecmuası*, sy. 109, İstanbul 1933, s. 232-236; a.mlf., "İstanbul Yedinci Tepe Hamamlarına Dair Bazı Notlar", *VD*, sy. 2 (1974), s. 248; Ahmet Kemal Aru, *Türk Hamamları Etüdü*, İstanbul 1949, s. 65; Tahsin Öz, *İstanbul Câmileri*, Ankara 1962, I, 39; Doğan Kuban, "Kubbesi Altıgen Kaideye Oturan Camiler", *Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez*, İstanbul 1963, s. 35-47; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbul*, Tübingen 1977, s. 392-394; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 311-313; Muzaffer Erdoğan, "Mimar Davud Ağa Hayatı ve Eserleri", *TM*, XII (1955), s. 179-204; R. Ekrem Koçu, "Cerrahpaşa Camii", *İst. A*, VII, 3504-3505.



KÖKSAL SEYHAN

CERRÂÎ

(الجراعى)

Takiyyüddîn Ebû Bekr
b. Zeyd b. Ebî Bekr el-Hasenî
el-Cerrâî ed-Dimaşki
(ö. 883/1478)

Hanbelî fakihi.

Şeyh Ahmed el-Bedevî'nin soyundan-
dır. Yaklaşık 825 (1422) yılında Filistin'de Nablus şehrinin bugün yıkılmış olan kasabalarından Cerrâ'a doğdu. Bu isim bazı kaynaklarda Cirâ şeklinde geçtiği için nisbesi Cirâî şeklinde de kaydedilmektedir.

Cerrâî, Yahyâ el-Abdûsî'den Kur'an, Arapça tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü okudu. 842'de (1438) Dimaşk'a gitti, orada Takiyyüddin b. Kandes'ten meânî ve beyân ilimlerini tahsil etti, fıkıh ve usûl-i fıkıhtan icâzet aldı. Bu arada Şeyh Abdurrahman b. Süleyman ve Şemseddin eş-Şeylî'den ders aldı. Daha sonra Dimaşk'ta Hanbelî mezhebinin seçkin şahsiyetlerinden biri olarak ders ve fetva vermeye başladı, kadılık yaptı.

Cerrâî ile ilgili olarak bilgi veren Sehâvî, onunla aynı yaşta olduğunu, Dimaşk'a gittiğinde kendisine arkadaşlık ettiğini kaydeder. 861 (1457) yılında Kahire'ye giden Cerrâî, orada Seyyid en-Nessâbe, Alemüddin el-Bulkînî, Celâleddin el-Mahallî, Ümmü Hânî el-Hevrîniyye, Takiyyüddin el-Hisnî ve İbn Hümâm'ın sohbet ve derslerinde bulundu. Kendisinden de pek çok kimse ders aldı.

Birkaç defa hacca giden Cerrâî, 875'teki (1470) hacı sırasında mücâvir olarak kaldı ve Necmeddin İbn Fehd'den Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd*inin tamamını okudu, kendisi de öğrencilerine okuttu. 11 Receb 883 (8 Ekim 1478) tarihinde Dimaşk'ta vefat etti. Şiirle de uğraşan Cerrâî'nin çeşitli kasideleri yanında bazı manzum risâleleri de bulunmaktadır.

Eserleri. 1. *Tuhfetü'r-râkî' ve's-sâcid fi ahkâmî'l-mesâcid*. Mescidlerle ilgili hükümler, Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebvî ve Mescid-i Aksâ'nın tarihçeleri, faziletleri ve bunlarla ilgili dinî hükümlere dair bir eserdir. Dört mezhebin görüşlerine yer veren eser, mukaddimeden sonra dört bölüm (kitâb) ve yetmiş beş babdan oluşmaktadır (yazma nüshası için bk. Selâhaddin el-Müneccid, s. 257). 2. *Kitâbü'l-Evâ'il*. Kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin müellif hattı bir nüshası Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 9368). Kütüphanenin fihristini düzenleyen Ahlwardt, müellifin adını yanlışlıkla Huzâî diye göstermiştir (a.g.e., s. 257).

Cerrâî'nin bunlardan başka kaynaklarda adları geçen diğer eserleri de şunlardır: *Ğâyetü'l-ma'tlab fi ma'rifeti'l-mezheb* (muhtasar bir fıkıh kitabıdır), *Hil-yetü'l-trâz fi halli'l-elğâz*, *Muhtaşaru Kitâbi Ahkâmî'n-nisâ'* (Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Ahkâmü'n-nisâ'* adlı eserinin muhtasarıdır), *Şerhu Uşûli İbni'l-Laḥḥâm, et-Terşih fi beyâni mesâ'ili't-tercih*, *Taḥḥu'l-hilâfi'l-muṭlaḥ*, *Nefâ' isû'd-dürer fi muvâfaḳâti 'Ömer*.

BİBLİYOGRAFYA:

Sehâvî, *ed-Dau'ü'l-lâmi'*, VI, 130-131; XI, 32-33; *Keşfü'z-zunûn*, I, 111; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 337-338; *İzâhu'l-meknân*, I, 281; II, 142; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 237; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mu'erriḥine'd-Dimaşkiyyîn*, Beyrut 1398/1978, s. 257; Ziriklî, *el-A'lam*, II, 37; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifîn*, III, 62; Tâhâ el-Vellî, "el-Cerrâî ve Kitâbühu'l-Tuhfetü'r-râkî' ve's-sâcid fi ahkâmî'l-mesâcid", *Âlemü'l-kütüb*, II, Riyad 1981, s. 103-108.



M. ÖZGÜ ARAS

CERULLI, Enrico

(1898-1988)

İtalyan şarkiyatçısı.

Napoli'de doğdu ve bütün öğrenimini bu şehirde yaptı. Instituto Universitario Orientale'de Carlo Alfonso Nallino ile Giorgio Levi della Vida'dan şarkiyat ilimlerini okudu; Francesco Gallina'dan da özel olarak Habeşistan ve Somali üzerine dersler aldı. Henüz on sekiz yaşında iken yaptığı Doğu Afrika halk türkülerine ilgili derleme, Ignazio Guidi tarafından Accademia Nazionale dei Lincei'ye takdim edilmesine ve bu akademide başkanlık mevkiine kadar yükseleceği parlak kariyerinin temelini atılmasına yol açtı. Öğrenimini bitirdikten sonra Dışişleri Bakanlığı'nda görev aldı. Fakat Accademia Nazionale dei Lincei ile sıkı ilişkiler içinde bulunarak resmî görevinin yanı sıra ilmi çalışmalarını da yürüttü. Yıllarını, diplomat olarak gittiği her yerde kültür mirasını inceleyerek bunları ilim âlemine sunmakla geçirdi.

1920 yılında Somali'de başlayan ilk diplomatik görevi Etiyopya'da ve o dönemde Afrika Orientale diye adlandırılan Eritre-Sudan yöresinde devam etti; 1937'de Afrika Orientale eyaletinin vali yardımcılığına getirildi. 1950-1955 yılları arasında İran'da büyükelçi olarak bulundu ve İran edebiyatında önemli bir yer tutan "tâziye metinleri" adlı tiyatro eserleriyle ilgili olarak topladığı birçok el yazmasını Vatikan Kütüphanesi'ne hediye etti. 1100 adet olan bu yazmalar, İtalyan Türkologları Ettore Rossi ve Alessio Bombaci tarafından *Elenco di drammi religiosi persiani* (Vaticano 1961) adlı katalogla ilim âlemine tanıtılmıştır. Accademia Nazionale dei Lincei'de başkan yardımcısı ve başkan olarak uzun yıllar görev yapan Cerulli, ülkesiyle Avrupa ve Amerika'daki çeşitli ilmi kuruluşların üyeliğine kabul edildi; ayrıca Brüksel, Manchester, Roma üniversiteleri tarafından fahri doktorluk pâyesiyle ödüllendirildi. Son yıllarını görme zorluğu ile geçirdi ve Roma'da öldü.

Çok yönlü bir âlim olan Cerulli, İslamiyet'le ilgili çalışmalarında özellikle bu dinin Somali ve Etiyopya'da yayılışı üzerinde durmuştur. En önemli başarısı ise İtalyan şairi Dante Alighieri üzerine, 1919 yılında Asin Palacios'un eserinin yayımlanmasından sonra çıkan, *İlâhi Komediya*'da İslâmî etki olup olmadığı konusundaki tartışmalar sırasında orta yolu bulmuş olmasıdır. Cerulli, Dante'nin Arapça

bilmediğini gerekçe göstererek onun İslamiyet'i tanımış olamayacağını iddia eden ilim adamlarına karşı, Ortaçağ'da özellikle Endülüs'te Latince'ye çevrilen İslâmî eserlerin metinlerini tanıtarak cevap vermiş ve böylece en azından karşılıklı etkilenmenin söz konusu olabileceğini ortaya koymuştur.

Eserleri. Başlıca eserleri şunlardır: *La lingua e la storia di Harar* (1936), *La lingua e la storia dei Sidamo* (1938), *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Vaticano 1949), *Somalia. Scritti vari editi e inediti* (Roma 1957-1964), *L'Islam di ieri e di oggi* (Roma 1971), *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (Vaticano 1972), *Una raccolta persiana di novelle tradotte a Venezia nel 1557* (Roma 1975).

Bazı önemli makaleleri de şunlardır: "La conquista persiana di Gerusalemme ed altre fonti cristiane orientali in un episodio dell'Orlando Furioso" (*Orientalia*, n.s. XV [1946], s. 439-481); "Una nuova collezione di manoscritti della Biblioteca Vaticana" (*Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, seri 8, IX [1954], s. 507-515); "Le théâtre persan et ses origines" (*La Nouvelle Clio*, VII-IX [1955-1957], s. 181-188); "Oriente ed Occidente nel Medioevo" (*Accademia Nazionale dei Lincei, XII. Convegno Volta* [1957], s. 445-458); "Il teatro persiano. La sua genesi e la sua storia" (*Cultura e Scuola*, I [1961-1962], s. 106-111); "L'Islam nella storia dell'alto Medioevo" (*Atti del XII. Convegno di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*, II [Spoleto 1965], s. 983-1007).

BİBLİYOGRAFYA:

G. Gabrielli, *Bibliografia degli studi orientalisti in Italia dal 1912 al 1934*, Roma 1935, s. 18, 19, 57-60; Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO, *Contributo Italiano alla Conoscenza dell'Oriente. Repertorio Bibliografico dal 1935-1958*, Firenze 1962, s. 106-108, 157-158, 197; Accademia Nazionale dei Lincei, *Biografie e Bibliografie degli Accademici Lincei*, Roma 1976, s. 683-689; C. A. Nallino, "I principali risultati del viaggio di Enrico Cerulli nell'Etiopia Occidentale nel 1927-1928", *OM*, XIII (1933), s. 430-436; V. Vacca, "Notizie su E. Cerulli. Sue principali pubblicazioni", a.e., XVII (1937), s. 638-640; G. Levi della Vida, "Omaggio ad Enrico Cerulli", a.e., XLIII (1963), s. 795-798; Lanfranco Ricci, "Enrico Cerulli e l'Istituto per l'Oriente", a.e., LXX (1990), s. 1-6; "Cerulli Enrico", *Dizionario Enciclopedico Italiano*, III, 101; "Cerulli Enrico", *Grande Dizionario Enciclopedico*, III, 353; Filippo Bertotti, "Cerulli", *Elr*, V, 332-333.



MAHMUT H. ŞAKIROĞLU

CERVEL b. EVS

(bk. HUTAY'E).

CESSARET

(bk. ŞECAAT).

CESET

(bk. CİSİM).

CESSÂS

(الخصاص)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî
(ö. 370/981)

Hanefî fakihi ve müfessir.

İran'ın eski yerleşim merkezlerinden Rey'de doğdu (305/917). Bu sebeple Râzî nisbesiyle, mesleğinden dolayı da Cessâs (Kireççi) lakabıyla anılır. Yirmi yaşlarında iken Bağdat'a gidip devrin en büyük Hanefî fakihi Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin derslerine devam etti ve onun ön-de gelen talebelerinden oldu. Kerhî'den başka Abdülbâkî b. Kânî, Hâkim en-Nîsâbüri, Ebû Ali el-Fârisî, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî gibi tanınmış âlimlerden de ders aldı. Bağdat'ta görülen kıtlık üzerine bir ara Ahvaz'a giden Cessâs bir süre sonra tekrar Bağdat'a döndü. Ardından hocası Kerhî'nin de tavsiyesi üzerine Hâkim en-Nîsâbüri ile birlikte Nîşâbur'a giderek ondan hadis tahsil etti. Kerhî'nin vefatından sonra tekrar Bağdat'a döndü (344/955) ve onun yerine ders vermeye başladı. Ebû Bekir Muhammed b. Müsâ el-Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Neseî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî, Muhammed b. Ahmed el-Vâsîrî, Ebû Ca'fer el-Üsrûsenî başta olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Zamanında Bağdat'ta en büyük Hanefî âlimi kabul edilen Cessâs 7 Zilhicce 370'te (13 Haziran 981) burada vefat etti.

Hanefî fıkıh âlimlerini ilmî açıdan yedi tabakaya ayıran tasnifte Cessâs'a dördüncü tabaka olan *ashâbü't-tahrîc** içinde yer verilmişse de bu husus tenkit edilmiş ve onun üçüncü tabakada (me-selede müctehid), hatta ikinci tabakada (mezhepte müctehid) yer alması gerektiği ileri sürülmüştür. Eserlerinde Hanefî mezhebine ait görüşleri savunurken zaman zaman taassup gösterdiği söylene-

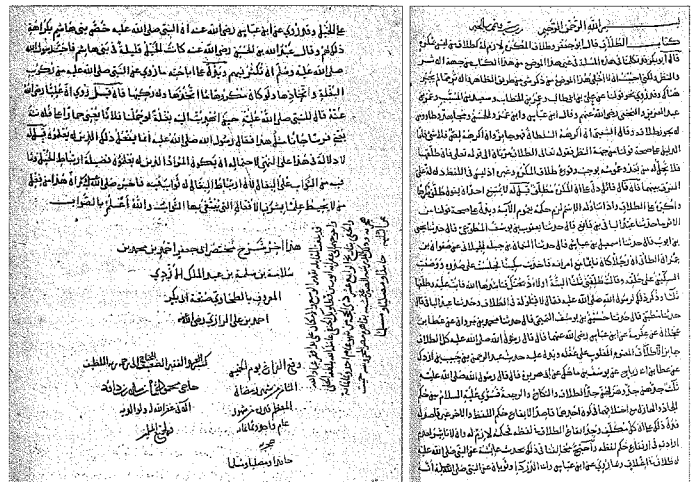
bilir. Özellikle İmam Şâfiî'yi sık sık tenkit etmesi, bu mezhep sahiplerinin karşı tenkitlerine sebep olmuştur. Kuvvetli bir muhakemeye ve üstün bir ikna kabiliyetine sahip olan Cessâs, ileri sürdüğü görüşler arasında delillere dayalı tercihler yapmakta, sonradan çıkan meseleler hakkında da mezhebin usulüne göre görüş belirtmektedir. Yer yer Hanefî mezhebine, hatta İslâm hukukçularının çoğunluğuna aykırı görüşler öne sürdüğü de görülmektedir. Meselâ En'âm sûresinin 103. âyetini tefsir ederken Allah'ın âhirette de görülmeyeceğini söyler ve görüşüne uymayan âyet ve hadisleri te'vil eder (*Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 4-5). Ona göre sihrin hakikati yoktur, sihir bir göz boyama ve aldatmacadan ibarettir. Hz. Peygamber'e büyü yapıldığına dair haberler uydurmadır (a.e., I, 49). Bu görüşlerinden dolayı Mu'tezile mezhebinde olduğu ileri sürülmüşse de bu doğru değildir. Mu'tezile âlimlerine dair tabakat kitaplarında kendisine yer verilmesi, mezhep mensuplarının sayılarını çoaltma ve mezhebin ilmî değerini artırma gayretlerinin neticesi olarak açıklanabilir.

Özel hayatında sadelikten ayrılmayan, her türlü gınahtan titizlikle sakınan Cessâs devlet hizmetinden uzak durmuş, kendisine iki defa teklif edilen başkadılık görevini kabul etmemiştir. Tefsirinde "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" konusuna sık sık yer vererek devlet adamlarına karşı bu görevin ihmal edilmesinin İslâm âleminde açtığı yaralara dikkat çeker. Dinden sapmalar gösterdiklerini, iktidarlarının devamı uğruna büyük zulüm ve haksızlıklar yaptıklarını belirttiği Emevî halifelerine, özellikle de Yezîd, Abdülmelik, Velîd ve Hişâm'a ağır ithamlarda bulunurken Ömer b. Abdülazîz'i bunlardan istisna eder. Muâviye'ye

karşı da yer yer memnuniyetsizliğini hissettirmeye çalışır (a.e., III, 246, 329, 400).

Eserleri. 1. *Ahkâmü'l-Kur'an**. Ahkâm âyetlerinin tefsiridir. Hanefîler arasında çok rağbet gören ve birçok yazma nüshası bulunan kitap, ilk olarak bir heyet tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir (İstanbul 1335-1338). Eseri ayrıca Muhammed es-Sâdık Kamhâvî de beş cilt halinde yayımlamıştır (Kahire, ts.; Beyrut 1405/1985). 2. *Uşûlü'l-fıkh**. En eski usûl-i fıkıh kitaplarındandır. *Ahkâmü'l-Kur'an*'a mukaddime olarak yazılan eserde usûl-i fıkıh konularının tamamına yer verilmiştir. Kitap Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından tenkitli olarak neşredilmeye başlanmıştır (I-III, Küveyt 1405-1408/1985-1988). 3. *Muhtasarü İhtilâfi'l-fukahâ**. Tahâvî'nin *İhtilâfî'l-fukahâ* adlı eserinin muhtasarıdır (yazma nüshaları için bk. Güngör, s. 40). Pakistanlı araştırmacı Muhammed Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, kitabın Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de bulunan II. cildinin bir bölümünü Tahâvî'nin eseri olarak neşretmişse de yine Pakistanlı âlimlerden Saîdullah ve Muhammed Yûsuf el-Benûrî, yayımlanan eserin Cessâs'a ait muhtasar olduğunu tesbit etmişlerdir. Masûmî'nin neşrettiği bölüm *Muhtasarü İhtilâfi'l-fukahâ*'nın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarıyla karşılaştırıldığında görülen benzerlik de Saîdullah ile Benûrî'nin kanaatini desteklemektedir. 4. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ının önemli şerhlerinden biridir. 5. *Şerhu Edebi'l-kâdî*. Hassâf'ın eserine yapılmış bir şerhtir. 6. *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr*'inin şerhidir (son üç kitabın yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 178, 181; Sezgin, I, 424, 437, 441; Güngör, s. 37, 39, 42).

Cessâs'ın
Serhu
Muhtasari't-
Tahâvî adlı
eserinin
ilk ve son
sayfaları
(TSMK.
III. Ahmed,
nr. 1076)



Bunlardan başka kaynaklarda Cessâs'ın *Şerhu'l-Câmî'i's-şagîr*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *Şerhu'l-esmâ'i'l-hüsnâ*, *Şerhu'l-Menâsik li-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, *Cevâbü'l-l-mesâ'il* adlı eserlerinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 4-5, 49, 69-71; II, 8, 34; III, 4-5, 246, 329, 400; a.m.f., *Uşûl-ü'l-fıkḥ* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 5-22; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 208; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 314-315; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, Bağdad 1356, s. 122; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 105-106; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 340-341; a.m.f., *Tezkiretül-huffâz*, III, 959; Kuresî, *el-Cevâhirü'l-muḍîyye*, Haydarâbâd 1332, I, 84-85; II, 239; İbrâhîm el-Misrî, *Naẓmü'l-cümân fi tabakâti aşâbî'n-Nu'mân*, TSMK, III, Ahmed, nr. 2832, vr. 93^a-94^b; İbnü'l-Murtaşâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 118, 130; Aynî, *İkdü'l-cümân*, TSMK, III, Ahmed, nr. 2911, vr. 93^a-94^b; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, Kahire 1352/1933, IV, 138; İbn Kutluboğa, *Tâc-ü't-terâcim*, s. 6; İbn Kemâl, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820, vr. 84^a-b; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 55; Süleyman el-Kefevî, *Kitâbü A'lâmü'l-ahyâr*, TSMK, III, Ahmed, nr. 2949, vr. 175^a-176^b; Taşköprizâde, *Tabakâtü'l-fukahâ* (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1380/1961, s. 66-67; Gazzî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî), Kahire 1390/1970, I, 477-480; *Keşfü'z-zunûn*, I, 32, 46, 111, 562, 568, 609; II, 1032, 1627, 1628, 1635; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 27-28; Brockelmann, *GAL*, I, 178, 181, 204; *Suppl.*, I, 335; Sezgin, *GAS*, I, 424, 437, 441, 444-445; Mustafa el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-üşûliyyîn* [baskı yeri yok], 1366/1947, s. 203-205; M. Zâhid Kevserî, *Maḳâlât*, Kahire 1372, s. 254; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefstr ve'l-müfessirân*, Kahire 1381/1961-62, III, 104-109; Ahmed Erîm, *Ẓuhrü'l-İslâm*, Kahire 1966, I, 223; Mennâ el-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1393/1973, s. 377-378; Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'an*, Ankara 1989, s. 7-49; Saeedullah, "Life and Works of Abû Bakr al-Râzî al-Jassâs", *IS*, XVI/2 (1977), s. 131-141; O. Spies, "al-Djassâs", *El'* (İng.), II, 486.



MEVLÜT GÜNGÖR

CESTÂNİLER

(bk. DEYLEM).

el-CEVÂBÜ'L-FESİH

(الجواب الفسيح)

Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî'nin
(ö. 1317/1899)

hristiyan Abdülmesîh b. İshak
el-Kindî'nin risâlesine
reddiye olarak kaleme aldığı eseri.

Tam adı *el-Cevâbü'l-fesîh limâ lef-feḳahû 'Abdülmesîh*'dir. Halife Me'mûn zamanında (813-833) Abbâsî emirlerinden Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'nin İs-

lâm'a davet konusunda yazdığı risâleye hristiyan Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'nin İslâmiyet'e karşı Hristiyanlığı yücelten ve İslâm'ı eleştiren cevabî risâlesine reddiye olarak kaleme alınmıştır.

Müellif eserinin başında, Abdülmesîh'in Londra'da ilk olarak 1880'de neşredilen risâlesini 1886'da gördüğünü, bilinenlerden farklı bir şekilde İslâm'a saldıran bu risâleye cevap verme ihtiyacını hissettiğini belirtmektedir. Âlûsî kitabının başında eserine *el-Kavlül-fesîh fi Reddi 'Abdülmesîh* adını verdiğini ifade ettiği halde birinci cüzün sonunda eserin adını *er-Reddül-fesîh 'âlâ mâ lef-feḳahû 'Abdülmesîh* olarak zikretmekte, ancak 1306'da (1888) neşredilen eser *el-Cevâbü'l-fesîh limâ lef-feḳahû 'Abdülmesîh* ismini taşımaktadır.

Yazar Kindî'nin risâlesinden pasajlar naklederek tenkidini yapmakta, ithamları cevaplandırmaktadır. Kendisinden önce müslümanlar tarafından kaleme alınan reddiyelerden faydalanan müellif kaynaklarını belirtmekte ve bu eserlerden nakillerde bulunmaktadır. Faydalandığı ve alıntılar yaptığı eserler arasında Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Hidâyetü'l-hayârâ*'sı, babası Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî*'si, Abdullah b. Abdullah et-Tercümân'ın *Tuḥfetü'l-erîb*'i, Şehâbeddin el-Karâfî'nin *el-Ecvibetü'l-fahîra*'sı, Takyyüddin İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbü's-şahîh*'i, Rahmetullah el-Hindî'nin *İzhârü'l-haḳḳ*'ı bulunmaktadır.

Âlûsî yahudi ve hristiyan fırkalarını, hristiyan âmentüsünü, konsilleri, Hristiyanlık'ta ortaya çıkan bid'atları, Nevfel et-Trablusî'nin *Sevsenetü Süleymân fi Uşûli'l-akâ'id ve'l-edyân* adlı eseriyle Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inden naklen verdikten sonra Kindî'nin Hanîf kavramı ile ilgili görüşlerini ve Hz. İbrâhîm'in doksan yaşına kadar putperest olup Uzzâ denilen puta taptığı iddiasını reddeder. Sadece Hz. İshak'ın ve onun neslinin Hz. İbrâhîm'e vâris olduğu yolundaki yahudi ve hristiyan inancını eleştiren yazar, İshak'ın değil İsmâil'in kurban edilmek istendiğini, Hz. İbrâhîm'in müslüman olduğunu delillerle ortaya koyar. Kitâb-ı Mukaddes'ten çeşitli deliller getirmek suretiyle *teslîs**'i savunan Kindî'yi yine kutsal metinler ve aklî delillerle reddeden müellif Allah'ın sıfatları konusundaki İslâmî inancı nakleder. Hz. İsâ'nın Allah'tan bir *kelime** ve ruh oluşunu izah eder. Nübüvvet karşısında

insanların tavırlarını, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delâlet eden işaret ve müjdeleri nakleder. Taaddüd-i zevcât, ifk hadisesi, Hz. Muhammed'in zevcele-ri ve İslâmî cihad ile ilgili tenkitleri cevaplayan yazar Hz. Muhammed'in vefat ve defniyle ilgili ithamlarla sahâbeye yönelik iftiraları cevaplandırır. Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmediğini, vahyin mahiyet ve şekillerini, Kur'an'ın mucize oluşunu, nesih, halku'l-ef'âl ve yalancı peygamberlerle ilgili meseleleri açıklar. Hristiyanların ibadet öncesi temizlik kuralları ve ibadetleriyle ilgili durumlarını eleştirerek sünnet olmaya karşı tavırlarını tenkit eder ve Tevrat ile İncil'in tahrif edildiğini delilleriyle ortaya koyar.

Müellif bu eserinde kendisinden önce yazılan reddiyelerden faydalanarak Hristiyanlığın inanç ve ibadet esaslarını naklî ve aklî delillerle tenkit etmekte, onların İslâm'a yönelttiği tenkitleri de aynı metotla çürütmektedir.

İslâm-hristiyan polemik tarihi içinde yer alan bu eser iki cüz bir arada tek cilt halinde yayımlanmıştır (Lahor 1306, 482 sayfa).

BİBLİYOGRAFYA :

Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *el-Cevâbü'l-fesîh limâ lef-feḳahû 'Abdülmesîh*, Lahor 1306; Serkis, *Mu'cem*, I, 8; C. Troupeau, "al-Kindî", *El'* (Fr.), V, 123-124.



ÖMER FARUK HARMAN

el-CEVÂBÜ'S-SAHİH

(الجواب الصحيح)

İbn Teymiyye'nin
(ö. 728/1328)

Hristiyanlığa reddiye olarak
kaleme aldığı eseri.

Tam adı *el-Cevâbü's-şahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* olan eser, Sayda Piskoposu Pavlus'a (Paul) nisbet edilen bir risâleye cevap olarak yazılmıştır. Pavlus (1140-1180), müslümanlar tarafından hristiyanlara yöneltilmiş gibi gösterdiği bazı tenkit ve sorulara karşı Hristiyanlığı savunucu ve İslâm'ı tenkit edici mahiyetteki cevaplardan oluşan bir risâle yazmış, hristiyan çevrelerde elden ele dolaşan bu risâle İbn Teymiyye'nin ifadesine göre kendi ilim ve din adamlarının temel mesnedi olmuştur (*el-Cevâbü's-şahîh*, I, 19). Önceleri Pavlus'un bir arkadaşına gönderdiği bir risâle mahiyetinde olan eser, yazarın çeşitli ülkelere seyahati esnasında bir araya geldiği kişilerin görüşleri de katılmak suretiyle

kitap haline gelmiş ve *el-Kitâbü'l-Man-tikî ed-devle hânî'l-müberhen 'anî'l-i'ûkâdî's-şahîh ve'r-re'yi'l-müstakîm* adını almıştır (*el-Cevâbü's-şahîh*, I, 19-20). Bu kitap hakkında Karâfî (ö. 684/1285) tarafından *el-Ecvibetü'l-fâhîra 'anî'l-es'ileti'l-fâcira* adıyla bir reddiye yazmıştır. Ayrıca eser 1321'de Kıbrıs'tan Şam'da bulunan İbn Teymiyye'ye gönderilince o da aklî ve naklî delillerin bulunduğu bu kitaptaki iddialara cevap vermek üzere *el-Cevâbü's-şahîh*'i kaleme almıştır (I, 19).

Eser, kitabın telif sebebini açıklayan bir mukaddime ve pek çok fasıldan oluşmaktadır. İbn Teymiyye bu reddiyesinde Kıbrıs'tan gönderilen kitabın sistemine bağlı kalmakla birlikte çok defa işlediği konunun dışına çıkarak çeşitli açıklamalarda bulunur. Genellikle tenkidine risâle yazarının sözünü naklederek başlar. Kitapta takip ettiği metot, iddiaları Kur'an, sünnet ve aklî-mantikî delillerle çürütmektir; ancak yer yer daha önceki kutsal kitaplardan da deliller zikreder. Pek çok yerde de dine sonradan karışan bid'atları çürütmeyi hedef alan açıklamalarda bulunur.

el-Cevâbü's-şahîh'in dört temel özelliği vardır: Pavlus'un risâlesindeki iddiaların tenkidi, hristiyanların kendi iddiaları için mesnet kabul ettikleri âyet ve hadislerin doğru olarak tefsir ve izahı, Tevrat ve İncil'deki bazı metinlerin yorumunda hristiyanların düştükleri hataların tashihi, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'daki nübüvvet müessesesinin mukayeseli tetkiki. Ancak kitabın temel hedefi Pavlus'un risâlesindeki görüşlerin reddedilmesidir. Bu risâlede altı temel iddia vardır. 1. Hz. Muhammed hristiyanlara değil sadece putperest Araplar'a gönderilmiştir. Nitekim Kur'an da bunu ifade etmektedir. 2. Hz. Muhammed Kur'an'da Hristiyanlığı övmüş ve onların kendi dinleri üzere kalmaları gerektiğini belirtmiştir. 3. Kutsal kitaplar ve peygamberlerin sözleri, Hristiyanlığın benimsediği ekânîm, teslîs ve ittihad konularının doğru olduğunu göstermektedir. 4. Hristiyan inançları aklen ve şer'an doğrudur. 5. Hristiyanlar muvahhidir. Ekânîm ise İslâm'daki teşbih ve tecsîmi ifade eden naslara benzemektedir. 6. Mesîh İsâ Hz. Mûsâ'dan sonra kemal için gelmiştir. Artık ondan sonra yeni bir peygambere ihtiyaç yoktur. Sayda Piskopos Pavlus'un eseri, bazı noktalarda diğer hristiyan polemik eserlerden farklılık arzeder. Meselâ o Hz. Muhammed'in

nübüvvetini ve tebliğ ettiği Kur'an'ın vahyedilmiş olduğunu inkâr etmemekte, fakat Kur'an mesajının cihanşümul olmadığını ve Hz. Muhammed'in sadece Araplar'a gönderilmiş bir peygamber olduğunu ileri sürmektedir. Diğer taraftan Hristiyanlık'taki teslîs akidesinin tevhid inancı olduğunu iddia ederken "uknûm" terimini kullanmamakta, teslîsi bir olan Tanrı'nın üç ismi olarak izah etmektedir.

Dört cüzden oluşan *el-Cevâbü's-şahîh*'in birinci cüzünde birinci, ikinci ve üçüncü iddialar; ikinci cüzünde dördüncü iddia ve teslîs inancı; üçüncü cüzde dördüncü iddia ile birlikte hulûl meselesi, beşinci ve altıncı iddialar; dördüncü cüzde ise yine altıncı iddia cevaplandırılmakta, bu arada Hz. Muhammed'in nübüvveti ve bu konudaki Kur'anî deliller incelenmektedir. İbn Teymiyye, Pavlus'un Kur'an âyetlerini eksik ve yanlış yorumladığını belirterek Kur'anî mesajın ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin cihanşümul olduğunu yine Kur'an âyetleriyle göstermekte, teslîsle ilgili iddiaların ise kendi kutsal kitaplarındaki müphem ifadelerden kaynaklandığını ortaya koyarak Kitâb-ı Mukaddes'ten aldığı delillerle teslîs inancıyla ilgili iddiaları çürütmektedir. Pavlus eserinin son bölümünde adalet dini ve fazilet dini olmak üzere iki çeşit din bulunduğunu, fazilet dininin adalet dininden üstün olduğunu, Hristiyanlığın fazilet dinini temsil ettiğini, dolayısıyla fazilet dinine erişince artık daha fazla dinî terakkiye gerek olmadığını söyleyerek Hristiyanlığın İslâm'dan öğreneceği hiçbir şeyin bulunmadığını ve İslâm'ın hristiyanlar için lüzumsuz olduğunu ileri sürmektedir. İbn Teymiyye ise Pavlus'un dinin mahiyetini yanlış anladığını belirtmekte, faziletsiz bir adaletin veya adaletsiz bir faziletin eksikliği vurgulayarak İslâm'ın hem adaleti hem de fazileti tam olarak bir araya getiren yegâne din olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye bu çok geniş polemiginde yeni görüşler ileri sürmez. Bizzat kendisi istifade ettiği İslâm bilgilerinin adını verir. Eserde İbn Teymiyye'nin özellikle Hasan b. Eyyüb, İbn Hazm ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den faydalandığı görülmektedir.

el-Cevâbü's-şahîh'in birçok yazma nüshası mevcuttur (Brockelmann, II, 123). Eser ayrıca Kahire'de dört cilt olarak neşredilmiştir (1322/1905, 1964). Kitaptaki Tevrat ve yahudilerle ilgili bilgiler Alfred Morabia tarafından "İbn Taymiyye Türkiye Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

ya, Les Juifs et la Tora" adıyla (*St.I*, sy. 49 [1979], s. 91-122; sy. 50 [1979], s. 77-107), Eutychès'nin görüşleriyle ilgili tenkitleri ise Gérard Troupeau tarafından "İbn Taymiyya et sa Réfutation d'Eutychès" adıyla incelenmiştir (*BEO*, sy. 30 [1978], s. 209-220).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-şahîh*, Kahire 1964, I-IV; Di Matteo, *Ibn Taymiyya*, Palermo 1912; E. Fritsch, *Islam und Christentum in Mittelalter*, Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930, s. 25-33; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 123; L. Marraccio, *Alcorani textus Universus*, Patavii 1968; Ma'â'l-Mektebe, s. 324-325; S. M. Stern, "The Oxford Manuscript of Ibn Taymiyya's Anti-Christian Polemics", *BSOAS*, XXIX (1959), s. 124-128; G. C. Anawati, "Polémique, Apologie et Dialogue Islamo-Christiens", *Euntes Pocete*, XXII, Roma 1969, s. 407-411.



MEHMET AYDIN

CEVÂD ALİ

(جواد علی)

Iraklı tarihçi
(1907-1987).

Kâzımiye şehrinde doğdu; ilk, orta ve lise tahsilini Bağdat'ta yaptı. Daha sonra aynı şehirdeki Dârülmualimîne'l-âliyye'ye devam etti ve 1931 yılında buradan mezun oldu. 1933'te doktora yapmak üzere Almanya'ya gitti; Hamburg Üniversitesi'nde Mehdi konusundaki *Der Mahdi der Zwölfer Schia und seine vier Sabire* adlı tezini 1939 yılında tamamladı ve Bağdat'a döndü. 1941'de tutuklandı, yaklaşık iki ay hapiste kaldı. Başta mezun olduğu Dârülmualimîne'l-âliyye olmak üzere çeşitli yüksek öğretim kurumlarında tarih hocalığı yaptı ve Bağdat Üniversitesi'nde profesörlüğe yükseltildi. 1947 yılında Bağdat'ta kurulan el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-İrâkî'nin kurucu üyeleri arasında yer aldı ve bu müessesenin genel sekreterliğine getirildi. Bu kurumun çıkardığı dergide birçok ilmi makale yazdı. 1957 ve 1958 yıllarında Amerika'da Harward Üniversitesi'nde misafir profesör olarak ders verdi. 26 Eylül 1987'de Bağdat'ta vefat etti.

Tarih sahasındaki ilmi çalışmalarıyla tanınan Cevâd Ali araştırmalarını daha çok İslâm öncesi Arap tarihine hasretmiştir. Bu konudaki belli başlı kaynak ve araştırmalar yanında bilhassa müsteşriklerin Arabistan'da yaptıkları arkeolojik çalışmaların sonuçlarından faydalanmış, bu vesikalardaki bilgileri İslâm mü-

elliflerinin rivayetleriyle karşılaştırmıştır. Ayrıca Güney Arabistan'daki Arap lehçeleri ve özellikle Yemen tarihiyle meşgul olmuştur.

Eserleri. 1. *Târîhu'l-‘Arab kable'l-İslâm* (I-VIII, Bağdat 1950-1960). Cevâd Ali, daha sonra genişleterek yeniden kaleme aldığı ve *el-Mufasssal fi târihi'l-‘Arab kable'l-İslâm* adıyla yayımladığı (I-X, Beyrut 1968-1973) bu eserinde Câhiliye devri Arap tarihi kaynaklarını, Arap yarımadasının coğrafî durumunu, Araplar'ın nesebini, tarihini, Sâmilîler, Keldânîler, Farslar, yahudîler, Yunanlılar ve Romalıların münasebetlerini, Kuzey ve Güney Arabistan'da kurulan İslâm öncesi devletleri, Araplar'ın dinî, siyasi, iktisadî, içtimai ve medenî durumlarını, Hicaz bölgesini, Mekke, Medine ve Taif şehirlerini, Kâbe ve hac tarihini, Arap panyalarını ele alıp incelemiştir. 2. *Târîhu'l-‘Arab fi'l-İslâm: es-Siretü'n-nebeviyye* (Bağdat 1961); 3. *Eşnâmü'l-‘Arab* (Bağdat 1967). 4. *Târîhu's-şalât fi'l-İslâm* (Bağdat 1968).

Bu kitaplar yanında Cevâd Ali, içlerinde "Mevâridü Târîhi't-Taberî" (MMİlr., I [1950], s. 143-231; II [1951], s. 135-190; III [1954], s. 16-56; VIII [1961], s. 425-436) ve "Mevâridü Târîhi'l-Mes'ûdî" (Sumer, XX/1, 2 [1964], s. 1-48) gibi değerli makaleler kaleme almış, ayrıca İdrîs'nin *Şûretü'l-arz (Harîtatü'l-‘âlem)* adlı eserini neşre hazırlamıştır (Bağdat 1951).

BİBLİYOGRAFYA :

G. Avvâd, *Mu‘cemül-mu‘ellifîne'l-‘Irâkiyyîn*, Bağdad 1966, I, 283-284; Bâkir Emîn el-Verd, *A‘lâmü'l-‘Irâki'l-hadîs (1869-1969)*, I, 235-236; Sâlih Ahmed Ali v.dğr., "ed-Doktûr Cevâd Ali", *MMİlr.*, XXIX/1 (1408/1988), s. 282-294.



MUSTAFA FAYDA

CEVAD PAŞA

(1851-1900)

Osmanlı sadrazamı, müellif.

Afyonkarahisarlı Kabağaçağlızâde Miralay Mustafa Âsım Bey'in oğludur. Şam'da doğdu. Henüz on bir yaşında iken babasını ve annesini kaybetti. Rumeli Kazaskeri (daha sonra şeyhülislâm) Âtîfzâde Hüsameddin Efendi tarafından himaye edildi. İlk öğrenimini Bursa'da yaptı, askerî idâdîyî bitirdikten sonra Mekteb-i Harbiyye'ye girdi. 1871'de burayı bitirdi ve Erkân-ı Harbiyye sınıfına dahil oldu. Daha sonra yâver-i harb-i şehriyârîliğe getirildi. Sarayda bulunduğu sırada sürekli okuyarak bilgisini genişletti. Bu ara-

da kaleme aldığı *Ma'lûmâtü'l-kâfiye fi memâliki'l-Osmâniyye* adlı eserini padişaha takdim edince mükâfât olarak binbaşılığa yükseltildi. Bir süre Harbiye Mektebi'nde matematik hocalığı yaptıktan sonra Beşinci Ordu Erkân-ı Harbiyyesi'ne gönderildi. Doksanüç Harbi'ne Tuna cephesinde katıldı ve başarıları üzerine miralaylığa terfi etti. İstanbul'a dönünce Davutpaşa ve Rami'de istihkâmlar yaptırdı. Savaşın sona Sırbistan, Yunanistan, Rusya ve İran sınırları belirleme komisyonlarında bulundu. Dönüşünde bir süre *Ceride-i Askeriyye* gazetesinin başmuharrirliğini yaptı. 1884'te Çetine sefirliğine gönderildi. Aynı yıl mirlivâliğe yükseldi. 1888'de Teftiş-i Askerî Komisyonu üyeliğine getirildi. 1889'da ferik oldu ve ertesi yıl Girit Askerî Fırkası Erkân-ı Harbiyye reisliğine tayin edildi. Burada aynı zamanda Girit valî vekilliğini de üstlendi.

Girit'teki çalışmaları II. Abdülhamid'i çok memnun eden Ahmed Cevad Paşa 1891'de önce müşirliğe, ardından da sadrazamlığa getirildi. Sadrazamlık döneminin en önemli hadisesi Ermeni meselesi ve bunun doğurduğu problemlerdir. Önce Merzifon, Yozgat ve Tokat'ta dış güçlerin tesiriyle ayaklanan Ermeniler daha sonra Sason Vak'ası'nı ortaya çıkardılar. İngiltere, Fransa ve Rusya'nın da bu olayları kışkırtmak istemeleri iç ve dış basında büyük yankılar uyandırdı. Cevad Paşa bu olaylar sırasında padişaktan aldığı emirleri yerine getirmekten başka bir şey yapamadığı gerekçeyle saraya bir lâyiha sunarak sadâret mevkiinin yetkilerinin genişletilmesini isteyince 1895 yılında görevinden alındı. 1897'de tekrar ortaya çıkan Girit meselesini halletmek üzere oraya gönderildi. Daha sonra Alman İmparatoru II. Wilhelm'in Suriye eyaletini ziyaretini sırasında onun mihmandarlığıyla görevlendirildi, fakat Beyrut'a gönderilmeyerek mer-



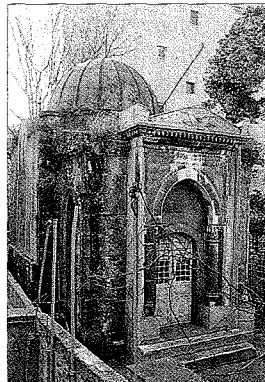
Cevad Paşa

kezi Şam'da bulunan Beşinci Ordu kumandanlığına tayin edildi. Bu görevde bir buçuk yıl kadar kalabildi. Bir süre önce yakalanmış olduğu tüberkülozdan dolayı Beşinci Ordu müşirliğinden istifa ederek İstanbul'a döndü, bir buçuk ay sonra da 9 Ağustos 1900 günü Nişantaşı'ndaki konağında vefat etti. Naası Fatih'teki Emîr Buhârî Zâviyesi karşısında anne ve babasının mezarlarının yanındaki kabristana defnedildi. Daha sonra buraya bir türbe yapıldı.

Zengin bir kütüphaneye sahip olan Cevad Paşa bunu dolaplarıyla birlikte İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne bağışlamıştır. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yüksek nişanlarla taltif edilen Cevad Paşa zeki, çalışkan ve dürüst bir kimse idi. Sadrazamlığı sırasında Bâbü'lî memurlarının boş zamanlarında kitap okumalarını sağlamak için Bâbü'lî'nin bahçesinde bir kütüphane yaptırmıştır. Yakın zamana kadar Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nın idare ve okuma salonu olarak kullanılan bu bina halen aynı kurumun birimlerinden birini teşkil etmektedir.

Cevad Paşa'nın kardeşi Şâkir Paşa da Osmanlı kumandanlarından olup bunun Halikarnas Balıkcısı olarak tanınan oğlu Cevat Şakir Kabaağaçlı son devir Türk hikâye ve roman yazarlarındandır.

Eserleri. Arapça, Farsça, Fransızca, Rumca ve İtalyanca bilen Cevad Paşa oldukça hareketli geçen askerî ve siyasi hayatı boyunca bazı eserler de kaleme almıştır. 1. *Târîh-i Askerî-i Osmânî*. On cilt içinde yirmi kitap halinde yazmayı tasarladığı, fakat muhtemelen günümüze intikal eden üç cildini yazabildiği eserin I. cildinde (İstanbul 1297 r./1299) Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşu, teşkilâtı, kışlaları, yeniçerilerin çeşitli yüzyıllardaki mevcutları, ulûfeleri, kıyafetleri, silâhları, âdetleri, isyanları ve nihayet ocağın ortadan kaldırılması ile bu ocağa asker



Cevad Paşa'nın türbesi - Fatih / İstanbul

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

yetiştiren Acemi Ocağı'nın teşkilâtından bahsetmektedir. Bu cilt yayımlandığı yıl, yenice kıyafetleriyle silâhlarını ihtiva eden albüm şeklinde bir mecmua ile birlikte Fransızca olarak Paris'te de neşredilmiştir (*Etat militaire ottoman depuis la fondation de l'Empire jusqu'à nos Jours*, 1882). *Târîh-i Askerî-i Osmânî*'nin II. cildi Nizâm-ı Cedîd ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin teşkilâtlarına (İÜ Ktp., TY, nr. 4178), III. cildi ise Sultan Abdülmecid dönemindeki Osmanlı askerî teşkilâtına dairdir (İÜ Ktp., TY, nr. 6127). 2. *Târîh-i Askerî Hulâsası* (İstanbul 1291, 1311). XVI. yüzyıl sonuna kadar devletler arasındaki meşhur savaşlara ve askerî düzenlemelere dair bir eserdir. 3. *Ma'lûmât-ül-kâfiye fî memâlik-i'l-Osmâniyye* (İstanbul 1289). Osmanlı Devleti'nin kara ve deniz kuvvetlerine, vilâyetlerine, dağlarına, nehirlerine, halkına, ürünlerine, yollarına ve bazı devlet ricâline dair ansiklopedik bir eserdir. Sultan Abdülaziz zamanında askerî idâdî-de ders kitabı olarak okutulmuştur.

Cevad Paşa 1879'dan itibaren tarih, matematik, sanayi ve ahlâkla ilgili yazılar yazdığı ve ancak yirmi dört sayı yayımlayabildiği *Yâdigâr* adlı bir dergi çıkarmıştır. Ayrıca şu eserleri de kaleme almıştır: *Riyâziyenin Mebâhis-i Dakikası*; *Kimyânın Sanâiye Tatbikini Hâvi Mebâhis-i Müfide* (İstanbul 1295); *Semâ yahud Kozmografya* (İstanbul 1296), *Telefon*.

BİBLİYOGRAFYA:

BA, *Sicill-i Ahvâl Defterleri*, nr. 2, s. 1006 vd.; BA, *İrâde-Dâhiliyye*, nr. 43, 432, 440; Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sânit ve Devr-i Saltanatı*, İstanbul 1327, II, 598-607; *Osmanlı Müellifleri*, III, 43; Babinger (Üçok), s. 415-416; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, III, 1473-1534; Karal, *Osmanlı Tarihi*, VIII, 297-298; M. Tayyib Gökbilgin, "Cevad Paşa", *İA*, III, 111-113; Cavid Baysun, "Djavad Pasha, Ahmad", *EJ*² (İng.), II, 502; *TA*, X, 263-264.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

el-CEVÂHİR

(الحواهر)

Tantâvî Cevherî'nin
(ö. 1940)

Kur'an-ı Kerim tefsiri.

Kur'an-ı Kerim'i başta müsbet ilimler olmak üzere çeşitli ilimlerdeki esaslar, nazariyeler ve gelişmeler çerçevesinde tefsir eden Tantâvî, eserinin mukaddimesinde ve çeşitli yerlerinde kendisini böyle bir tefsir yazmaya sevkeden âmil-

leri açıklarken kâinattaki hârikulâde nizam ve güzelliklere fitrî bir ilgi duyduğunu, müslüman âlimlerin eserlerinde bu hususlara önem vermediklerini, onların daha çok fıkıh ilmi üzerinde durduklarını ve bu konuda pek çok eser yazdıklarını söyler. Kur'an-ı Kerim'de ahkâm âyetlerinin sayısının 150 civarında olduğunu belirten Tantâvî buna karşılık hemen her sûrede kâinatı, canlı cansız varlıkları ve çeşitli yönleriyle insanı ele alan pek çok âyet bulunduğunu, hatta bunlardan 750'sinin bu konulara açıkça yer verdiğini, bu durum karşısında müslümanların fıkıh ilminde çok şey bildikleri halde pozitif ilimlerde cahil kalmalarının aklen ve dinen izah ve tasvip edilemeyeceğini ortaya koyar (meselâ bk. *el-Cevâhir*, "Muqaddime", I, 2-3; II, 203, 207; XV, 53 vd.) ve eserinde bütün ilimleri mezcetmeye, din ile ilmin birbirine zıt olmadığını anlatmaya çalıştığını belirtir.

Tantâvî eserinde sûreleri bölümlere ayırır ve bu bölümlerdeki âyetleri önce dirâyet tefsirlerindeki anlayış ve metodun dışına çıkmadan muhtasar bir şekilde tefsir eder. Daha sonra tefsir ettiği bazı lafızlar münasebetiyle "letâif" adını verdiği (el-La'îfetü'l-ûlâ, el-La'îfetü's-sânî... gibi) başlıklar altında faydalı görüldüğü meselelere herhangi bir ilgi kurmadan geçer, âyetlerden aldığı ilhamla çeşitli konularda geniş bilgiler verir. Yeri geldikçe Doğu ve Batı âlimlerinin fikirlerinden, Tevrat ve İncil'den, özellikle Barnaba İncili'nden nakillerde bulunur. Tantâvî, cemiyetin ıslahı, bid'at, hurafe ve taklitle mücadele konularında Muhammed Abduh'un yolunda yürümüşdür. *el-Cevâhir* ayrıca çeşitli resimler,

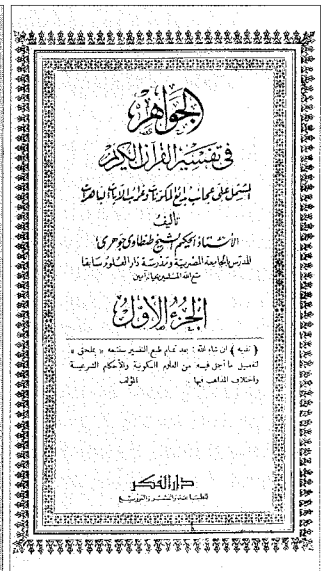
haritalar ve şekillerle istatistikî bilgileri ihtiva eden bir ansiklopedi görünümünde olup belki de dünyada ilk resimli tefsir kitabı olma özelliğini taşımaktadır.

Tantâvî *işârî tefsir** ekolünün bazı temsilcilerinin tasavvufî tefsirde yaptıklarını ilmî tefsirde tek başına yapmış, Kur'an'ın ilmî ve kevnî icâzını geniş olarak belirtmeye çalışmış ve bunda bir ölçüde başarılı da olmuştur. Ancak eser tefsir ilmi sahasında hiç kimsenin uygulamadığı metodundan dolayı bazı tenkitlere uğramış, Fahreddin er-Râzî'ye yöneltilen tenkitlere Tantâvî de mârûz kalmıştır. Nitekim M. Reşid Rızâ, "Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri için onda tefsirden başka her şey vardır denilmiştir. Gerçekte bu değerlendirme onun eserinden çok bu tefsir için uygundur" demektedir, içinde tefsirle ilgisi olmayan bilgiler bulunduğunu ve Kur'an'ın anlaşılması konusunda ona güvenilemeyeceğini belirtmektedir (*el-Menâr*, XXX, 515-517). Mâlik b. Nebî de eserin belli bir metodunun bulunmadığını söyler (*Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, s. 21).

el-Cevâhir'e yöneltilen tenkitlerin hareket noktası, metodunun klasik tefsir metodlarına uymamasıdır. Bu eserin ilmî tefsir ekolünün ilk tefsiri olduğu göz önüne alınırsa bu konuda gösterilen hassasiyeti tabii karşılamak gerekir. Âyetlerin müsbet ilimlere işaret eden yönlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyması ve ilmî tefsir hareketinin kendisiyle bir ekol hüviyeti kazanması sebebiyle *el-Cevâhir*'in tefsirler arasında önemli bir yere sahip bulunduğu kabul edilmelidir. Halen İran'da en çok okunan tefsirlerden biri olduğu bilinen eser, 1922'den



el-Cevâhir'in
I. cildinin
iç kapağı ile
resimli
bir sayfası



1925'e kadar aralıksız devam eden bir çalışma sonunda tamamlanmış ve 1351-1352'de (1932-1933) Kahire'de yirmi beş cilt halinde basılmıştır. Tantâvî daha sonra eserine *Mülhaku'l-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'ân* adıyla bir cilt daha eklemiş ve bu cilt de basılmıştır (Kahire 1354/1935).

BİBLİYOGRAFYA :

Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, Kahire 1351-54/1932-35, I-XXVI; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Kahire 1372-73/1953, I, 567-568; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfesssîn*, Kahire 1381/1961-62, III, 171-185; Mâlik b. Nebî, *Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi* (trc. Ergun Göze), İstanbul 1969, s. 21; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, II, 783-784; Abdülazîz Câdû, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî*, Kahire 1980, s. 38-39, 55-64; Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, İstanbul 1981, s. 231-238; Abdülmecid Abdüsselâm el-Muhtesib, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-'aşrî'r-râhin*, Amman 1402/1982, s. 272-277; Ali Şevâh İshak, *Mu'cemü muşannefâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad 1403-1404/1983-84, III, 54; İsmail Cerahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Ankara 1988, II, 436-459; *el-Menâr*, XXX, Kahire 1348, s. 514-517.



CELAL KIRCA

CEVÂHİR BEDESTENİ

Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan, İstanbul'da Büyük Çarşı'nın etrafında olduğu iki büyük bedestenden biri (bk. BEDESTEN; BÜYÜK ÇARŞI).

CEVÂHİRÜ'İ-AKÂİD

(bk. el-KASİDETÜ'n-NÜNİYYE).

CEVÂHİRÜ'İ-EBRÂR

(جواهرالابرار)

Hâzinî'nin Ahmed Yesevî ve Yeseviyye tarikatı hakkındaki temel eseri.

III. Murad'a (1574-1595) takdim edilmek üzere kaleme alınan eserin tam adı *Cevâhirü'l-ebbrâr min emvâci'l-bihâr*'dir. Müellif eserin mukaddimesinde kendi künyesini Sultân Ahmed b. Mevlânâ Mahmûd b. Sultân Hacı Şâh el-Kureşî sümme'l-İskenderî el-Mâverâünnehrî eş-şehîr bi-Hâzinî şeklinde kaydetmiştir. Kaynaklarda eser ve müellifi hakkında bilgi yoktur. Ancak *Cevâhirü'l-ebbrâr*'ın muhtevâsından, Hâzinî'nin Orta Asya'da tasavvuf hareketinin çok etkili olduğu bir dönemde yetiştiği, daha on iki yaşlarında iken yaşadığı bir cezbe halinden sonra Yesevî şeyhlerinden Seyyid Man-

sûr Kaşıkırâs'a intisap ettiği, evliya menkıbelerini severek okuduğu, on dokuz yaşında sülûkünü tamamlayarak icâzet aldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra şeyhinden menâkıbnâme yazma izni aldığı, söyleyen Hâzinî Mâverâünnehr bölgesinden ayrılıp II. Selim devrinde İstanbul'a gelmiş, III. Murad devrinde mutasavvıflara verilen değeri görünce padişaha takdim etmek üzere eserini kaleme almıştır.

Cevâhirü'l-ebbrâr, Orta Asya Türk dünyasının en büyük velîsi Ahmed Yesevî'nin hayatı, şahsiyeti ve menkıbeleriyle kurucusu olduğu Yeseviyye tarikatının tarihi, âdâb ve erkânı hakkında en eski ve orijinal bilgileri ihtiva eder. Bilinen tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 3893) bulunan eser, Mahmûd b. Hasan b. Şeyhî en-Nakşibendî tarafından Rebîülevvel 1002 (Aralık 1593) tarihinde istinsah edilmiştir. Muhtemelen oldukça yıpranmış bir durumda olduğundan sonradan varakların çerçeve kısmı kesilerek metin kısmı çıkarılmış ve hazırlanan başka bir çerçeveye yerleştirilerek yeniden ciltlenmiştir. Bu işlem sırasında varakların sırası yer yer karıştırılmış, eseri keşfeden Fuat Köprülü varaklara sayfa numarası vermiştir. 342 sayfadan meydana gelen *Cevâhirü'l-ebbrâr* in 222. sayfaya kadar olan kısmı Türkçe, devamı Farsça'dır.

M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabının Ahmed Yesevî'nin hayatı ve Yeseviyye tarikatı ile ilgili bölümünü, önemini özellikle vurguladığı bu eserdeki bilgiler çerçevesinde ele almıştır. Köprülü'nün adı geçen eserinin ilk basımı sırasında (İstanbul 1919) Hâlis Efendi Kütüphanesi'nde bulunan *Cevâhirü'l-ebbrâr*, daha sonra bu kütüp-

hane ile birlikte İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne intikal etmiştir. Köprülü'nün vefatından sonra eserinin 3. basımına (Ankara 1976) yapılan dipnot ilâvelerinde *Cevâhirü'l-ebbrâr*'ın yanlış olarak Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmesi (s. 368) esere ulaşılmasını imkânsız kılmış, bunun sonucu olarak da Ahmed Yesevî ve Yeseviyye hakkında çalışma yapan bütün araştırmacılar Köprülü'nün verdiği bilgilerle yetinmek zorunda kalmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hâzinî, *Cevâhirü'l-ebbrâr min emvâci'l-bihâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 3893; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1919 — Ankara 1976, s. 368-369.



NİHAT AZAMAT

el-CEVÂHİRÜ'İ-HİSÂN

(الجواهر الحصان)

Ebü Zeyd es-Seâlibî'nin

(ö. 875/1470)

Kur'an tefsiri

(bk. SEÂLİBİ, Ebü Zeyd).

CEVÂHİRÜ'İ-KELÂM

(جواهرالکلام)

Eş'arî kelâmcılarından

Adudüddin el-İcî'nin

(ö. 756/1355)

kelâma dair muhtasar eseri.

Müellifin talebelerinden İlhanlı Veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin adına kaleme alınan risâle bir giriş ve üç bölümden oluşur. Kelâm ilminin tarifi, bilginin tanımı, kısımları, *nazar**'la ilişkisi ve delilin çeşitlerine ayrılan girişten sonra birinci bölümde felsefenin mantık ve fizik (tabiyyât) alanlarına giren şu konulara yer verilmiştir: Vücut-adem, mâhiyet-ma'dûm, vücûb-imkân, kıdem-hudûs, vahdet-kesret, illet-ma'lûl, araz ve çeşitleri, cevher ve cisimlere dair hükümler, felekler, unsurlar, arz, mürekkepler, nefis, akıl, cin ve şeytan. İkinci bölümde Allah'ın varlığı, selbî ve sübûtî sıfatları, kulların fiilleri, vücûb alellah, Allah'ın fiilleri ve isimleri gibi konular işlenmiştir. Üçüncü bölümde nübüvvet, Hz. Muhammed'in peygamberliği, mucize, nübüvveti inkâr eden Brahmanizm'in reddi, peygamberlerin mâsum oluşu, tafdîl, kerâmet, âhiret halleri, cennet, cehennem ve iman bahisleri incelenmiştir. Eser imâmet konusu ile son bulmaktadır. Bu konular genellikle kelâmcılarla filozofların görüşleri dikkate alınarak kısaca anlatılmış, benimsenen görüşlerin



Cevâhirü'l-
ebbrâr'ın
ilk sayfası
(İÜ Ktp., TY,
nr. 3893)

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

delillerine ve karşı görüşlerin tenkidine fazlaca yer verilmemiştir. Felsefe ile kelâm konularını birleştiren müteahhir dönemin diğer kelâm kitapları gibi bu eserde de felsefe ve mantık bahislerine geniş ölçüde yer verilmesine karşılık asıl kelâmî konuları kapsayan ikinci ve üçüncü bölüm kitabın sadece üçte birini teşkil etmektedir.

Cevâhirü'l-kelâm üslup, tertip, ifa ve muhteva bakımından aynı müellifin *el-Mevâkıf* adlı kitabının özeti mahiyetindedir. Nitekim bazı yazma nüshalarında adı *Muhtasarü'l-Mevâkıf* diye kayıtlıdır (bk. *Dârü'l-kütübü'l-Misriyye*, nr. 820).

Süleymaniye (Antalya [Tekelioğlu], nr. 823/7, Fâtih, nr. 2924, Lâleli, nr. 2171) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 862) kütüphanelerinde, ayrıca *Dârü'l-kütübü'l-Misriyye*'de (nr. 59, 820, 839) çeşitli yazma nüshaları bulunan eser, Ebü'l-Alâ Afîfî tarafından sadece *Dârü'l-kütübü'l-Misriyye*'deki bir nüshasına (nr. 820) dayanılarak *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* (el-Câmiatü'l-Misriyye) içinde yayımlanmıştır (Kahire 1934, II/2, 133-243). İbrâhîm b. Mustafa el-Halebî, *Cevâhirü'l-kelâm*'ı *el-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yaptığı iktibaslarla şerhetmiştir. *Silkü'n-nizâm fî şerhi Cevâhiri'l-kelâm* adını verdiği bu şerhin yazma nüshaları da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp-

hanesi (Emanet Hazinesi, nr. 858, 865) ile *Dârü'l-kütübü'l-Misriyye*'de (nr. 820) mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA :

Adudüddin el-İcî, *Cevâhirü'l-kelâm* (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb içinde, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), II/2, Kahire 1934, s. 133-243; *Keşfü'z-zunûn*, I, 616; Brockelmann, *GAL*, II, 209; *Suppl.*, II, 291.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

el-CEVÂHİRÜ'L-MUDİYYE

(الجوهر المضية)

Abdülkâdir el-Kureşî'nin

(ö. 775/1373)

Hanefî hukukçularının
biyografilerine dair eseri.

Tam adı *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâtü'l-Hanefiyye* olan eser, Hanefî âlimlerinin biyografileri konusunda yazılan ilk tabakat kitabı kabul edilmektedir. Kaynaklarda bundan önce Necmeddin İbrâhîm b. Ali et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Selâhaddin İbnü'l-Mühendis'in (ö. 769/1368) birer biyografik çalışması olduğu kaydedilmekteyse de (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1098-1099, 2019) bunlar günümüze kadar gelmemiştir. Bu eseri kaleme almasına gerekçe olarak, diğer mezheplerin aksine, Hanefî mezhebine ait bir tabakat kitabı bulunmasını gösteren Kureşî'nin adı geçen çalışmaları görmediği anlaşılmaktadır.

Müellif eserini hazırlarken muhtelif ilim dallarına ait 170 civarında (listesi için bk. *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, nâşirin girişi, s. 61-74) yazılı kaynak yanında, başta kendisini bu yönde teşvik eden hocaları, arkadaşları ve meslektaşları olmak üzere çeşitli sözlü kaynaklara da başvurmuş, çağdaşı olan bazı biyografi sahipleriyle de bizzat görüşmüştür. Bununla birlikte fazla orijinal bilgi ihtiva etmeyen eserde özellikle mahallî İran tarihlerinden bolca malzemeye rastlanmaktadır.

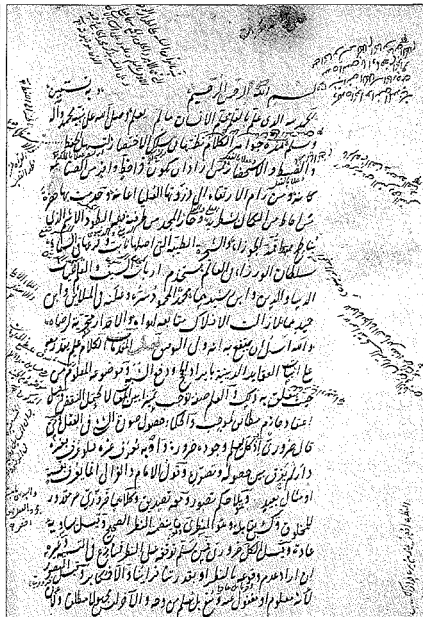
Alfabetik olarak düzenlenen eser, birinci bölümünde esmâ-i hüsnâ, ikincisinde Hz. Peygamber'in isimleri, üçüncüsünde Ebû Hanîfe'nin menkıbelerinin yer aldığı üç bölümlük bir mukaddime ile başlamakta, daha sonra Ebû Hanîfe'den itibaren 771 (1370) yılına kadar yaşamış 2124 âlimin biyografisine yer verilmektedir. Bu arada müellifin Hanefî zannettiği veya Hanefî mezhebiyle ilgili eserleri bulunan bazı âlimlerin hayat hikâyelerine de rastlanmaktadır. Biyografilerde genellikle biyografi sahibinin adı, künyesi, lakabı, nesebi, vefat yeri ve tarihi, çocukları, hocaları, talebeleri, ilmi kariyeri, kişiliği, aldığı görevler, eserleri vb. bilgiler yer almaktadır.

Eserde biyografilerin alfabetik olarak düzenlendiği ana kısımdan sonra ayrı bölümler halinde künyeleriyle tanınanlar, kadınlar, nisbeleri, lakapları ve "falanın oğlu" diye tanınan âlimler zikredilmektedir, sonunda da çeşitli bilgilere yer verilen ve "el-Câmi" başlığını taşıyan bölüm bulunmaktadır. Eserin Haydarâbâd baskısının sonunda ise (s. 450-563) Ali el-Kârî'nin Ebû Hanîfe ve talebelerinin menâkıbına dair bir zeyli vardır.

İbn Dokmak'ın (ö. 809/1407) *Nazmü'l-cümân fî tabakâtü aşhâbi İmâmîna'n-Nu'mân* (Süleymaniye Ktp., Turhan Sultan, nr. 251; Serez, nr. 1827) ve Firûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Mirkâtü'l-vefiyye fî tabakâtü'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Ktp., Reîsü'l-küttâb, nr. 671/1, 672) adlı eserleri, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*'nin birer muhtasarı mahiyetinde olduğu gibi İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî de (ö. 956/1549) eseri ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1941/1; Esad Efendi, nr. 605/1, 3699/49).

el-Cevâhirü'l-mudîyye'nin ilk ilmi neşri Abdülfettâh Muhammed el-Hulv tarafından, oldukça hatalı olan ilk baskısı ile (I-II, Haydarâbâd 1332/1914) üç yazma nüshasına dayanılarak gerçekleştir-

Cevâhirü'l-kelâm adlı eserin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2171)



tirilmiştir (I-III, Kahire 1398-1399/1978-1979). Yayımlanan ilk üç ciltte eserin ana kısmını oluşturan alfabetik bölüm yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye* (nşr. Abdül-fettâh Muhammed el-Hulvî), nâşirin girişi, I, 45, 47, 58-84; *Keşfü'z-zunûn*, I, 616-617, 627; II, 1097-1099, 1657, 1961, 2019; Serkis, *Mu'cem*, I, 33; Brockelmann, *GAL*, II, 97; *Suppl.*, II, 89; Ma'a'l-Mektebe, s. 129; Syed Hashimi Faridabadî, "The Dâ'irat-ul-Ma'ârif", *IC*, IV (1930), s. 640-641; F. Rosenthal, "Abd al-Kâdir al-Kurashî", *EI*² (İng.), I, 70.



CELAL ERBAY

CEVÂHİRÜ't-TEVÂRİH

(جواهر التواريخ)

Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın seferlerini ve özellikle Kandiye'nin fethini anlatan eser.

Mevcut nüshaların bazısında müellifi-nin Fâzıl Ahmed Paşa'nın mühürdarı Hasan Ağa (TSMK, Revan, nr. 1307), bazısında ise Erzurumlu Osman Dede (Köprülü Ktp., nr. 231) olduğu belirtilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshada ise (Esad Efendi, nr. 2242) yazar adı geçmemektedir. Ancak Revan nüshası-nın baş tarafında yer alan bir kayıt müellif konusunu aydınlatır mahiyettedir. Burada Mühürdar Hasan Ağa'dan kitabın müsveddelerinin yazarı, Osman Dede'den de bu müsveddeleri edebî şekle koyan biri olarak söz edilmektedir. Buna göre Fâzıl Ahmed Paşa'nın maiyetinde bizzat seferlere ve bu arada Girit seferine katılmış olan Hasan Ağa paşanın emriyle onun gazâları hakkında bir eser hazırlamış, sonra da bunu "münşiyâne" bir üslûpla yeniden yazması için Osman Dede'ye vermiştir. Osman Dede aslen Erzurumlu olup birçok yer dolaşmış, daha sonra Bursa'ya gelmiş, burada Fâzıl Ahmed Paşa ile tanışarak maiyetine gir-

miş ve Girit'in fethine katılmıştır. Osman Dede eseri yeniden kaleme almış, bu arada Hasan Ağa'dan nakillerde bulunmuş ve kitabı âdeta kendine mal etmiştir. Gerçekten Köprülü nüshasına göre Kandiye'nin fethinden sonraki bazı olaylar, Fâzıl Ahmed Paşa'nın geri dönüşü, ölümü, daha sonra Osman Dede'nin IV. Mehmed tarafından başçavuşluğa getirilişi Hasan Ağa'nın müsveddelerinde yoktur. Doğrudan Hasan Ağa'nın kaleminden çıkan Esad Efendi nüshası Kandiye'nin fethiyle son bulmaktadır. *Cevâhirü't-tevârih*'in telifi Kandiye Kalesi'nin fethinden hemen sonra (1669) tamamlanmıştır. Fakat müsveddelerin Mühürdar Hasan Ağa tarafından Osman Dede'ye verilmesi, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın ölüm yılı olan 1676'da gerçekleşmiştir.

Kütüphane kataloglarına *Cevâhirü't-tevârih*, *Târih-i Fâzıl Ahmed Paşa* ve *Târih-i Feth-i Kandiye* adlarıyla giren eser beş bölümden meydana gelmektedir. Fâzıl Ahmed Paşa'nın 1659'da Erzurum'a vali tayin edilmesiyle başlayan eserin ilk bölümünde bu vezirin beylerbeyliği zamanı, ikinci bölümde 1663 Macaristan seferi, Uyvar ve Novigrad kalelerinin fethi, üçüncü bölümde Kandiye seferinin hazırlıkları, dördüncü bölümde Kandiye'nin muhasarası, özellikle çok şiddetli geçen ve uzun süren lağım savaşları, beşinci bölümde ise deniz savaşları ve Kandiye Kalesi'nin fethi anlatılmaktadır. Eserin sonunda Baştezkireci Mezâkî Süleyman Efendi'nin Fâzıl Ahmed Paşa için yazdığı iki kaside bulunmaktadır.

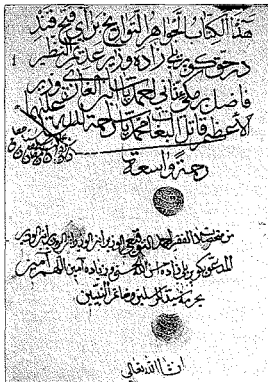
Cevâhirü't-tevârih tamamen yazarının gözlemlerine dayandığından birinci elden tarihî kaynak niteliğindedir. İki buçuk yıl kadar süren ve Osmanlı Devleti'ne pek pahalıya mal olan Kandiye savaşlarının tek kroniği durumunda olan eser, vak'anüvis Râşid'in de ilgili olayları kaleme alırken kullandığı tek kaynak gibidir. Ancak Râşid bu kaynağı gereği gibi kullanmamış, yer yer onu büyük ölçüde ihtisar etmiştir. Nitekim *Cevâhirü't-tevârih*'teki bazı önemli bilgiler *Râşid Târihi*'nde yoktur. Meselâ ikinci bölümde anlatılan Uyvar'ın fethi ve Novigrad muhasarasının safhaları Râşid tarafından eksik verilmiştir. Girit seferinin hazırlıkları bahsini de Râşid bazan aynen, bazan da meâlen aktarmıştır. *Cevâhirü't-tevârih*'teki padişaha yazılan mektubun sureti *Râşid Târihi*'nde yoktur. Aynı şe-

kilde Venedik dojudan sadrazama gelen ve sadrazamdan ona giden mektupların suretlerini de Râşid eserine almamıştır.

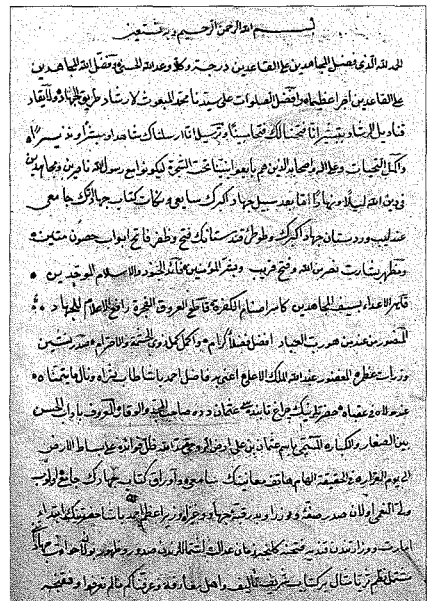
Cevâhirü't-tevârih'in yurt içinde ve yurt dışında birçok nüshası vardır. Yurt içinde Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2242; Hamidiye, nr. 909), Köprülü (Hâfız Ahmed Paşa, nr. 231; Âsım Bey, nr. 724) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan, Köşkü nr. 1307), yurt dışında ise Viyana (Nationalbibliothek, nr. 1070, 1071), Paris (Bibliothèque Nationale, nr. 1089, 1506) ve Leiden'de (nr. 1225), ayrıca İtalya'nın Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 3619) nüshaları vardır. *Cevâhirü't-tevârih*'in bazı parçaları da değişik adlar altında kütüphane kataloglarına girmiş ve müstakil eserler gibi tavsif edilmiştir. Meselâ Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 2401) kayıtlı, 1066 (1655-56) yılı olaylarından bahseden *Târih-i Mühürdâr*, Köprülü Kütüphanesi'ndeki (nr. 214) 1080 (1669-70) yılı olaylarından bahseden *Târih-i Mu'teber* ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (III. Ahmed, nr. 3605) *Târih-i Fâzıl Ahmed Paşa ve Feth-i Kandiye* adlı eserler büyük bir ihtimalle *Cevâhirü't-tevârih*'in parçalarıdır.

Eser, *Annalium Gemma authore Hasanaga Sigilli Custade Kupurli, seu Cypri Ahmed Bassoe, supremi vizirii*

Cevâhirü't-tevârih'in ilk sayfası (Köprülü Ktp., nr. 231)



Cevâhirü't-tevârih'in unvan sayfası (Köprülü Ktp., nr. 231)



Mehmed Quarti Turcarum Tyranni ex turcica - arabico - persico idiomate in latinum translata et diversis notis ac reminiscentiis illustrata a Joanne Podesta S. C. R. Majestatis a secretis 1680 adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir. Hammer'e göre, Almanca bazı tamamlayıcı bilgileri de ihtiva eden ve Hammer koleksiyonundan Viyana Millî Kütüphanesi'ne intikal eden nüshanın tercüme-ye esas teşkil etmesi kuvvetle muhtemeldir. Kitabın mütercimi Podesta, bu nüshayı Kara Mustafa Paşa'nın kitapçısı olan bir imamdandır satın aldığını söylemiştir (bk. Hammer, XI, 1-2).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevâhirü't-tevârih, TSMK, Revan, nr. 1307, tür.yer.; Hammer (Atâ Bey), XI, 1-2; Flügel, *Handschriften*, II, 272-273; *Osmanlı Müellifleri*, III, 30; Blochet, *Catalogue-Supplément*, nr. 506; TCYK, s. 221; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, s. 263-264; Levend, *Gazavatnâmeler*, s. 120-124, 169; Babinger (Üçok), s. 238-239; M. Tayyib Gökbilgin, "Köprülüler", *İA*, VI, 903.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

el-CEVÂİB

(الجواب)

1861-1884 yılları arasında
İstanbul'da yayımlanan
Arapça gazete.

İlk resmî Osmanlı gazetesi olan *Takvîm-i Vekâî*' 1 Kasım 1831'de yayına başladığı zaman Türkçe dışında Arapça, Rumca, Ermenice nüshaları da neşredilmişti. Ancak Osmanlı Devleti sınırları içinde Arapça konuşan tebaaya doğrudan hitap eden bir gazete 1861'de yayımlanabildi. Lübnanlı bir Mârûf iken ihtida edip İstanbul'a yerleşen, Avrupa'yı ve Batı diillerini iyi bilen Ahmed Fâris eş-Şidyâk ile oğlu Selim Fâris bu yayını gerçekleştirdiler. Ahmed Fâris Tabhâne-i Âmire musahhihi iken aldığı irâde-i seniyye üzerine gazetenin ilk sayısını 21 Zilkade 1277 (31 Mayıs 1861) tarihinde yayımladı. İmtiyaz sahibi kendisi olan, müdürlüğünü oğlu Selim Fâris'in yaptığı 435 × 290 mm. boyutlarındaki gazete haftalık olarak çıkıyordu. 1861 yılı içinde otuz iki sayı neşredildi. *el-Cevâ'ib*'in bu sayılarında iç ve dış haberlere, edebiyat, din, teknik vb. konulara yer verilmişti. Yazılarının çoğunu Ahmed Fâris'in yazdığı gazete, basım masraflarının fazlalığı, müşteri azlığı, Türkçe tercümesinin de satışı ettirmemesi gibi sebeplerle zarar ettirdiğinden 1862 yılı başında yayımını durdurdu.

el-Cevâ'ib aynı yıl içinde Osmanlı Devleti'nin malî desteğiyle yayımına tekrar başladı. Sadâretin teklifi üzerine 12 Receb 1279 (3 Ocak 1863) tarihli irâde-i seniyye ile kâğıdının verilmesi ve belli sayıda gazetenin devletçe satın alınması kararlaştırıldı. Arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre gazetenin neşrinin desteklenme sebebi, Paris ve Marsilya taraflarında çıkan bazı Arapça gazetelerde devletin aleyhine birtakım makalelerin yazılması ve bunlarda ileri sürülen yanlış haberlerin Arabistan'a yayılmış olmasıydı.

el-Cevâ'ib bu ikinci devrede, Ahmed Fâris'in güçlü kalemi ve gazetenin dolgun bir muhteva ile neşredilmesi sayesinde kısa sürede Osmanlı Devleti'nin Arapça konuşulan vilâyetleri yanında bütün İslâm ülkelerinde de şöhrat kazandı. Hindistan'dan Fas'a, Çin'den Mısır'a, Orta Asya'ya kadar geniş bir tesire sahip olan gazete, devrinde İslâmî cereyanın etkili sözcülerinden biri durumuna geldi. Ahmed Fâris, bir yandan bütün müslümanları hilâfet etrafında toplamaya davet ederken öte yandan müslüman ahalîye Avrupa'yı ve Batı medeniyetini tanıtmaya çalışıyordu. Gazetede irâde-i seniyyeler ve hükümet emirleri, yurt içinden ve dışarıdan çeşitli haberler, ilânlar, Avrupa basınından özetler, şiirler, edebî yazılar yer alıyordu. Ayrıca Mağrib ülkeleri, Çin ve Hindistan gibi bütün İslâm ülkelerinden haberlerle Osmanlı basınından iktibaslar da bulunuyordu. 1870'te Orta Arabistan'da bir seyahat yapan İngiliz Doughy'ye göre bu gazete gezdiği yerlerde ve hatta Necidli tüccarların Bombay'daki evlerinde bile mevcuttu. *el-Cevâ'ib* 1880'lerde bütün İslâm âleminde büyük bir şöhrat ve itibar kazanmış durumdaydı. Hatta İngiliz belgeleri, o sıralarda Osmanlı Devleti ile

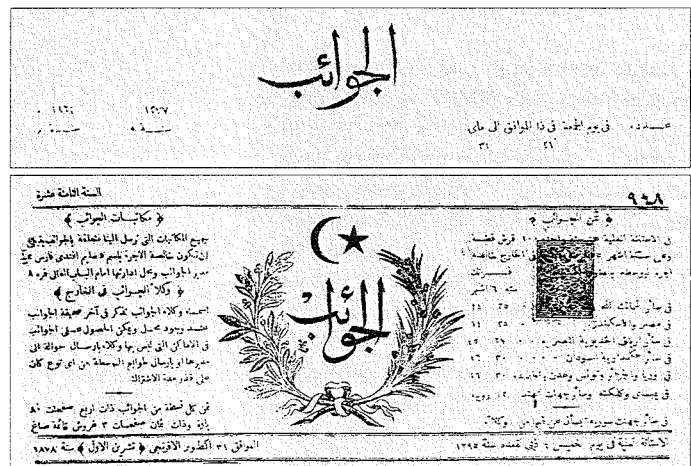
ilişkileri iyi olan İngiliz hükümetinin, Hindistan'da olumlu etkisi olur düşüncesiyle gazetenin her nüshasından 100 adet kadar satın alıp gizlice Hindistan müslümanları arasında dağıttığını göstermektedir. Özellikle dış politika konusunda yayımladığı makalelerle dikkati çeken Fransızlar'ın yarı resmî gazetesi *Le Temps*'da da *el-Cevâ'ib*'in Fas'tan Bengal'e kadar İslâm âleminin her tarafında okunan bir gazete olduğu, İslâm birliği üzerinde önemle durduğu ve Osmanlı sarayına bağlı bulunduğu belirtilmektedir (sene 1881, nr. 1557).

Osmanlı Devleti'nin *el-Cevâ'ib*'e desteği sürmekle birlikte Sultan Abdülhamid devrinde Bâbîâlî'nin politikasına aykırı yazılar neşredildiğinde zaman zaman yayımı durdurulmuştur. Nitekim Mısır hidivini destekleyen yazıları sebebiyle gazete 15 Receb 1296'dan (5 Temmuz 1879) itibaren altı ay kadar kapatıldığı gibi yine aynı sebeple Nisan 1881'den itibaren uzun süre yayımlanmamıştır. Ayrıca gazetenin Fransa aleyhindeki neşriyatı sebebiyle zaman zaman Tunus ve Cezayir'e girmesi de yasaklanmıştır.

el-Cevâ'ib'in *Tercüme-i Cevâib* ve *Veledü'l-Cevâib* adlarıyla Türkçe nüshaları da neşredilmiştir. Ancak *Veledü'l-Cevâib*, 7. sayısında maarif konusunda çıkan bir lâyhadan dolayı Maarif nazırı tarafından kapatılmıştır.

Ahmed Fâris yaşlandıktan sonra gazetenin idaresini tek başına üstlenen Selim Fâris *el-Cevâ'ib*'i aynı seviyede tutamadı. 1884 yılında kapanan gazetenin Türkiye kütüphanelerinde bilinen son nüshası, 984. (13 Receb 1296/3 Temmuz 1879) sayısındır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Arabî, nr. 4259).

Ahmed Fâris'in gazetede çıkan önemli makalelerinden yapılan seçmeler Se-



lim Fâris tarafından *Kenzü'r-regâ'ib fi muntehabâtî'l-Cevâib* adıyla 1871-1881 yıllarında yedi cilt halinde neşredilmiştir. Ahmed Fâris'in önemli bir hizmeti de Osmanlı matbaacılığına getirdiği yeniliktir. Kurduğu modern el-Cevâib Matbaası'nda gazetenin yanında birçok Arapça ve Türkçe eser basmış, ayrıca bu kitapların bir katalogunu da yayımlamıştır. Matbaa, XIX. yüzyıl Osmanlı yayım ve basımcılığında Ebüzziyâ Matbaası gibi önemli bir hizmet görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İrade-Mecelis-i Vâlâ, sene 1279, nr. 21.734 ve ekleri, sene 1281, nr. 23.827, sene 1282, nr. 24.527, İrade-Dahiliye, sene 1296, nr. 63.525, 63.548, sene 1297, nr. 65.277, sene 1299, nr. 67.573, 68.698, 69.220, 69.369, sene 1300, nr. 69.541; Ph. Di Tarrâzi, *Târîhu's-şahâfeti'l-‘Arabîyye*, Beyrut 1913, I, 61-64; L. L. Shukla, "India", *Britain and Turkish Empire 1853-1882*, New Delhi 1973, s. 130; Klaus Kreiser v.dğr., "Presse", *Lexicon der Islamischen Welt*, Stuttgart 1974, III, 52-53; Hasan Duman, *Katalog*, s. 63; Atillâ Çetin, "el-Cevâib Gazetesi ve Yayını", *TD*, XXXIV (1984), s. 475-484; a.m.f., "XIX. Yüzyıl Arap Kültür Dünyasında Önemli Bir Basım Organı: El-Cevâib Gazetesi", *Mélanges Professeur Robert Mantran* (haz. Abdeljelil Temimi), Zaghouan (Tunis) 1988, s. 83-92; Zirikli, *el-A‘lâm*, I, 184-185; *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3326-3327; A. G. Karam, "Fâris al-Shidyäk", *El²* (Fr.), II, 819-821; Brockelmann, "Fârisüşşidyäk", *İA*, IV, 469-470; M. Hartman, "Matbuat", a.e., VII, 363.



ATILLA ÇETİN

CEVÂİZ

(bk. CÂIZE).

CEVÂLÎ

(جوالی)

**Mısır, Suriye ve Irak'ta bulunan
gayri müslimler ve
onlardan alınan cizye vergisi için
kullanılan bir tabir.**

Câliye kelimesinin çoğulu olup memleketlerinden "iclâ edilen" (sürülen) göçmenler demektir. Bu isim, Hz. Ömer'in Hayber ve çevresindeki yahudilerle Necranlı hristiyanları Arabistan'dan çıkarması dolayısıyla onlar için kullanılmışken daha sonra cizye veren "ehl-i zimme"yi içine alan bir anlam kazanmıştır. Ayrıca bu tabir İslâm devletlerinde (Mısır, Suriye ve Irak) güçlü gayri müslim erkeklerden her yıl alınan cizye vergisi mânasınca da kullanılmıştır. Bu vergiyi zimmi-lerden toplayıp tahsis edilen yerlere sarfeden daireye Cevâlî Mukâtaası veya Ce-

vâlî Nâzirliği, bu dairenin başında bulunan kimseye de Cevâlî nâzırı denilirdi. Böylece cevâlî kelimesi asıl anlamını kaybederek İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslimlerin gördükleri himayenin mad-dî karşılığı olarak ödedikleri cizye vergisi ve bu verginin idaresi mânâlarını kazanmıştır.

Cevâlî tabirinin İslâm devletlerinin idarî teşkilâtında ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemekteyse de kelimenin ilk defa İbn Havkal'ın eserinde geçtiği görülmektedir (*Şüretü'l-arz*, I, 70). Terim olarak ise buna ilk defa Eyyûbî veziri İbn Memmâtî'nin *Ḳavâninü'd-devâvîn* adlı eserinde rastlanmaktadır. Fâtımîler'de cizye tahsiline *Dîvân bi'l-bâb* bakardı. Eyyûbîler devrinde cevâlinin tahsil mevsimi zilhicce veya muharremde açılır, zimmîlerin durumlarına göre değişik oranlarda vergi toplanırdı. 587 (1191) yılında sadece Mısır'dan 130.000 dinar cevâlî tahsil edilmiştir (Makrîzî, *el-Hıttâṭ*, I, 107). Cevâlî ayrıca Kalkaşendî ve Makrîzî'nin eserlerinde Memlûk Devleti'nin idarî müesseselerinden biri olarak geçer. Yüzyıllar boyu değişiklikler gösteren ve "â'lâ", "evsat" ve "ednâ" şeklinde derecelere ayrılan cevâlî vergisinin idaresi, Memlûkler devrinde 1315 yılına kadar sultanın has divanından ayrı bir kalem olup daha sonra emîrler ve âyanların *mu-kātāa**larına bağlanmıştır.

Osmanlılar tarafından fethinden sonra Mısır'da Memlûkler devrinden intikal eden kanun ve âdetlerin ıslahına çalışıldığı ve tefrîcen Osmanlı sistemi içinde uygulanması yoluna gidildiği sırada Vezîriâzam İbrâhim Paşa Mısır kanunnâmesini tanzim ettirdi. Bu kanunnâme ile

cevâlî mukâtaası yerinde bırakıldı ve gü-
venilir bir nâzıra tevdi edildi.

Genellikle muharrem ayında, bazı zamanlarda da zilhicce veya ramazan aylarında tahsil edilen cevâlinin işlerini yürütmek üzere sultanın beratıyla bir nâzır tayin edilir, buna yardımcı olarak da **şâd**, **âmîl** ve **şâhid** gibi mübâşirler görevlendirilirdi. Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb* adlı eserinde kaydedildiği üzere, cevâlî tahsili için her yıl divan defterlerine göre gayri müslimlerin isimlerini ihtiva eden listeler cevâlî nâzırı tarafından hazırlanırdı. Bu listeler önce gayri müslim cemaatin reisleri tarafından ayrı ayrı tesbit edilir, daha sonra Cevâlî nâzırına sunulurdu. Listelerde "er-revâtıb" denilen güçlü gayri müslim erkeklerin yanında ülke dışından gelenler (et-tavârî), yetişkin olmayan erkek çocuklar (en-nevâbit), İslâm dinine yeni girenler, vefat edenler ve memleketten ayrılanlar belirtilirdi. Bu listede adı bulunan bir kimseden câliye alındığı zaman kendisine bir tezkire (îsâl veya vüsûl) verilerek ismi listeden silinir, câliyesini ödemedен ülkeden ayrılanlardan ise bu vergi geri döndüklerinde alınırđ. Fakat gittiği yerde ödeyip tezkiresini gösterirse hesabı o memleketе havale edilirdi.

Tahsil edilen cevâlî geliri genellikle devletin çeşitli hayır işlerine sarfedilirdi. Her yıl devlet merkezinde toplanan cevâlî emvâlinin bir miktarı hazineye girer, kalan kısmı kadırlara, seyyidlere, ilim adamlarına, fakirlere ve Haremeyn'e tahsis edilirdi. Ancak taşradaki mukâtaacıların topladıkları vergi kendi mukâtaa hâsılatlarına eklenirdi. Gelirleri devlete ait bölgelerin cevâlî hâsılatı aynı bölge-

Cevâli
hâsılatı ile
ilgili
Mısır
beylerbeyine
gönderilen
967 (1560)
tarihli
hüküm
(BA, MD, III,
s. 361,
hüküm nr. 1069)

[illegible]

de sarfedilir, bazan da hayır müesseselerine harcanırdı. Meselâ Makrîzî, Muharrem 682'de (Nisan 1283) Kudüs, Beldetülhalîl ve Beytülâhm'daki zimmîlerin cevâlisinin Beldetülhalîl'de bulunan "birke"nin (su deposu) imarına ayrıldığını zikreder (*Kitâbü's-Sülûk*, I, 712).

Cevâlî gelirinin büyük bir kısmı vazife adı altında kendilerine tahsis edilen âlim, seyyid, fakir, şair vb.nin isimleri ve kün-yeleri Mısır divanındaki defterlere kaydedilirdi. Osmanlılar devrinde bu gruplardan cevâlî vazifelerine hak kazananlara padişahın tuğrasını ihtiva eden bir berat verilir ve bunlar vazifelerden biri boşalınca kadar beklerlerdi. Beratla böyle bir gelire hak kazanan kişinin durumuna ve ihtiyacına göre kendisine ödemedede bulunulurdu. Cevâlî vazifesi bulunan şahıs vefat edince yeri yeni bir beratla vârislerine tevcih edilir, bunların adları da merkezdeki ve eyaletteki divan defterlerine yazılırdı.

Memlûkler devrinde cevâlî hâsılatı, çeşitli sebeplerle, bu gelirden pay alanlara yetmediği gibi Osmanlılar zamanında da bu hâsılat ile masraflar arasındaki açık devam etmiştir. Nitekim 1560 tarihli bir kayda göre 964-965 (1557-1558) yılı Mısır muhasebesinde cevâlî hâsılatı 20.912 altın 38 para, masrafları ise 96.776 altın; 965-966 (1558-1559) yılının hâsılatı 26.475 altın ve masrafları 28.868 altındı ve iki meblağ arasındaki farkın Mısır mîrî hazinesinden ödenmesi kararlaştırılmıştı (BA, MD, nr. III, s. 361). 976'da (1568-69) Mısır'ın cevâlî mahsulü 20.000 altın olduğu halde yıldan yıla bu gelirden pay alanların sayıları devamlı arttığından açığı kapatmak için 6000 altın mîrî hazineden sarfedilmişti (BA, MD, nr. VII, s. 666). Ancak daha sonra Mısır'ın cevâlî hâsılatı ile mîrî hazine emvâlinin karıştırılmaması ve iki muhasebenin müstakil kalması, cevâlî noksanının ise hazineden tamamlanmaması kararlaştırıldı. XVI. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü mâlî sıkıntı yüzünden boşalan cevâlî vazifeleri artık hiç kimseye verilmemeye başlandı ve gelirlerin mîrî hazineye aktarılmasına karar verildi.

Cevâlî tabirinin Osmanlı idaresi zamanında kullanılması 26 Rebiülâhîr 1271'e (16 Ocak 1855) kadar devam etmiş, bu tarihten itibaren devletin tahsil ettiği bütün rûsûmlara "vergi" denilerek buna benzer rûsûmlar gayri müslimler üzerinden kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "cvl" md.; Butrus el-Bustânî, *Muhtûtü'l-Muhtât*, "câle" md.; BA, KK, nr. 70, s. 15, 54; nr. 236, s. 21; BA, MD, nr. II, s. 86; nr. III, s. 361; nr. V, s. 161; nr. VII, s. 139, 666; nr. XIV, s. 625; nr. XXIX, s. 82; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, I, 70; İbn Memmâtî, *Kavânî-nû'd-devâvîn* (nşr. Aziz Suryal Atiya), Kahire 1943, s. 317; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, Dârü'l-Kütüb-Kahire, nr. 549, VIII. cüz, s. 241; XXX. cüz, s. 321; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 462-463; Makrîzî, *el-Hıta*, Kahire 1987, I, 103, 107; a.mlf., *Kitâbü's-Sülûk*, I, 712, 920; IV, 619, 679; Celâzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 128^b; *Mir'âtü'l-Haremeyn* (*Mir'ât-i Mekke*), İstanbul 1297, I, 694-695, 715; Kâsım Abduh Kâsım, *Ehlü'z-zimme fi Mısrî'l-üşûrî'l-vüstâ: dirâse veşâ'î-kıyye*, Kahire 1979, s. 26, 28, 29, 68-71; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 188-189; Cl. Cahen, "Contribution à l'étude des impôts dans l'Égypte médiévale", *JESHO*, VI (1962), s. 248-252; a.mlf., "Djawâlî", *E²* (İng.), II, 490; H. L. Gottschalk, "Dîwân", a.e., II, 329; C. H. Becker, "Cizye", *İA*, III, 201.



SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD

CEVÂLİKİYYE

(الجوالقية)

Şîa kelâmcılarından
Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî'nin
(II/VIII. yüzyıl)
görüşlerini benimseyenlere verilen ad
(bk. CEVÂLİKÎ, Hişâm b. Sâlim).

CEVÂLİKÎ, Hişâm b. Sâlim

(هشام بن سالم الجوالقي)

Ebû Muhammed (Ebû'l-Hakem)
Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî
el-Cüzcânî el-Kûfî
(ö. m. VIII. yüzyılın sonları)

İmâmiyye Şîası'nın
Mücessime'den sayılan ilk
kelâmcılarından biri.

Aslen Cüzcânî olup Kûfe'de yaşadı. Çocukluk yıllarında Cüzcân'dan alınarak Kûfe'ye getirilen eserler arasında bulunuyordu. Burada bir süre Bîşr b. Mervân'ın kölesi olan Cevâlîkî, İslâmiyet'i benimseyip âzat edildikten sonra hayvan yemi ticaretiyle uğraşmaya başladı. Daha sonra Medine'ye giderek Ca'fer es-Sâdık'ın ders halkasına katıldı. Benî Şeybân'ın kölesi iken müslüman olan Zürrâre b. A'yen'den kelâm öğrendi; özellikle Hişâm b. Hakem'in fikirlerinden etkilendi. Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra Medine'deki arkadaşlarından Ebû Ca'fer el-Ahvel'le birlikte, bazıları tarafından babasının vasiyeti bulunduğu öne sürülerek iman kabul edilen Abdullah b. Ca'fer'in

yanına gitti. İmâmete gerçekten lâyık olup olmadığını belirlemek amacıyla Abdullah'a sorduğu sorulara tatminkâr cevaplar alamayınca onun imam olamayacağına hükmederek yanından ayrıldı. Zira ona göre Abdullah'ın verdiği cevaplar mezhebin görüşleriyle bağdaşmamakta, bazan Mürcie, bazan Kaderiyye, bazan da Hâricîler'in fikirlerine uymakta idi. Yolda karşılaştığı ve daha önce tanımadığını belirttiği "nûrânî çehrelî" birinin delâletiyle Ca'fer es-Sâdık'ın diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın evine gitti. Kendisine, "Mürcie'ye, Hâricîler'e ve Kaderiyye'ye değil bana dön" diyen Mûsâ el-Kâzım'a da bazı sorular sorup tatminkâr cevaplar alınca onun engin ilim sahibi gerçek bir imam olduğuna karar verdi. Bu kararını dışarıda bekleyen arkadaşları Ebû Ca'fer el-Ahvel ile Ebû Basîr'e de anlatıp olumlu görüşlerini aldıktan sonra Mûsâ el-Kâzım'ın İmâmiyye'ye bağlı diğer Şîi çoğunluğu tarafından da imam kabul edilmesinde önemli rol oynadı (Nûrullah et-Tüsterî, I, 371-373). Cevâlîkî'nin vefat tarihi ve yeriyile ilgili olarak kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte hocası Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) sonra da yaşadığı göz önüne alınırsa milâdî VIII. yüzyılın sonlarına doğru öldüğü söylenebilir.

Ca'fer es-Sâdık ile Mûsâ el-Kâzım'ın görüşlerini nakleden güvenilir râvilerden biri olarak kabul edilen Cevâlîkî (Alâeddin et-Tüsî, s. 174), itikadî görüşleriyle Müşebbihe ve İmâmiyye mezheplerinin önemli kelâmcıları arasında yer alır. Bilhassa ulûhiyyetle ilgili konularda aşırı görüşler ileri sürmüştür. Ona göre Allah insan şeklinde olup parlayan bir nurdur, sonlu ve sınırlı bir varlıktır. İnsanlar gibi beş duyuya ve organlara sahiptir. Üst yarısı boş, alt yarısı doludur. Siyah renkli nurdan müteşekkil gür ve uzun saçları, hikmet fışkıran kalbi vardır. Fakat insan gibi et, kan ve kemikten meydana gelmiş bir cisim değildir (Eş'arî, s. 34, 209; Bağdâdî, s. 69, 227; Şehristânî, I, 185). Allah'ın ilmi hâdis olup bilgisinde değişiklik meydana gelebilir. O'nun dilemesi hareket etmesi demektir. Bir şeyin olmasını dilediği zaman hareket eder, o da olur. İnsanın iman, isyan ve inkâr etmesi dahil âlemdeki her şey Allah'ın dilemesiyle meydana gelir. Âlem bütünüyle cisimlerden ibaret olup araz diye bir şey yoktur. Araz diye ileri sürülen, insanlara ve diğer yaratıklara ait hareketler bile madî özelliklere sahip olup derinliği, genişliği ve uzunluğu bulunan varlıklardan ibarettir.

rettir. Buna göre fiili meydana getiren güç (istitâat) insanın bir parçası durumundadır. Peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olması (ismet) gerekli değildir; çünkü günah işledikten sonra vahiy yoluyla uyarılıp tövbe etmeleri mümkündür. İmamlar ise vahiy almadıklarından günah işlemekten korunmuştur (Şehristânî, I, 185). Hz. Peygamber kendisinden sonraki imanın Ali olduğunu açıkça belirttiği gibi bu hususa işaret eden, "Hısımlar Allah'ın kitabına göre birbirine daha yakındır" (el-Enfâl 8/75) gibi âyetler de vardır (İbn Hazm, IV, 157-158).

Allah'ı insan şeklinde tasavvur ettiği için aşırılarından (Gâliyye) sayılan Cevâlîkî'nin hristiyan asıllı Zürrâe b. A'yen'den etkilendiği düşünülebilir. Hişâm b. Hakem, teşbih hususunda kendisiyle benzer görüşleri paylaşmasına rağmen Allah'ın insan şeklinde olduğunu iddia ettiği için, *er-Red 'alâ Hişâm el-Cevâlîkî* adlı bir eser yazarak Cevâlîkî'yi eleştirmiş, Sünnî âlimler de tekfir etmişlerdir (Alâeddin et-Tûsî, s. 175; İşferâyînî, s. 24). Bununla birlikte Şehristânî'nin Cevâlîkî hakkında Verrâk'tan naklettiği bir rivayet dikkate alındığı takdirde, muhtemelen yapılan tenkitlerin etkisiyle onun ulûhiyyetle ilgili aşırı görüşlerinden vazgeçtiğini, hatta Selefi bir yola girdiğini söylemek mümkündür (el-Milel, I, 187). İşferâyînî ise tıpkı bir insan gibi et, kan ve kemikten oluşan bir Allah fikrini Cevâlîkî'ye atfeder ki (et-*Tebşîr*, s. 24) bu diğer kaynakların ona nisbet ettiği fikirlerle zıt düşen tarafgir bir isnat gibi görünmektedir. Aynı zamanda bir hadis ve haber râvisi olan Cevâlîkî'nin adı pek çok rivayetin isnadında geçmektedir. Kendisi Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rızâ, Ebû Eyyûb el-Hazzâz, Ebû Basîr, Ebû Hâlid el-Kâbilî gibi imam ve âlimlerden rivayette bulunmuş, ondan da Ebû Üsâme, Ebû Yahyâ el-Vâsitî, İbn Ebû Umeyr vb. kişiler hadis ve haber rivayet etmişlerdir (geniş bilgi için bk. Hûlî, XIX, 301-302). Bilhassa Şîa'nın imâmetle ilgili akîdesini kelâmî bir yoruma kavuşturmakla ün kazanan Cevâlîkî'nin görüşleri, başta, Şîiler'ce "Mû'minüttâk", Sünnîler'ce "Şeytânüttâk" diye anılan Ebû Ca'fer el-Ahvel, Ebû Mâlik el-Hadramî, İbn Mîsem ve daha başkaları tarafından benimsenmiş ve bunlara Cevâlîkiyye veya Hişâmiyye adı verilmiştir.

Kaynaklarda Cevâlîkî'ye atfedilen *Kitâbü'l-Hac*, *Kitâbü't-Tefsîr* ve *Kitâbü'l-Mî'râc* adlı eserlerden hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Hayyât, *el-İntişâr*, s. 14, 48; Nevbahtî, *Furâku's-Şî'a*, s. 66; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 34, 41, 44-45, 209, 346, 515; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 23, 69, 71, 227; Keşşî, *Ma'rifetü aḥbârî'r-ricâl*, Bombay 1317, s. 181 vd.; Necâşî, *Ma'rifetü 'ilmi'r-ricâl*, Ma'mûre 1317, s. 305; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), IV, 157-158; İşferâyînî, *et-Tebşîr* (Kevserî), s. 24; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 184, 185, 187; Alâeddin et-Tûsî, *el-Fihrist* (nşr. Muhammed Sâdık v.dğr.), Necf 1356/1937, s. 174-175; İbn Teymiyye, *Min-hâcû's-Sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire 1409/1989, I, 71; Nûrullah et-Tûsterî, *Mecâlisü'l-mû'mintn*, Tahrân 1365 hş., I, 371-373; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 168, 170, 173, 182, 194, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 212, 218; Cefrî, *The Origins and Early Development of Shi'a Islâm*, Beyrut 1979, s. 306-308; Tabâtabâi, *Şî'a*, Kum 1401/1981, s. 203; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlali), Ankara 1981, s. 198, 237, 311; A'yânü's-Şî'a, X, 266; Abdullah Ni'met, *Felâsifetü's-Şî'a*, Beyrut 1987, s. 45; Ebû'l-Kâsım el-Mûsevî el-Hûlî, *Mu'cemû ricâl'l-ḥadîṣ*, Beyrut 1409/1989, XIX, 297-305.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

CEVÂLİKİ, Mevhûb b. Ahmed

(موهوب بن أحمد الجواليقي)

Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed

b. Muhammed el-Cevâlîkî

(ö. 540/1145)

Arap dili âlimi.

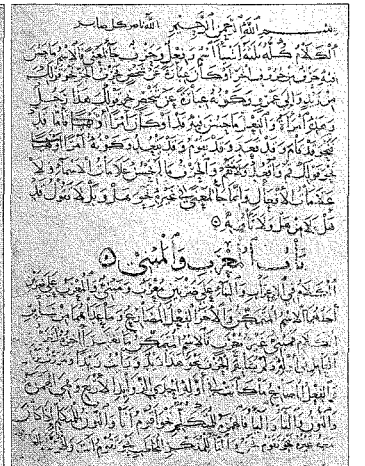
465 (1073) veya 466 (1074) yılında Bağdat'ta doğdu. Dedelerinden biri çuval (جوالق, çoğulu جوالقي) yapımı veya satımı ile meşgul olduğundan "Cevâlîkî" nisbesini almıştır. İbnü'l-Cevâlîkî diye de anılır. Çok genç yaştan itibaren ilim meclislerine devam ederek Arap dili ve edebiyatı ile dinî ilimleri öğrenmiş ve geniş bir kültüre sahip olmuştur. Hocaları arasında Ebû Tâhir b. Ebû's-Sakr el-Enbârî, İbnü't-Tuyûrî ve kendisinden on yedi yıl

boyunca edebî ilimlere dair dersler aldığı Nizâmiye Medresesi müderrisi olan Hatîb et-Tebrîzî gibi âlimler bulunmaktadı. Cevâlîkî de hocası Tebrîzî'nin ikinci halefi olarak Nizâmiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Burada başta kendisi gibi dil ve edebiyat âlimi olan oğlu İsmâil b. Mevhûb olmak üzere Semânî, İbnü'l-Enbârî ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi meşhur simalar ona talebelik etmiştir. Ahlâkî faziletleri ve ilmi sayesinde Abbâsî halifelerinin ve özellikle Muktefi-Liemrillâh'ın (1136-1160) yakın ilgi ve iltifatına mazhar olan ve onun imamlığını yapan Cevâlîkî, 15 Muharrem 540 (8 Temmuz 1145) tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Bazı kaynaklarda 539'da öldüğü kaydedilmektedir.

Cevâlîkî Hanbelî mezhebine mensuptu. Dil konusunda Basra okulunun görüşlerini benimsemekle beraber bazı meselelerde Kûfe dilcileri gibi düşündüğü görülmektedir. Arap dili ve edebiyatı yanında dinî ilimlerde de devrinin otorite siydi. Bağdat'ın hatta bütün Irak bölgesinin kendisiyle iftihar ettiği alçak gönüllü, şahsiyet sahibi, dindar ve sevilen bir ilim adamı, aynı zamanda yazısı çok güzel bir müstensih olarak tanınmıştır. İstinsah ettiği eserleri yüksek fiyatlarla elde edebilmek için birçok kimse birbiriyle rekabet etmiştir. Herhangi bir konuda inceleme yapmadan fikir beyan etmez ve bilmediği bir mesele sorulduğunda bilmediğini rahatlıkla söylerdi.

Eserleri. 1. *el-Mu'arreb* mine'l-ke-lâmî'l-a'cemî 'alâ ḥurûfî'l-mu'cem*. Arapça'ya başka dillerden giren ve Kur'ân-ı Kerîm ile hadislerde, ayrıca şiir vb. yerlerde kullanılan Arapçalaşmış kelimeleri ihtiva eden alfabetik bir eser olup Edward Sachau (Leipzig 1867), Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1361/1942, 1389/1969) ve F. Abdurrahman (Dimaşk 1990)

Cevâlîkî'nin
el-Muhtaşar
fi'n-nahu
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Köprülü Ktp.,
nr. 1501)



tarafından yapılmış üç ayrı neşri vardır. 2. *Kitâbü Tekmiletü İslâhi mâ tağleṭu fihî'l-âmmeh*. Bazı kaynaklarda *et-Tekmile fi mâ yelḥanû* (*telḥanû*) *fihî'l-âmmeh* ve *Tetimmetü Dürretü'l-ğavvâs* adlarıyla da zikredilen bu eser, Harîrî'nin (ö. 516/1122) Arapça'da halkın yaptığı dil yanlışlarına dair *Dürretü'l-ğavvâs* adlı kitabına zeyil mahiyetinde kaleme alınmıştır. Hartwig Derenbourg tarafından yayımlanan eseri (*Morgenländische Forschungen*, Leipzig 1875, s. 107-166) daha sonra 1355 (1936) yılında İzzeddin et-Tenûhî Dimaşk'ta neşretmiştir (*MMiADm.*, XIV/5-6, s. 163-226). 3. *İhtisâru (Muhtaşaru) Şerhi Emsileti Sibeveyhi*. Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında örnek olarak verilen kelimeleri (emsile) açıklamak maksadıyla Ebû'l-Feth Muhammed b. İsâ el-Attâr'ın (ö. 400/1010) yazdığı şerhin Cevâlîkî tarafından yapılmış bir özeti. Sâbir Bekr Ebû's-Suûd tarafından neşredilen (Asyût 1979) bu eserle müellifi ve yazma nüshaları hakkında Def'ullah Abdullah Süleyman, tahlilî bir tanıtma yazısı yayımlamıştır (*ed-Dâre*, s. 71-98). 4. *Şerhu Edebi'l-kâtib*. İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'inin şerhi olan eser Kahire'de yayımlanmıştır (1350/1931). 5. *Mâ câ'e 'alâ fe'altü ve ef'altü bi-ma'nen vâhid*. Bir sözlük çalışması olan bu eserin Cevâlîkî, sülâsîleri ve if'âl babına nakledilmiş şekilleri aynı mânada kullanılan kelimeleri tesbit etmiştir. Alfabetik olarak tertip edilen eseri Mâcid ez-Zehbî açıklama ve notlar ilâve ederek neşretmiştir (Dimaşk 1982). 6. *Şerhu Maḥşûretü İbn Düreyd el-Ezdî*. Arap dil âlimi İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *el-Maḥşûre* adlı meşhur manzumesinin şerhi olup Köprülü Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL* [Ar.], II, 180). 7. *el-Muhtaşar fi'n-naḥv*. Nahve dair olan bu eserin Muharrem Çelebi tarafından yüksek lisans çalışması olarak edisyon kritiği yapılmıştır (Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İhtisas Bölümü, 1970). Eserin Köprülü (nr. 1501) ve Meşhed kütüphanelerinde (nr. 11/16, 50) birer nüshası bulunmaktadır. 8. *Muhtaşaru Şihâhi'l-luğa*. Cevherî'nin eş-Şihâh adıyla tanınan meşhur lügatının muhtaşarı olup bir nüshası Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Sezgin, *GAS*, VIII, 218).

Cevâlîkî'nin bunlardan başka kaynaklarda *Ġalaṭü'd-ḍu'afâ' mine'l-fuḡahâ'* ve Halife Muktefî adına yazdığı *Ki-*

tâbü'l-Ârûz adlı eserlerinin de olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1360/1941, nâşirin mukaddimesi, s. 24-40; a.mlf., *Kitâbü Tekmiletü İslâhi mâ tağleṭu fihî'l-âmmeh* (nşr. İzzeddin et-Tenûhî, aynı eser içinde), s. 1-4; a.mlf., *el-Muhtaşar fi'n-naḥv* (Muharrem Çelebi, yüksek lisans tezi, 1970), Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s. 20-51; Abdül-mün'im Ahmed et-Tikrîfî, *Ebû Mansûr el-Cevâlîkî ve âşâruḥâ fi'l-luğa*, Bağdat 1400/1979; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, Bağdat 1959, s. 227, 228, 372, 375; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, X, 118; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XIX, 205, 206, 207; XX, 25-28; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Beyrut 1386/1966, X, 396; XI, 106; İbnü'l-Kiftî, *İnbâḥü'r-ruvât*, II, 306, 307; İbn Hallikân, *Vefeyât*, Kahire 1367/1948, IV, 425, 435; V, 238-243; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1286-1290; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VII, 38; Ahmed b. Aybeg ed-Dimyâtî, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd* (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 402; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 220; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, Kahire 1353/1935, V, 118; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, Kahire 1326, s. 169, 313, 314; *Keşfü'z-zunûn*, I, 48, 741; II, 1577, 1586, 1738; İbnü'l-İmâd, *Sezerât*, IV, 127; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 483; Ziriklî, *el-A'âm*, VIII, 292; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifîn*, XIII, 54; Sezgin, *GAS*, VIII, 218; Ömer Ferrûh, *Târîḥu'l-edeb*, III, 281-283; C. Zeydan, *Âdâb*, II, 40; Brockelmann, *GAL* (Ar.), II, 180; V, 163-164; a.mlf., "Cevâlîkî", *İA*, III, 113; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 302; Muharrem Çelebi, "Ebû Mansûr el-Cevâlîkî", *İİFD*, III/1-2 (1979), s. 154-190; a.mlf., "el-Cevâlîkî'nin el-Muhtaşar'da Metodu ve Kaynakları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. VI, 1989, s. 121-157; Def'ullah Abdullah Süleyman, "Muhtaşaru Şerhi Emsileti Sibeveyhi li'l-Cevâlîkî", *ed-Dâre*, sy. 3, Riyad 1986, s. 71-98; H. Fleisch, "al-Djâwâlîkî", *EF* (Fr.), II, 502-503.

MUHARREM ÇELEBİ

CEVÂMI'U'L-HİKÂYÂT

(جوامع الحکایات)

Avfî'nin

(ö. 629/1232 [?])

edebiyatla, ahlâkla ve tarihî kişilerle ilgili hikâyelerden oluşan Farsça eseri.

Avfî, tam adı *Cevâmi'u'l-hikâyât ve levâmi'u'r-rivâyât* olan ve Gürîler'den Nâsirüddin Kabâce'nin emriyle yazmaya başladığı bu eserini onun ölümü (625/1228) üzerine, hizmetine girdiği Delhi sultanlarından Şemseddin İltutmuş'un veziri Nizâmülmülk Muhammed b. Ebû Sa'd el-Cüneydî'ye ithaf etmiştir. Eserin adına *Câmi'u'l-hikâyât ve lâmi'u'r-rivâyât* şeklinde de rastlanır. Dört bölüm halindeki eserin birinci bölümünde peygamberlerden başlayarak çeşitli idareci ve

meslek erbabına dair rivayetler vardır. İkinci bölümde iyi huylardan, üçüncü bölümde kötü huylardan bahsedilmiş, dördüncü bölümde ise, kara ve denizlerdeki canlı ve cansızlarla bunların özelliklerinden söz edilmiştir. Büyük bir kısmı günümüze kadar gelmemiş birçok kaynaktan faydalanılmış olması *Cevâmi'u'l-hikâyât*'ın değerini bir kat daha arttırmaktadır. Eser Moğollar'dan önce İran'daki hânedanlar ve müellifin gezip gördüğü Mâverâünnehir, Horasan, Hârizm, Sistan, Gazne ve Sind gibi yerler hakkında bilgi edinilmesini de sağlamaktadır.

Telif edildiği zamandan itibaren büyük rağbet gördüğü anlaşılan *Cevâmi'u'l-hikâyât*'tan XIII ve XIV. yüzyıllarda sırasıyla Minhâc-i Sirâc, Zekeriyâ el-Kazvî'nî, Hamdullah Müstevfî, Hindüşah es-Sâhibî, XV ve XVI. yüzyıllarda Osmalılar'dan tarihçi Şükrullah, Feridun Bey, Ebû'l-Bekâ el-Kefevî ve Muhyiddîn-i Gülşenî gibi müellifler faydalanmışlardır. *Cevâmi'u'l-hikâyât*'ın Anadolu sahasında İbn Arabşah (ö. 854/1450), şair Necâtî Bey (ö. 914/1509) ve Celâlzâde Sâlih Çelebi (ö. 973/1565) tarafından yapılan üç ayrı Türkçe tercümesi vardır (bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 540). Bu tercümelerden sadece Celâlzâde Sâlih Çelebi'ninki günümüze kadar gelebilmiştir. Celâlzâde Sâlih Çelebi tercümesinin 958'de (1551) istinsah edilmiş bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hüsrev Paşa, nr. 432).

Cevâmi'u'l-hikâyât'ın Celâlzâde Sâlih Çelebi tarafından Türkçe'ye tercüme edilen nüshasının ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 432)



Eserin bazı kısımları *Müntehab-ı Cevâmi'u'l-hikâyet* (Tahran 1324 hş.) adıyla Melikü's-suarâ Bahâr, birinci bölümü de Muhammed Muîn tarafından yayımlanmış (Tahran 1335 hş.), daha sonra da metnin tamamı basılmıştır (Tahran 1352, 1353 hş.).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982, nâşirin girişi, s. XVII; *Keşfü'z-zunûn*, I, 540; Muhammed Nizâmeddin, *Introduction to the Jawami'ul Hikâyet wa Lawâmi'u'r-Riwâyyât* (GMNS, VIII), London 1929; a.mlf., "Awfî", *EJ*² (Fr.), I, 786-787; Storey, *Persian Literature*, I/2, s. 782; Zehrâ-yi Hânleri (Kiyâ), *Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârisî*, Tahran 1348 hş., s. 164; Safâ, *Gencî-ne-i Sûhan*, III, 210 vd.; a.mlf., *Edebiyyât*, II, 1028-1029; Hüsnü, "İbni Arabşah", *TM*, III (1926-33), s. 171-174; *DMF*, I, 768; M. Fuad Köprülü, "Avfî", *İA*, II, 22; *UDMİ*, XIV/1, s. 194.



TAHSİN YAZICI

CEVÂMI'U'L-KELİM

(جوامع الكلم)

**Hz. Peygamber'in
veciz sözlerini ve kendisinin
veciz konuşma özelliğini
ifade eden bir tabir.**

"Toplayıp bir araya getiren" anlamındaki *câmi'* ile "söz" anlamındaki *kelime*-nin çoğul şekillerinden meydana gelen bu tanımlama daha çok veciz sözleri ifade etmekle beraber hadis ilminde Hz. Peygamber'in az sözle çok mâna ifade etme özelliğini belirtmekte ve az da olsa *câmiu'l-kelâm* ve *câmiu'l-kelim* şekillerinde de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber, diğer peygamberlerden farklı olarak sadece kendisine verilen özellikleri saydığı bir hadiste "Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim" (Buhârî, "Cihâd", 122, "Ta'bir", 22, "İ'tişâm", 1; Müslim, "Mesâcid", 6); "Bana cevâmiu'l-kelim verildi" (Müslim, "Mesâcid", 5, 7-8, "Eşribe", 71) demektedir.

Bazı âlimler sözü edilen hadisin bir rivayetindeki "gönderildim" (بعث) ifadesini dikkate alarak cevâmiu'l-kelim Kur'an-ı Kerim olduğunu, diğer bazıları da cevâmiu'l-kelim Kur'an ve hadisin birlikte kastedildiğini söylemişlerse de başta İbn Şihâb ez-Zührî olmak üzere birçok âlim cevâmiu'l-kelimi hadis olarak anlamışlardır. Buna göre Hz. Peygamber kendisine verilen fesahat ve belâgat kabiliyetleri sayesinde mânaların derinliğine kolaylıkla nüfuz edebilmekte, daha önce gelen ilâhî kitaplardaki uzun

bahisleri ve kendisine ilham edilen konuları hikmetli sözlerle kısaca ortaya koyabilmektedir. Zira onun sözleri vahyin nuru ile aydınlanan bir gönülden kaynaklanmakta, bu husus sözlerinin zengin muhtevâsından da anlaşılmaktadır. Meselâ, "Ameller niyetlere göre değerlendirilir" hadisini Abdurrahman b. Mehdi, İmam Şâfiî, Ali b. Medîni, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Dârekutnî gibi muhaddislerden bazıları İslâmiyet'in üçte birinin, bir kısmı da dörtte birinin özeti niteliğinde kabul etmişlerdir. Abdurrahman b. Mehdi bu hadisin İslâmî konulardan otuzunu, İmam Şâfiî ise yetmişini ilgilendirdiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Buhârî bu hadisi *el-Câmi'u's-şâhih*'in on bir yerinde tekrarlamıştır. Cevâmiu'l-kelim niteliğine sahip pek çok hadisten birkaçı şunlardır: "Sana şüpheli geleni bırak, şüphe vermeyene bak!" (Buhârî, "Büyü", 3). "Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iyi mümin olamaz" (Buhârî, "İmân", 7; Müslim, "İmân", 71, 72). "Dünyaya iltifat etme ki Allah seni sevsin; insanların eline bakma ki halk seni sevsin" (İbn Mâce, "Zühd", 1). "Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol!" (Müslim, "İmân", 62). Abdullah b. Mes'ûd namaz kılarak tahiyatta ne okuyacaklarını bilemediklerini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in kendilerine cevâmiu'l-kelim olan "et-tahiyâtü" duasını öğrettiğini söylemektedir (Nesâî, "Ta'tbik", 100).

Hz. Peygamber'e verilen cevâmiu'l-kelimi mutasavvıflar farklı şekilde yorumlamaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ'nın bütün isimleri Hz. Âdem'e öğretmesinden (bk. el-Bakara 2/31) bahsederken Hz. Âdem'in eşyanın sadece isimlerini bildiğini, Hz. Peygamber'in ise eşyanın mânalarına da vakıf olduğunu belirtmektedir (*el-Fütühât*, II, 171). Ona göre her peygamber bir "kelime"dir ve diğer peygamberlerden farklı bir hakikattir (bk. HAKİKAT-i MUHAMMEDİYYE). Bu kelimelerin her biri Hz. Peygamber'e verildiğinden onun şahsında bütün kelimeler toplanmış durumdadır. "Bana cevâmiu'l-kelim verildi" sözüyle işaret edilen husus budur. Buna "kelime-i Muhammediyye" ve "hakikat-i Muhammediyye" de denir. Bu hakikati elde eden her ârif cevâmiu'l-kelime sahip olabilir.

Resûl-i Ekrem'in cevâmiu'l-kelim mahiyetindeki sözlerini muhtelif hacimlerde derleme faaliyetleri IV. (X.) yüzyılda başlamış olmalıdır. Bu türün ilk örneğini *el-Müctenâ* (Haydarâbâd 1342) adlı

eseriyle İbn Düreyd (ö. 321/933) ortaya koymuştur. İbnü's-Sünnî'nin (ö. 364/974-75) *el-İcâz fi'l-hadîs* (*el-İcâz ve cevâmi'u'l-kelim mine's-süneni'l-me'sûre*, bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 205) adlı eseri de aynı konudur. Kaffâl eş-Şâfi'nin (ö. 365/976) *Cevâmi'u'l-kelim fi'l-hadîs mine'l-mevâ'iz ve'l-hikem* adlı eseri Mısır'da İskenderiyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Sezgin, I, 498). Cevâmiu'l-kelime dair daha sonraki yüzyıllarda yazılan on dört eseri Selâhaddin Müneccid zikretmektedir (*Mu'cem mâ üllife 'an Resûlillâh*, s. 275-276).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 268; VI, 148, 189; Buhârî, "İmân", 7, "Büyü", 3, "Cihâd", 122, "Ta'bir", 22, "İ'tişâm", 1; Müslim, "İmân", 62, 71, 72, "Mesâcid", 5-8, "Eşribe", 71; İbn Mâce, "Zühd", 1; Nesâî, "Ta'tbik", 100; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 95-107; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, II, 55, 57, 120, 124, 171, 182, 302, 306, 340-341; a.mlf., *Fuşûş* (Afîfî), II, 333; İbn Teymiyye, *İlmü'l-hadîs* (nşr. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut 1405/1985, s. 405-408; İbn Receb, *Câmi'u'l-ülûm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 2-3, 423-426; Aynî, *Umdu'ttâ'ir-ü'l-kâfir*, Kahire 1392/1972, XII, 51; *Keşfü'z-zunûn*, I, 205; Mustafa Sâdık er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Kahire 1381/1961, s. 332-338; Sezgin, *GAS*, I, 498; *el-Mu'cemü's-şâfi*, s. 274-275; Müneccid, *Mu'cem mâ üllife 'an Resûlillâh*, Beyrut 1402/1982, s. 275-276.



M. YAŞAR KANDEMİR

CEVÂMI'U'L-TİBYÂN fi Tefsiri'l-Kur'an

(جوامع التبيان في تفسير القرآن)

**Muînüddin el-İcî'nin
(ö. 905/1500)
Kur'an tefsiri
(bk. İCÎ, Muînüddin).**

CEVÂMI'U'L-ULÛM

(جوامع العلوم)

**İbn Ferîğün'un
X. yüzyılda kaleme aldığı
ilimlerin tasnifine dair
ansiklopedik eseri.**

Kaynaklarda eserin müellifi İbn Ferîğün hakkında hemen hiçbir bilgiye rastlanmadığı gibi isim ve künyesinin telaffuzu konusunda da tereddütler vardır. Adını, Escorial'deki yazma nüshadan M. Casiri, Şi'yâ b. Firaygün (*Bibliotheca Arabico-Hispana-Escorialensis*, I, 380), H. P. J. Renaud (İse Şi'yâ b. Firîğün şeklinde okumuştur [*Les manuscrits arabes de l'Escorial*, II/3, s. 82). Ayrıca M. Casiri, eserin kendisine takdim edildiği Ebû Ali Ahmed

kendisine takdim edildiği Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer'in Kurtuba emîrinin oğlu olduğunu, dolayısıyla müellifin de Kurtubalı olabileceğini söylemektedir. Casiri, muhtemelen İbn Ferîgûn'u Sarakustalı matematikçi Saîd b. Fethûn ile karıştırmıştır. H. Suter de Saîd b. Fethûn'un biyografisini incelerken onu Şa'yâ b. Ferîgûn ile aynı kişi kabul ederek benzer bir hataya düşmüştür (*Die Mathematiker*, s. 73). M. Steinschneider, adının Şi'yâ (veya Şa'yâ) şeklinde okumasından hareketle müellifin yahudi olabileceğini ileri sürmektedir (*Die arabische Literatur der Juden*, s. 120). Eser hakkında kısa bir değerlendirme yaparak Arapça konu başlıklarını sıralayan H. Ritter, müellifi Müttegabbî (Müttegâ) b. Furay'ûn (*Oriens*, III/1, s. 83), C. Brockelmann, Ma'n b. Firi'ûn veya Furay'in (*GAL Suppl.*, I, 435) şeklinde kaydetmektedir. F. Sezgin ise Müttegabbî (Müttegâ) b. Ferî'ûn (Furay'ûn, Ferîgûn?) olmak üzere çeşitli ihtimaller üzerinde durmuştur (*GAS*, I, 388). Bunlardan başka bu ismi Müttegî ve Mün'abî şeklinde okumak da mümkündür.

Yazma nüshaların kapak sayfalarında müellifin Ebû Zeyd Ahmed b. Zeyd el-Belhî'nin talebesi olduğu kayıtlıdır. Ancak kaynaklarda, hicrî IV. yüzyılda yaşamış bu isimde bir âlimin adına rastlanmamakta ve bu şahsın Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934) olduğu sanılmaktadır. Onun biyografisini veren kaynaklarda da böyle bir talebesi olduğunu doğrulayacak herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-Mukâbesât* adlı eserinin editörü Hasan es-Sendûsî'nin düştüğü bir dipnotta, neşre esas aldığı yazmada Ahmed b. Sehl el-Belhî yerine Ahmed b. Zeyd el-Fegârî yazılmış olduğunu belirttiğine işaret eden D. M. Dunlop, zaman zaman söz konusu iki âlimin birbirine karıştırıldığını söylemektedir (*Zeki Velidi Togan'a Armağan*, s. 351). Yeterli bilgi bulunmamasına rağmen hocasının Belhli olmasından hareketle onun da bu bölgelerde yaşadığı düşünülebilir. Ayrıca eserin takdim edildiği kişi, D. M. Dunlop'a göre M. Casiri'nin ileri sürdüğü Kurtuba emîrinin oğlu değil Çağāniyān Muhtācoğulları emîri Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer'dir ve Horasan emirliğini babası Ebû Bekir Muhammed b. Muzaffer'den 329 (941) yılında devralan Ebû Ali'nin 344 (955) yılında ölmesi sebebiyle de eserin kendisine takdimi bu tarihler arasında gerçekleşmiş olmalıdır (*a.e.*, s. 348). V. Minorsky, müellifin künyesiyle Belhî'nin

batısındaki Cüzcan'da hüküm süren İranlı Ferîgûnîler hânedanı (892-1010) arasında bir bağlantı bulunabileceğini ve ayrıca İbn Ferîgûn'un, yazarı bilinmeyen Farsça coğrafya eseri *Hudûdü'l-âlem*'in de müellifi olabileceğini düşünmektedir (*Iranica: Twenty Articles*, s. 327-332). F. Rosenthal de, çeşitli kaynaklara atıfta bulunarak İranlılar arasında Ferîgûn ismine rastlandığını belirtmektedir (*A History of Muslim Historiography*, s. 34). İbn Ferîgûn'un da eserinde kullandığı Arapça kaynakları zikretmekte ihmal göstermesine rağmen yer yer Erdeşir Bâbekân devrine, Enûşirvân'ın resmî yazışmaları ve hutbeleriyle *Kârname*, *Kelile* ve *Dimne* gibi Farsça klasiklere işarette bulunması (meselâ bk. s. 56, 135) İran kökenli olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Şematik (teşcîr) usulle kaleme alınan eserin hazırlanmasında, muhtemelen Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) *Mesâ'il fi't-tbb*'i gibi aynı tarzda telif edilmiş örneklerden faydalanılmıştır. Büyük bir ihtimalle bu esere ulaşan Belhî'nin de *Kitâbü Aksâmi'l-'ulûm*'unda aynı usulü kullanmış olması mümkündür. İki makeden (ana bölüm) oluşan eserin birinci makalesinde Arap dili ve edebiyatı, kitâbet, hisâb, hendese, ahlâk gibi ilim dallarıyla ilgili konular yer almaktadır. Bu bölümün birinci kısmının, kitabın yaklaşık üçte birini teşkil edecek tarzda sarf, nahiv, imlâ gibi Arap dili ve edebiyatı ile ilgili konuları içermesi dikkat çekicidir ve bu yönüyle eser, alet ilimlerinden olmasına rağmen dili ön plana çıkaran klasik çizginin bir devamı gibi görünmektedir. Ancak İbn Ferîgûn'un aslen İranlı olduğu ve nüfus yapısı itibarıyla Ârîler'in çoğunluğu teşkil ettiği bir bölgede yaşadığı var sayımı göz önüne alınırsa, eserinde pratik faydası bakımından Arap dili ve edebiyatına gereğinden fazla yer ayırdığı düşünülebilir. İkinci makale siyasete dair genişçe bir bölümle başlamakta ve "fi'lü'l-ihitiyâr", "tedbîrül-ebdân" gibi ortak bir başlık altında toplanması güç bazı konuları inceledikten sonra ilmin tarif ve tasnifine geçmektedir. İbn Ferîgûn, "eşyayı ve onlarla ilgili hakikatleri bilmek" şeklinde tarif ettiği ilmi (s. 133; krş. Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin felsefe tarifi, *Resâ'il*, s. 25) önce elfâz ve meânî olmak üzere iki ana gruba ayırmış, arkasından "ilmü'l-hakika" dediği elfâzî şiir, hutbe, risâle, mesel, garîb ve aruz şeklinde tasnif ettikten sonra "el-ulûmü'l-haberîyye" diye nitelendirdiği

meânîyi de hadis, eser* ve diğer tarihî mâlûmat olmak üzere üç ana gruba ayırmıştır (F. Rosenthal bu son grubu *A History of Muslim Historiography* adlı eserine olduğu gibi aktarmıştır; s. 35-36). Daha sonra yazarın, ilmi genel olarak dinî (fıkıh, kelâm, hadis), felsefî (felsefe, mantık) ve gerçek olup olmadıklarında ihtilâf bulunan ilimler (kimya, ilm-i nücûm, rûya tabiri, sihir, tılsım, rukye, kehânet, kıyâfet, firâset vb.) şeklinde gruplandırılacak üçlü bir tasnife daha tâbî tuttuğu görülmektedir. Aslında bu son bölümün eserin ana şemasını teşkil etmesi ve diğer bölümlerin bu plan içinde uygun yerlere oturtulması daha sistematik bir çerçeve oluşturulmasını sağlayabilirdi. Dolayısıyla kitapta, ilimlerin belli başlı klasik tasnif şekilleri açısından tutarlı bir mantık ve sistematığın yakalanması güç olmakta, ayrıca ana bölümleri alt bölümlerden ayırmak için özel bir dikkat sarfetmek gerekmektedir. Bunda eserin şematik biçimde hazırlanmasının da payı vardır.

Cevâmî'u'l-'ulûm'un, kendinden önceki aynı tarzın kayıp örneklerini teşkil eden Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin *Kitâbü Aksâmi'l-'ilmî'l-insî ve Kitâbü mâ-hiyyeti'l-'ilm ve eşrâfihî* ile Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Kitâbü Aksâmi'l-'ulûm*'undan etkilenip etkilenmediği hususunda bir şey söylemek mümkün değildir. Eğer hocası Ebû Zeyd el-Belhî *Kitâbü Aksâmi'l-'ulûm*'un müellifi olan Belhî ise onun adını anmamakla birlikte bu eserden istifade etmiş olması pek uzak bir ihtimal değildir. Öte yandan özellikle ilmin tarifi ve tasnifinde Kindî'nin tesirinin hissedilmesine rağmen ona da hiçbir atıfta bulunmaması dikkat çekicidir.

Bu sahada bir başka önemli eser olan Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-'ulûm*'u Brockelmann tarafından, ilimlerin tasnifi alanında günümüze ulaşabilen en eski eser olarak takdim edilmektedir (*GAL Suppl.*, I, 434). Ancak editörü Van Vloten'in belirttiği kadarıyla bu eser, Sâmanî Hükümdarı II. Nuh'un (975-997) Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî adlı vezirine sunulmuştur. Onun vezirliğe geliş tarihi 367 (977) olduğuna göre Hârizmî'nin eserini telif etmesi bu tarih dolaylarında gerçekleşmiş olmalıdır. Bu durum, *Cevâmî'u'l-'ulûm*'un ondan yirmi otuz yıl daha önce yazılmış olabileceğini düşündürmektedir (Dunlop, s. 349).

Cevâmî'u'l-'ulûm gibi Hârizmî'nin eseri de iki makeden teşekkül etmek-

le birlikte *Mefâtîhu'l-ʿulûm*'da birinci makale şer'î, ikinci makale a'cemî (yabancı) ilimlere tahsis edilerek ilimlerin belirlen bir tasnifi yapılmıştır. Ayrıca her makale kendi içinde oldukça sistematik bir şekilde bab ve fasıllara ayrılmış, *Cevâmi' u'l-ʿulûm* gibi şematik olarak hazırlanmamıştır. Ansiklopedik bir çalışma olarak *Mefâtîhu'l-ʿulûm*, ihtiva ettiği ilimlerin bakımından da daha geniş kapsamlı olduğu gibi her ilim dalının kendine has teknik tabirlerinin anlamlarını vermesi açısından diğerinden çok üstündür.

Belhî ile aynı dönemde yaşayan meşhur filozof Fârâbî de (ö. 339/950) ilimlerin tasnifiyle ilgili *İhşâ'ü'l-ʿulûm* adlı bir eser kaleme almıştır. Hârizmî'nin aksine ilmi yerli-yabancı şeklinde kültürel bir boyuta sahip olmayan evrensel bir kavram gibi gören Fârâbî'nin bu eserinde, *Mefâtîhu'l-ʿulûm* ve *Cevâmi' u'l-ʿulûm*'dan farklı olarak dil ilmi, mantık ilmi, tâlimî ilimler, tabii-ilâhî ilimler ve medenî ilimler olmak üzere beşli bir tasnif esas alınmıştır. Fârâbî'nin bu eseri telifteki amacının meşhur ilimleri sayıp tarif etmek, her ilim dalı ile şubelerini saha ve gaye bakımından sistematik bir tasnife tâbi tutmak olduğu bilinmektedir (*İhşâ'ü'l-ʿulûm*, s. 2). Bu tasnif, Hârizmî ile İbn Ferîğün'un aksine, Fârâbî'nin farklı kültürlerle ait ilimleri bütünleştirmeyi hedeflediğini göstermekte, sonuç olarak yaklaşım, hedef, metot ve sistem açısından *İhşâ'ü'l-ʿulûm* ile *Cevâmi' u'l-ʿulûm* arasında da bir bağ kurmak mümkün görünmemektedir. Yine *Cevâmi' u'l-ʿulûm*'un, İbn Ferîğün'dan kırk elli yıl sonra İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) kaleme aldığı ve her millettten çeşitli müellifler tarafından muhtelif ilim dallarında 377 (987) yılına kadar Arapça olarak yazılmış veya Arapça'ya tercüme edilmiş eserleri kaydettiği ünlü *el-Fihrist*'te de ne tesirine ne adına rastlanmaktadır. Aynı durum, ilimler tarihleriyle ilgili geç dönem kaynaklarından Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*'si ile Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'u için de geçerlidir. Bu tesbit, *Cevâmi' u'l-ʿulûm*'un müellifinin yaşadığı bölge dışına da yeterince tanınmadığı fikrini vermek teyde de eserin aşağıda gösterilen yazmalarının Türkiye topraklarına kadar gelebilmiş olması bu görüşün doğruluğu konusunda tereddüde yol açmaktadır.

Cevâmi' u'l-ʿulûm'un günümüze ulaşan üç yazma nüshasından ikisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 2768, nr. 2675), diğeri de Escu-

rial'de (nr. 950) bulunmaktadır. Bunlardan ilki seksen altı varak olup 396 (1005-1006) yılında, seksen varaklık ikinci nüsha VI. (XII.) yüzyılda ve seksen dört varaktan ibaret olan üçüncü yazma da 393 (1002-1003) yılına ait bir nüshadan 655 (1257) yılında istinsah edilmiştir. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 2768) kayıtlı bulunan nüshası Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım halinde kısa bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (Stuttgart 1985).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ferîğün, *Cevâmi' u'l-ʿulûm* (nşr. Fuat Sezgin), Stuttgart 1985; Kindî, *Resâ'il*, s. 25; Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ʿulûm*, Kahire 1342; Fârâbî, *İhşâ'ü'l-ʿulûm*, s. 2; M. Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispano-Escorialensis*, Madrid 1760, I, 380; M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt 1902, s. 120; H. P. J. Renaud, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris 1941, II/3, s. 82-83; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 434-435; D. M. Dunlop, "The Ġawâmi'al-ʿulûm of Ibn Farîğûn", *Zeki Velidi Toğan'a Armağan*, İstanbul 1950-55, s. 348-353; V. Minorsky, *Iranica: Twenty Articles*, Hertford 1964, s. 327-332; Sezgin, *GAS*, I, 384, 388; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 34-36; Suter, *Die Mathematiker*, s. 73; H. Ritter, "Philologica XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul (Fortsetzung)", *Oriens*, III/1 (1950), s. 83-85; C. E. Bosworth, "A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: al Khwârizmî's Keys of the Sciences", *ISIS*, LIV/175 (1963), s. 100-101; a.m.f., "Ibn Farîğûn", *El² Suppl.* (Ing.), s. 386-387.



CENGİZ KALLEK

CEVÂRİBİYYE

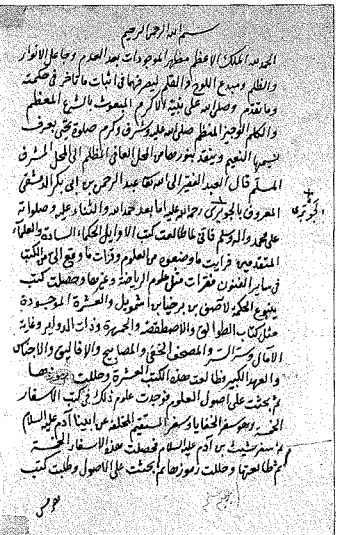
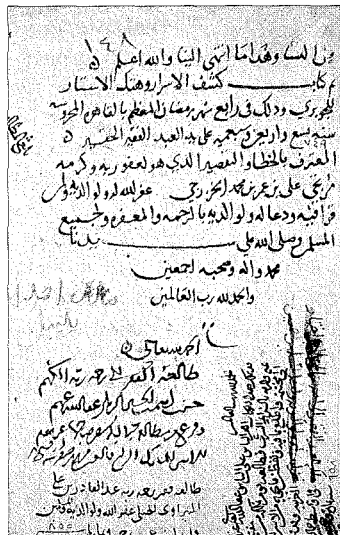
(الجوابية)

Müşebbihe'ye mensup olan
Dâvûd el-Cevâribî'nin

(ö. III./IX. yüzyılın başları)

görüştlerini benimsyenlere verilen ad
(bk. MÜŞEBBİHE).

Cevberî'nin
el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr
adlı eserinin
ilk ve son
sayfaları
(Süleymaniye Ktp.,
Esad Efendi,
nr. 1703)



CEVAZ

(bk. CAİZ).

CEVÂZAT-ı Şİ'RIYYE

(جوازات شعرية)

Şiirde vezin zarureti sebebiyle
görülebilir gramer ayrırlıklarına
karşı gösterilen müsamaha
(bk. ZARÜRÂT-ı Şİ'RIYYE).

CEVBERİ

(الجوبري)

Zeynüddîn Abdürrahîm b. Ömer
b. Ebî Bekr ed-Dimaşkı
el-Cevberî eş-Şâfiî.

Simya ve diğer gizli ilimlere dair
çalışmalarıyla tanınan
İslâm âlimi.

XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Cevberî Dimaşk yakınlarındaki Cevber'de doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mısır, Harran, Hicaz, Bahreyn, Kıbrıs ve Hindistan yörelerini dolaştı; Âmid (Diyarbakır), Ruha (Urfa), Antakya ve Kon-ya gibi kültür merkezlerinde bulundu.

Hisnikeyfâ (Hasankeyf) Artuklu Hükümdarı Melik Mesud'un (1222-1231) himayesini gören Cevberî, saraydaki ilmî toplantıların önde gelen müdavimlerinden biri olmuştur. Bizzat kendisinin kaydettiğine göre Sultan Mesud, İbn Şüheyd el-Mağribî'nin *Keşfü'd-dek ve izâhu's-şek* adlı kitabı gibi fakat ondan daha açık ve daha ayrıntılı bir kitap yazmasını istemiş, o da otuz bölümlük *el-Muhtâr fi keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr* adlı eserini kaleme almıştır. Kitabın mukaddimesinden anlaşıldığına göre Cevberî, Âsaf

CEVDET PAŞA

(1823-1895)

XIX. yüzyılın ünlü Türk âlimi
ve devlet adamı.

Kendi ifadesine göre hicrî 1238 yılı hıdrellezinden kırk gün önce (13-14 Receb 1238/26-27 Mart 1823) Bulgaristan'ın Lofça kasabasında doğdu. Asıl adı Ahmed olup Cevdet mahlasını İstanbul'da öğrenim gördüğü sırada şair Süleyman Fehîm Efendi'den almıştır (1843). Babası Lofça ileri gelenlerinden ve meclis âzasından "İstabl-ı Âmire pâyeslisi" Hacı İsmâil Ağa, annesi yine Lofçalı Topuzoğlu hânedanından Ayşe Sümbül Hanım'dır. Bizzat kendisi, atalarından Kırkkiliselî (Kırklareli) Yularkıran Ahmed Ağa'nın Prut Savaşı'na (1711) katıldıktan sonra memleketine geri dönmeyerek Lofça'ya yerleştiğini ve zamanla Lofça'nın eşrafı arasına giren ailenin Yularkıran oğulları adıyla şöhret kazandığını söyler.

Küçük yaşta büyükbabası Hacı Ali Efendi'nin teşviki ve desteğiyle Lofça müftüsü Hâfız Ömer Efendi'den Arapça okuyarak öğrenim hayatına başlayan Ahmed, kısa zamanda İslâmî ilimlerle ilgili kitapları okuyacak derecede ilerleme gösterdi. Ardından kadî nâibi Hacı Eşref Efendi ve müftü Hâfız Mehmed Efendi'den çeşitli dersler aldı. Öğrenimini daha da ileri seviyeye götürmek için 1255 (1839) yılı başlarında büyükbabası tarafından İstanbul'a gönderildi. Burada kısa sürede ilmî muhitlerde kendini gösterdi; devrin meşhur âlimleri Hâfız Seyyid Efendi, Doyranlı Mehmed Efendi, Vidinli Mustafa Efendi, Kara Halil Efendi ve Birgivi Hoca Şâkir Efendi'nin derslerine devam etti. Ayrıca Miralay Nûri Bey ve Münecimbaşı Osman Sâbit Efendi'den hesap, cebir, hendese gibi dersler gördü. Bir yandan tahsilini ilerletirken öte yandan ders vermek üzere bazı hocalardan icâzet aldı. Bu arada ilmî ve edebî cemiyetlere de girdi; devam ettiği İstanbul Çarşamba'daki Murad Molla Tekkesi'nin şeyhi Mehmed Murad Efendi'den *Meşnevî* okuyarak Farsça bilgisini derinleştirdi ve kendisine mesnevihanlık icâzeti verildi. Ayrıca Süleyman Fehîm Efendi'nin Karagümrük'teki konağına devam edip ondan Şevket ve Örfî divanlarını okudu; bir yandan da devrin tanınmış mutasavvıflarından Kuşadlı İbrâhim Efendi'nin sohbetlerine katıldı. Bu muhitlerde tasavvuf ve edebiyatın belli başlı eserlerini okuyarak bil-

b. Berahyâ b. Şimûl'in *Kitâbü Yenbû 'il-hikme*'sinden (Sezgin, IV, 117) başlayarak içinde Bâlinâs (Tyanalı Apollonios), Eflâtun ve Aristo'ya nisbet edilenler de dahil simyaya ve diğer gizli ilimlere dair metinlerin birçoğunu incelemiştir. Ayrıca Câbir b. Hayyân, İbn Vahşiyye, Hârizmî ve İbn Sînâ'nın eserlerini, Zünnûn el-Mısırî'ye ait olduğu söylenen kitapları ve Fahreddin er-Râzî'nin *es-Sırrü'l-mektûm* adlı eserini okuduğunu da kaydeden Cevberî'nin bu alanlarda, özellikle simya hakkında önemli bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı cümlelerden astrolojiye de ciddi şekilde ilgilendiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim dostları kendisinden bu konuda bir eser yazmasını istemişler, o da *es-Şurâtü'l-mustaķim fi 'il-mi't-tencîm* adını verdiği astrolojiye giriş mahiyetindeki eserini kaleme almıştır. Cevberî yine *el-Muhtâr*'ın önsözünde, bunların yanı sıra remil ilmini ana hatlarıyla tanıtan bir eser yazdığını da söylemektedir (s. 3-4).

Cevberî'nin günümüze ulaşmış tek eseri olan *el-Muhtâr*, esas itibarıyla şarlatanları incelemekte ve onların sahtekârlıklarının iç yüzünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ele aldığı tipler arasında yalancı peygamberler, sahte tasavvuf şeyhleri, sahtekâr yahudi ve hristiyan mistikleri, dolandırıcı simyager, hekim ve eczacılar, hokkabazlar ve tuzaklıyla ünlü fetan kadınları bulunmaktadır. Kitabın asıl yazılış amacı, illüzyona dâilyalî hünnerlerden kaba aldatmacaya kadar çeşitli yollarla insanları kandırıp onların cahillik, zaaf, iyi niyet ve dinî inançlarını istismar etmek suretiyle yarar sağlayanlara karşı okuyucuları uyarmaktır. Ancak kerâmet gösterdiği iddiasıyla halkı aldatan sahte şeyhlerden bahsederken ünlü velîlerin kerâmetlerinin hak olduğunu söylemeyi de ihmal etmez. Düzenbazların iç yüzünü ortaya koymaya çalışırken Hicaz'da bizzat gördüğü bir olayı nakleder. Yine kerâmet gösterme bahanesiyle inançlı kadınlardan faydalanmak isteyen sahtekârlara da temas eder ve bu tiplerin dini istismar etmek suretiyle dünyevî hazlar peşinde koşan birer zindik olduklarını belirtir (s. 9-14).

Benzeri birçok sahtekâr arasında insanların zaafalarını kötüye kullanma imkânına daha çok sahip olan simyacıları özellikle inceleyen Cevberî, bunlar hakkında da ilginç olaylar zikretmektedir. Ona göre prensipte simya ilmi ilâhî bir sanattır ve onu ancak Allah'ın seçtiği peygamber, velî ve sâlih kişiler gerçekten

icra edebilir; Allah bu sanatın sırlarını âsi ve fâsık kimselere vermekten münezzehtir. Simyacılar 100 yatırıp 1000 almakta ve cahilleri dolandırıp onların mallarını haksız olarak yemektirler. Bu sahtekârların 300 civarında kandırma metodunu keşfettiğini söyleyen Cevberî bunlardan sadece birkaçını zikretmekle yetinir. Meselâ bir kimsenin servet edinmek için simya ile ilgilendiğini duyan dolandırıcılar, önce onunla yakın ilişkiye girerek bu sanatı kendisine öğreteceklerini söylemekte, sonra ona güya kendi yaptıkları altın parçalarını vererek bunları eritip çarşıda satmasını istemektedirler. Kurbanları, ellerinde paralarla dönünce de bu paraya ihtiyaçları olmadığını, çünkü nasıl olsa kendilerinin her istediklerinde yeniden altın yapabildiklerini söyleyerek onu inandırmaktadırlar. Daha sonra istismar başlamakta ve altın yapmak için gereken iksir, öğrenciliğe kabul ettikleri kişi tarafından aylar süren çaba ve yüklü harcamalarına rağmen bir türlü elde edilemediği için öğretime devam eden dolandırıcılar böylece onun sırtından uzun süre geçinmektedirler (s. 30).

Cevberî'nin eseri, o dönemdeki sosyal, kültürel, sınaî ve ilmî atmosferi yansıması bakımından ve özellikle bazı bölümlerinde birinci elden ilgi çekici bilgiler sunması açısından ayrıca önem taşımaktadır. Kitabın Dimaşk'ta (1302), İstanbul'da (ts.) ve Kahire'de (1316 ve başka tarihsiz baskılar) titiz olmayan bazı neşirleri yapılmıştır. Stefan Wild tarafından Almanca tercümesiyle birlikte tenkitli neşri hazırlanan *el-Muhtâr*'ın (Bosworth, s. 16) bazı kısımları daha önce E. Wiedemann tarafından Almanca'ya çevrilmiş ve çeşitli periyodiklerde yayımlanmıştır (Sarton, II/2, s. 635). Cevberî'nin diğer iki eseri ise kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cevberî, *Kitâbü'l-Muhtâr fî keşfi'l-esrâr* (Keşfü esrârî'l-muhtâlîn adlı anonim bir eserle birlikte), Kahire 1316/1898, s. 3-4, 9-14, 30; Brockelmann, *GAL*, I, 655; *Suppl.*, I, 910; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, V, 160; Sezgin, *QAS*, IV, 117; Sarton, *Introduction*, II/2, s. 635; C. E. Bosworth, "Jewish Elements in the Banû Sāsān", *Bibliotheca Orientalis*, XXXIII, Leiden 1976, s. 289-294 (*Medieval Arabic Culture and Administration* içinde), London 1982, VI. Bölüm, s. 10-17; C. de Vaux, *Le Penseurs de l'Islam*, Paris 1921-26 — 1984, II, 385, 391; H. J. Abrahams, "Al-Jawbari on False Alchemists", *Ambix*, XXXI, Cambridge 1984, s. 84-88; S. Wild, "al-Djawbari, 'Abd al-Rahîm", *El² Suppl.* (Ing.), s. 250.



SADETTİN ÖKTEN



Cevdet Paşa

gisini ve kültürünü ilerlettiği gibi şiir ve edebiyat alanındaki eksikliklerini tamamlayıp edebî zevkini geliştirme imkânını buldu. Aynı yıllarda Sâmi ve Nef'i'yi taklit ederek şiire, Veysî ve Okçuzâde'yi örnek alarak inşâyâ heves etti. Bu hevesle Reşid Paşa ve kapı yoldaşlarının şiirlerine tahmisler ve nazireler söyledi. Fuad Paşa ile ortak gazeller yazdı ve Reşid Paşa'ya bazı kasideler sundu. Kendi ifadesine göre okuyup yazabilecek seviyede Arapça ve Farsça, anlayabilecek ölçüde Fransızca ve Bulgarca biliyordu. Ahmed Cevdet'in büyük bir ilim ve fikir adamı olarak yetişmesinde özel gayretlerinin önemli ölçüde tesiri olmuştur. Nitekim öğrenimi sırasında tatil zamanlarında bile sürekli kitap okuduğunu, sadece bayram günlerinde tatil yaptığını bizzat kendisi söylemektedir.

Öğrenim hayatından sonra devlet hizmetine, Ocak 1844'te Rumeli kazaskerliğine bağlı Premedi kazası kadılığı ile başladı. 29 Haziran 1845 tarihinde İstanbul müderrisliği ruusunu aldı. 1848'de Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın bir tâlimatını bildirmek üzere Bükreş'te bulunan Keçecizâde Fuad Efendi'nin (Paşa) yanına gönderildi. 10 Nisan 1849'da "hareket-i hâric" rütbesini aldı. 14 Ağustos 1850 tarihinde Meclis-i Maârif-i Umûmiyye âzâlığı ve dârülmuallimîn müdür-lüğüne tayin edildi. Bu arada İstanbul'a dönen Fuad Efendi ile birlikte Bursa'ya gitti ve orada kaldığı kısa süre içinde onunla birlikte *Kavâid-i Osmâniyye* adlı kitabı ve Şirket-i Hayriyye'nin kuruluş nizamnamesini hazırladı. İstanbul'a döndükten sonra 1851'de Encümen-i Dâniş üyeliğine seçildi. Yeniden kaleme aldığı *Kavâid-i Osmâniyye*'yi encümenin ilk eseri olarak Abdülmecid'e sundu. Bunun üzerine derecesi "hareket-i altmışlı"ya yükseltildi. Ekim 1853 tarihli bir mazbata ile 1774-1826 devresi Osmanlı tarihini yazmakla görevlendirildi. 1854'te yazmaya başladığı tarihinin ilk

üç cildini tamamladı ve padişaha takdim etti. Bunun üzerine kendisine "müsl-i Süleymâniyye" derecesi verildi. Şubat 1855'te vak'anüvis tayin edildi. Bu görevi sırasında bir yandan tarihinin devamını yazarken bir yandan da geleneğe uyarak zamanın siyasî olaylarını anlatan *Tezâkir-i Cevdet*'i kaleme aldı. Vak'anüvislik görevini 1865 yılına kadar yürüttü.

Devlet kademelerindeki bu yükselmenin yanı sıra ilmiye mesleğinde de ilerleyerek 9 Ocak 1856'da mevleviyet derecesindeki Galata kadılığına getirildi; aynı yılın 9 Aralıkta Mekke-i Mükerrime kadılığı, 21 Ocak 1861'de de İstanbul kadılığı pâyelerini aldı. 18 Mayıs 1861 tarihinde Rumeli teftişine çıkan Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Paşa'ya refakat ettikten kısa bir süre sonra İşkodra'da meydana gelen isyanı bastırmak üzere "me'mûriyyet-i fevkalâde" ile görevlendirildi. İki ayda bu vazifesini başarıyla tamamladı. 1863'te Bosna eyaletini teftiş göreviyle ilgili hazırlıklarını yaparken 24 Haziran 1863 tarihinde Anadolu kazaskerliği pâyesine ulaştı. Bir buçuk yıl içinde Bosna'da gerekli ıslahatı gerçekleştirip masrafı bölge halkı tarafından karşılanmak üzere iki alay asker tanzimine de muvaffak oldu. Bu başarıları dolayısıyla o zamana kadar hiçbir ilmiye mensubuna verilmemiş olan ikinci rütbeden "nişân-ı Osmâni" ile mükâfatlandırıldı. Haziran 1864'te Kozan tarafına gönderildi. Derviş Paşa ile birlikte Fırka-i İslâhiyye'yi oluşturup Cebelibereket, Çukurova ve Kozan dağlarını dolastı, altı ay içinde gerekli ıslahatı yaptı. Ancak onun bu başarıları kendisini çekemeyenlerin harekete geçmesine yol açtı; hatta şeyhülislâmlığa getirilecekken ilmiye sınıfından mülkiyeye nakline karar çıkarıldı ve 13 Ocak 1866'da kazaskerlik pâyesi vezârete çevrildi. "Efendi"likten alınıp "paşa"lığa geçirilmesi şeklindeki bu sınıf değişikliğinin onu gücendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim memurların hal tercümelerinin kaydedildiği *Sicill-i Ahlâk*'ta (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 47) kendisine yapılan bu haksızlık karşısında duyduğu üzüntüyü ifade etmektedir.

Ahmed Cevdet Paşa bundan sonra Maraş, Urfa, Zor sancakları ve Adana eyaletinin birleştirilmesiyle oluşturulan Halep valiliğine tayin edildi; iki yıl süren bu görevi sırasında yeni valiliğin teşkilâtlanmasını gerçekleştirdi. 1868'de kendisine, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin ikiye ayrılmasıyla teşkil edilen Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığı veril-

di. Divanın nezârete çevrilmesi üzerine Adliye nâzırı oldu ve bu dönemde nizamî mahkemeler teşkilâtını kurarak bununla ilgili kanun ve nizamnâmeleri hazırladı.

Cevdet Paşa'ya şöhret kazandıran gelişmelerden biri de onun tarafından ortaya atılan, Hanefî fıkına dayalı bir kanun kitabının hazırlanması gerektiği düşüncesidir. Nitekim bu düşüncesi kabul edilerek Bâbiâli'de teşkil edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'nin reisliğine getirildi. Devrin önde gelen fıkîh âlimlerinin de yer aldığı bu cemiyet *Mecelle*'nin ilk dört kitabını yayımlamaya muvaffak oldu. Beşinci kitabın hazırlığı biterken Cevdet Paşa reislikten azledilerek Bursa valiliğine tayin edildiyse de birkaç gün sonra bu görevinden de alındı (1870). Bu arada cemiyet başkanlığına Gerdankıran Ömer Efendi getirildi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti de Bâb-ı Meşihat'a nakledildi. Ancak cemiyetin "Kitâbü'l-Vedîa" adıyla çıkardığı altıncı kitabın büyük tenkitlere uğraması üzerine 24 Ağustos 1871'de Cevdet Paşa'ya yeniden Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti ile Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi başkanlıkları verildi. *Mecelle*'nin sekizinci kitabı hazırlandığı sırada Maraş valiliğine tayin edildiyse de on sekiz gün sonra bu defa Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye üyeliği ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti başkanlığına tayin edilerek tekrar İstanbul'a alındı (6 Ağustos 1872). Kısa bir süre sonra Şûrâ-yı Devlet üyesi, ardından da Evkaf nâzırı oldu (1873). Aynı yılın ortalarına doğru Maarif nâzırlığına getirildi. Nâzırlığı zamanında ilkokullardan yüksek okullara kadar her seviyede ders programları yapıldı, yeni bir elifbâ cüzü hazırlanarak bastırıldı. Nuruosmaniye Camii avlusunda modern usullere göre "ibtidâiyye" adıyla bir ilkokul açıldı. Dârülmuallimîn teşkilâtı sıbyan, rüşdiye ve idâdî olmak üzere üç dereceye ayrılarak yeniden düzenlendi. Kendisi de *Kavâid-i Türkiyye*, *Mi'yâr-ı Sedâd* ve *Âdâb-ı Sedâd* adını taşıyan üç okul kitabı yazdı. *Kısas-ı Enbiyâ* adlı eserinin üç cüzünü de bu arada tamamlayarak bastırdı.

1874'te Şûrâ-yı Devlet başkan vekilliğine getirilen Cevdet Paşa, *Mecelle*'nin on ikinci kitabını da hazırlatmıştı. 2 Kasım 1874 tarihinde Yanya valiliğine, 1875'te de önce Maarif nâzırlığı ve kısa bir süre sonra da Adliye nâzırlığına getirildi. Bu sonuncu görevi sırasında Ticaret Nezâreti bünyesindeki ticaret mahkemelerini Adliye Nezâreti'ne bağladı. Bu arada Bulgaristan'da görülen isyan belirtileri

üzerine 1876'da Rumeli teftişiyle görevlendirildi; Edirne ve Filibe yoluyla Sofya'ya gitti; döndüğünde nâzırlıktan azledilip Suriye valiliğine tayin edildiye de daha Suriye'ye varıp görevine başlamadan üçüncü defa Maarif nâzırlığına getirildi. Bir müddet sonra yeniden Adliye nâzırlığına tayin edildi. Bu sırada on altıncı kitabı da bastırarak Mecelle'yi tamamladı. İbrâhim Edhem Paşa sadrazam olunca 1877 yılında Dahiliye nâzırlığına getirildi. Nâzırlığı sırasında mülkiye memurlarının hal tercümelerinin kaydedildiği Sicill-i Ahvâl Defteri'ni tanzim ettirdi. Aynı yıl içinde Evkaf nâzırlığına naklen tayin edildi. 1878'de Suriye valisi olarak Şam'a gitti. Bu arada Kozan'da Kozanoğlu Ahmed Paşa tarafından çıkarılan isyanı bastırmakla görevlendirildi. Ancak isyanın bastırılması sırasında Şam valiliğine Midhat Paşa'nın tayin edilmesi üzerine açıkta kaldı ve görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a döndü. Yolda Ticaret nâzırlığına tayin edildiği haberini aldı. Haziran 1879'da Tunuslu Hayreddin Paşa'nın sadâretten istifası üzerine on gün müddetle sadrazamlığı vekâleten yürüttü ve Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'ya başkanlık yaptı. Said Paşa başvekil olunca tekrar Adliye nâzırlığına getirildi. Bu defaki Adliye nâzırlığı sırasında 26 Haziran 1880'de açılan Mekteb-i Hukuk'ta usûl-i muhâkeme-i hukûkiyye, belâgat-ı Osmâniyye ve ta'lim-i hitâbet derslerini verdi. Ahmed Vefik Paşa'nın başvekil olması üzerine 30 Kasım 1882'de Adliye nâzırlığından ayrıldı ve üç buçuk yıl resmî görevlerden uzak kaldı. Bu sırada tarihini tamamladı, *Kavâid-i Osmâniyye*'nin eksiklerini ikmal etti.

Cevdet Paşa son olarak Server Paşa'nın vefatı üzerine 11 Haziran 1886 tarihinde beşinci defa Adliye nâzırlığına getirildi. Ancak Sadrazam Mehmed Kâmil Paşa ile aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle bir süre sonra ayrılmak zorunda kaldı. 10 Mayıs 1890'da II. Abdülhamid onu Meclis-i Âlî'ye tayin etti. Cevdet Paşa bundan sonraki hayatını ilmi çalışmalarına ve çocuklarına ayırdı. Kısa bir hastalıktan sonra 26 Mayıs 1895'te Bebek'teki yalısında vefat etti ve Fâtih Sultan Mehmed Türbesi haziresine defnedildi.

Tanzimat devrinin önde gelen şahsiyetlerinden olan Cevdet Paşa, son asır Türk-İslâm ilim âleminin mümtaz simalarından biridir. Ahmed Cevdet büyük bir devlet adamı olduğu kadar aynı zamanda tarihçi, hukukçu, mütefekkir, edip, eğitimci ve sosyologdur. Henüz genç bir medrese talebesiyken olağan üstü zekâsı, çalış-

kanlığı, bilgisi ve isabetli tahlilleriyle hocalarının dikkatini çekmiş, zaman zaman onlarla ilmi meselelerde tartışmalara girmiştir. Genç yaşta İslâmî ilimlerle birlikte Arapça ve Farsça'yı çok iyi bir şekilde öğrenirken Emîn Efendi adlı bir kişiden Fransızca dersleri de aldı. Bu ona kısmen Batı tarih kitaplarını ve kanunlarını okuma ve anlama imkânını vermiştir.

Cevdet Paşa medeniyeti cemiyet hayatının gereği olarak kabul etmekteydi. Ona göre insan doğuştan medeniyete yatkındır. İnsanoğlunun medenî hayata geçiş sürecinde toplumlar arasında bazı basamak farkları doğmuştur. Böylece medeniyet, toplumların göçebelik ve yerleşik durumundan sonra üçüncü ve son merhalesini oluşturur. Bu merhaleye ulaşmanın temel şartı insanların kemale erdirilmesidir ki bu da ancak eğitim ve öğretimle mümkündür. Cevdet Paşa bu husustaki çalışmalarını başlıca üç noktada yoğunlaştırmıştır. a) Yeni eğitim ve kültür kurumlarının açılması. b) Her derecedeki okullar için yeni ders kitaplarının hazırlanması ve yayın faaliyetlerinin artırılması. c) Türkçe'nin bilim dili haline getirilmesi. Cevdet Paşa nâzırlıkları döneminde bu konularda önemli kararlar almış ve üstün başarılar elde etmiştir. Nitekim Encümen-i Dâniş'in teşkilinde büyük katkılarda bulunmuş, dârülmualimîn yönetmeliği onun müdürlüğü zamanında düzenlenmiş ve 1872'de İstanbul'da ilk idâdî de onun Maarif nâzırlığı sırasında açılmıştır. On iki ciltlik *Târih-i Cevdet*'ini devrine göre sade bir dille yazmış olması, onun dilde sadeliğe verdiği önemin bir sonucudur. Ayrıca okullarda okutulmak üzere modern metotlara göre Türkçe ders kitapları hazırlamıştır. Öte yandan Türkçe'nin ilim dili olamayacağını iddia edenlere bir cevap olmak üzere *Takvîmü'l-edvâr* adını verdiği risâlesini bastırarak herkese Türk diliyle de güzel eserler yazılabileceğini göstermiştir (*Tezâkir*, IV, 110).

Cevdet Paşa, Osmanlı kurum ve kuruluşlarına yeniden şekil verilmesi konusundaki farklı fikirlerin hız kazandığı bir dönemde, gelenekçi Türk-İslâm Doğu kültürü ile yenilikçi Batı arasında senteze varmaya çalışmış bir şahsiyettir. Osmanlı müesseselerinin İslâmî esaslara dayandığını dikkate alarak Batı devletleriyle Osmanlı Devleti'nin farklı din ve medeniyetlerden doğduğunu, bu sebeple de her yönden Batılılaşma'nın hem yanlış hem de imkânsız olduğunu düşünmüş, sonuç olarak Batı taklitçiliğine ve maddecî felsefeye şiddetle karşı çıkmış-

tır. Ancak bütün icraatında Osmanlıcılık-İslâmcılığı sürdürmekle birlikte metotta yenilikçiliği benimsemiş, Batı'nın pozitif bilimler, teknik ve yönetim alanlarındaki üstünlüğünü kabul ederek bu alanlarla ilgili Osmanlı müesseselerinin Batı tarzında ıslahını savunmuştur. Avrupa kanunlarının ve kurumlarının olduğu gibi alınmasına karşı çıkan Cevdet Paşa İslâmî geleneklerin korunması gerektiğini söylemiş ve bir kısım devlet ileri gelenlerinin Fransız kanunlarının tercüme edilip alınması yönündeki görüşlerine karşı çıkarak (*Ma'râzât*, s. 199-200) *Mecelle*'nin hazırlanmasında en önemli rolü oynamıştır.

Cevdet Paşa'ya göre İslâm dini herkese hak ettiği hürriyeti verdiği için İslâm dünyasında Batı'daki gibi bir hürriyet mücadelesi vuku bulmamış, buna karşılık adaletin tesisi gayretleri ön plana geçmiştir. Cevdet Paşa, devletin ve hükûmetin ancak İslâmî esaslara uymakla fitne, fesat ve zulmü önleyebileceğini düşünmektedir. Aynı sebeple gayri müslimlere de "şer'-i şerif"e uygun muamele edilmesini istemiştir. İslâm'daki bu eşitlik-adalet uyumundan dolayı Avrupa'daki sınıf çatışmaları, feodalite, sömürü ve zulüm Osmanlı toplumunda görülmemiştir.

Cevdet Paşa'nın millet anlayışı ise İslâm geleneğine uygun olarak müslüman milletlerin siyasi birlik ve bütünlüğünü temsil eden Osmanlılık temeline dayanmaktadır. Milliyet karşılığı olarak "kavmiyet"i kullanır ve bunun Fransız İhtilâli'nden sonra bulaşıcı bir hastalık gibi Avrupa'da yayıldığını söyler (*Târih*, I, 169). Vatan fikri konusunda da muhafazakârdır. Vatan mefhumunun müslüman halk arasında Avrupa'da olduğu gibi rağbet bulamayacağını, bunun yerine dinin daha tesirli olacağını savunur. Ona göre Osmanlı'nın asıl büyüklüğü hilâfet ve saltanatın birleştirilmesinden doğmuştur. Devleti devlet yapan esas unsur İslâmiyet'tir. Cevdet Paşa ayrıca meşrutiyet idaresine de karşı çıkar. Nitekim I. Meşrutiyet'in ilânı ve Meclis-i Meb'ûsan'ın kapatılması sırasında Sultan Abdülhamid'in siyasetini desteklemiş ve Adliye nâzırı sıfatıyla Midhat Paşa'nın Yıldız Mahkemesi'ndeki yargılanmasında önemli rol oynamıştır.

Cevdet Paşa iktisadî hayatta liberalizmi benimsemekle birlikte devletin kalkınması için kapitülasyonların kaldırılması gerektiğini savunmuş, iş hayatında müslümanların da anonim şirketler kurmasını teklif etmiştir.

Tarihçiliği. Cevdet Paşa, pek çok vasfı yanında özellikle tarihe dair eserleriyle klasik Osmanlı tarihçiliğine yeni bir bakış açısı getirmiş; tarihçilik, tarih felsefesi ve metodolojisi bakımından da eski vak'anüvis tarihlerinden farklı yeni bir anlayışın yolunu açmıştır. Osmanlı tarihçiliğinin klasik geleneğine şeklen bağlı görünmek ve İslâm tarihçiliğinin "ilmî tarihçilik" ekolünü takip etmekle birlikte bunun belâğata önem veren İran tarzı edebî tarihçilikle âhenkli bir ترکیbini gerçekleştirmiştir. Böylece bir bakıma Kâtib Çelebi ve Münecimbaşı gibi aynı ترکیbi yapmış olan tarihçi neslin son temsilcisi olmuş, eski ile yeni tarihçilik anlayışı arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Cevdet Paşa tarih felsefesi ve metodolojisinde geniş ölçüde, bir kısmının tercümesini yaptığı İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin tesirinde kalmıştır. Bundan dolayı A. Hamdi Tanpınar onu "İbn Haldûn'un son şakirdi" sayar. Ayrıca talebesi Selim Sâbit'e, fikrî dünyasının gelişmesinde Michelet, Taine, İbn Haldûn, İbn Teymiyye, Zehebî, Alman tarihçisi Hammer, İngiliz tarihçisi Buckle ve Macaulay, Fransız âlimi Montesquieu'nun etkisi olduğunu belirtmiştir. Cevdet Paşa'nın Batılı müelliflerden ne ölçüde faydalandığı tartışmalı ise de İbn Haldûn'un görüşlerinin onun tarihçilik anlayışında önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldûn'un **asabiyet*** prensibini Osmanlı Devleti'ne uygulayarak bu devleti "Türklüğe mahsus olan sıfât-ı sâbite-i memdûha ile seçâat ve diyânet-i Arabiyyeyi cem' etmiş bir cem'iyyet-i cemile" şeklinde tanımlar (*Tarih*, I, 29). Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un "beş tavrı" nazariyesini Kâtib Çelebi, Münecimbaşı, Naîmâ gibi Osmanlı tarihçilerine benzer bir anlayışla nakletmiş ve her devlet gibi Osmanlı Devleti'nin de kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve çöküş safhalarından geçeceğini, ancak beşinci tavrın tıpkı diğer Osmanlı tarihçilerinin söylediği gibi değiştirilebileceğini belirtmiştir. Böylece tarihte mutlak bir determinizme inanmamakla İbn Haldûn'dan ayrılmıştır. Osmanlı Devleti'nin gerilemesini yükseliş döneminde sınırların fazla genişlemiş olmasına bağlamış, tıpkı Naîmâ gibi, uzağı gören devlet adamları sayesinde devletin ömrünün uzatılabileceği, hatta yeniden canlandırılabilceği fikrini benimsemiş, "değişmez muayyeniyet" yerine "iradeci" görüşe taraftar olmuştur. Bir bakıma *Mukaddime*'den düşünme mantığı alan Cevdet Paşa'nın telif modeli olarak da İbn Haldûn'un eserlerinden etkilendiği, *Tezâkir* ile *et-Ta'rif*

arasındaki muhteva benzerliğinden anlaşılmaktadır.

Cevdet Paşa tarihini yazarken kaynak eserleri ve diğer tarih malzemelerini topladıktan sonra bunları titizlikle değerlendirmiş, yeri geldikçe eski tarihleri ve tarihçileri ciddi şekilde tenkit etmiştir. Meselâ tarihçi Edîb'i hükümlerinde sübjektif davranmak ve ölçsüz tahminlerde bulunmakla, Enverî ve Âsım Efendi'yi yeteri kadar ilmî titizlik göstermemek ve çelişkili bilgiler vermekle suçlamış, Şânîzâde'nin taraflı davrandığına ve doğru olmayan nakiller yaptığına işaret etmiştir. Kaynak seçimi ve bunları kullanmadaki titizliği yanında olayların sadece cereyan şekillerini aktarmakla yetinmeyip aralarındaki sebep-sonuç bağlarını ortaya koyarak anlatmaya çalışmıştır. Özellikle kurumların bozuluş sebeplerine önem verip bu bozulmanın tahliline girişmiştir. Böylece müessese tarihine dair ilk denemeyi gerçekleştirdiği gibi olayların meydana gelişinde farklı bir yaklaşımı yakalamaya çalışmıştır.

Tarihin her şeyden önce bir merak konusu olduğunu belirten Cevdet Paşa, tarihi mütalaa etmenin faydasının bir olayın şu tarihte şöyle olduğunu bilmekten ibaret olmadığını belirtir. Ona göre tarih, büyük ve önemli olayların meydana geldiği gibi güçlü bir muhakeme ile ifade edilmesinden ibarettir. Bu ise eğitim ve telkin bakımından önem kazanmaktadır. Ancak küçük olaylar ve önemsiz gibi görünen faktörler de mutlaka hesaba katılmalıdır. Çünkü olayların sebebini araştırmada bunlar da etkili olabilir ve bu husus tarih ilminin asıl görevidir. Bütün olaylar birbirini takip eden gelişmelerin birer sonucudur. Ayrıca tarih devletin nizamının korunması için de önemlidir. Hatta Cevdet Paşa bazı ulemânın, geçmişteki usullerin yeni döneme uygulanması açısından da tarihin öğrenilmesi gereken bir ilim olduğu fikrine katılır.

Cevdet Paşa'nın öncü rollerinden birini de Avrupa tarihine ait değerlendirmeler teşkil eder. Osmanlı tarihi çerçevesinde Avrupa'nın iyi tanınması ve hadiseler üzerinde Batı'daki gelişmelerin etkileri onun için önem kazanır. Avrupa'daki olayları ve kurumları sağlam bir şekilde kavradığı, bunları ifade berraklığı ile nakletmesinden de anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin çözülüşünü XVII. yüzyıldan başlatan Cevdet Paşa Tanzimat devri ideolojisiyle uyum içindedir ve devletin restorasyona değil reforma ihtiyaç duyduğunu fikrinde olan kesimin görüşleri

rini benimsemiştir. Bu bakımdan Doğu-Batı mukayesesi, medeniyet tarihçiliği yapan Cevdet Paşa için önemlidir. Hatta tarihî çağlar bile onu ilgilendirmiş, Avrupa'nın zamanlama ölçülerinin İslâm tarihine uymayacağını belirterek bunun Doğu için İslâm öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılması gerektiğini, İslâm dininin ve hukukunun tarihi kendi şartlarına göre biçimlendiğini yazmıştır. Fransız ihtilâli'ni tahlil eden ve sonuçları üzerinde duran Cevdet Paşa, anayasasız ve ihtilâlsiz gelişen İngiltere parlamentosu ve rejimi taraftarıdır. Osmanlı Devleti'nin başlıca hasmı durumundaki Rusya'yı çok iyi tanıdığı ve bu konuya özel bir ilgi duyduğu, Viyana sefiri Sadullah Paşa'ya yazdığı mektubundan anlaşılmaktadır. Burada I. Petro ile II. Mahmud'un reformları arasında yaptığı mukayese, onun tahlil gücü hakkında fikir verebilecek değere sahiptir. İngiltere'de inkılâbın asil sınıfın zorlaması ve halkı yanına alması ile, Fransa'da halkın ayaklanması ile gerçekleşirken Rusya'da ve Osmanlılar'da tepeden geldiğini belirtir. Bütün bunlar onun tarihi bir bütünlük içerisinde ele aldığını gösterir (ayrıca bk. **TARİH-İ CEVDET**).

Hukukçuluğu. Cevdet Paşa, devlet adamlığı ve tarihçiliğinin yanı sıra aynı zamanda Tanzimat döneminin önemli hukukî düzenlemelerini yapan bir hukuk adamıdır. Bu dönemde hazırlanan kanunların ve kurulan müesseselerin önemli bir kısmı onun imzasını taşımaktadır. Bu sebeple Bernard Lewis'in onun hakkında kullandığı "dâhi hukuk adamı" ifadesi (*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 122) mübalağalı sayılmaz.

Öğrenimi sırasında İslâm hukuku alanında özel olarak çalışmamışsa da üstün kabiliyeti ve okumaya düşkünlüğü sayesinde fıkıh ağırlıklı medrese tahsilinden fazlasıyla faydalanmış, Lofça'da iken *Halebî* ve *Mültekâ* gibi Osmanlılar'ca büyük önem atfedilen fıkıh kitaplarını okumuş, kendi ifadesiyle "ulûm-ı şer'iyyede biraz mûmârese kesbetmişti". Daha çok genç iken bir süre müsevvidlik yapmış, Lofça müftüsünce verilen fetva müsveddelerini kaleme almıştır. Tanzimat'ın ilân edildiği yıl İstanbul'a gelerek medrese öğrenimine burada devam ederken gerek zekâsının parlaklığı gerekse çalışkanlığı sayesinde ilim muhitlerinde kısa sürede tanınmıştır. Nitekim Sadrazam Mustafa Reşid Paşa meşihattan, yapacağı düzenlemelerin şer'i yönünü aydınlatmak üzere bir ilim adamı istediğinde, "arzuya muvafık meşihattan gönderilen zat" denilerek kendi

sine Cevdet Efendi takdim edilmiştir. Yirmi dört yaşında Mustafa Reşid Paşa'nın yakın çevresine dahil olması ve bu çevrede Batılılaşma yanlılarının fikirlerinden istifade etmesi, İslâm-Osmanlı ve Batı kültürlerinin faydalı bir sentezini yapabilmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Şekilde kısmen Batılı, fakat özde daima İslâm'a bağlı kalarak hukuk sahasında daha sonra ortaya koyduğu çalışmalar onun gerçekten "arzuya muvafık zat" olduğunun delilidir.

Cevdet Paşa'nın Tanzimat döneminde hukukla ilgili en önemli eserleri, hazırlamış olduğu kanun ve nizamnâmelerle tesis ettiği hukuk kurumlarıdır. Bu alandaki ilk hizmetleri, 1850'de dârülmualimîn müdürü ve Meclis-i Maârif âzası olmasıyla başlar. Bu görevlere geldikten sonra hem dârülmualimîn nizamnâmesini hem de bu dönemde Meclis-i Maârif'çe hazırlanan bütün nizamnâmeleri bizzat o kaleme almıştır. Bu hizmetlerinde göz doldurması, kanun ve nizamnâme kaleme almada belirli bir tecrübe ve meleke kazanması sebebiyle, 1855'te Osmanlı medenî kanununu hazırlaması düşüncesiyle kurulan Metn-i Metin Komisyonu'na üye seçilmiştir. Bu dönemde gerek adı geçen komisyondaki görevinin icabı, gerekse bu sırada tayin edildiği Galata kadılığı dolayısıyla fıkıhla daha yakından ilgilenmeye başlamıştır. Ancak Metn-i Metin teşebbüsü başarıya ulaşmamış, kurulan komisyon satım akdini konu edinen ve bugün elde bulunmayan "Kitâbü'l-Büyü"u kaleme aldıktan sonra çalışmalarına son vermiştir. Buna rağmen Cevdet Paşa'nın bu çalışmadan daha sonra hazırlayacağı *Mecele* için tecrübe kazanmış olduğu söylenebilir.

Cevdet Paşa kısa bir süre sonra henüz otuz beş yaşında iken Meclis-i Tanzimat üyesi oldu (1857). Tanzimat devrinde hazırlanması düşünülen kanun ve nizamnâmeleri kaleme almakla görevli bu meclise Cevdet Paşa'nın üye olması, hem meclis hem de kendisi için çok verimli olmuştur. Bu dönemde Meclis-i Tanzimat'ça hazırlanan bütün kanun ve nizamnâmeler Cevdet Paşa'nın kaleminden çıkmıştır. Onun meclisteki ilk çalışması 1274 (1858) tarihli Ceza Kanunnâmesi üzerine olmuş ve kendisinden önce hazırlık çalışmaları başlayan kanunun kaleme alınmasında emeği geçmiştir.

Bu kanunnâmenin tamamlanmasından sonra Cevdet Paşa'nın bu defa Meclis-i Tanzimat tarafından hazırlanması ka-

rarlaştırılan Arazi Kanunnâmesi için kurulan komisyona başkan olduğu görülmektedir. Onunla birlikte Tahsin, Ârif ve Mehmed Rüşdî efendilerden oluşan komisyonun hazırlamış olduğu 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnâmesi, Tanzimat döneminin iki orijinal kanunundan biridir ve gerek dilinin sadeliği gerekse kanun tekniği bakımından devrinde hazırlanmış kanunların en başarılı örneklerinden biridir (bk. ARAZİ KANUNNÂMESİ). Ancak Cevdet Paşa sadece kanunu hazırlamakla kalmamış, daha sonra bununla ilgili olarak Tapu Nizamnâmesi, Tapu Senedâtı Hakkında Tâlimat ve Tapu Senedâtı Hakkında Târifnâme'yi de kaleme almıştır. Ebû'l-Ulâ Mardin'e göre 100 yıla yakın bir süre hukuk fakültelerinde okutulan ve tenkitçi nazarla incelenen Arazi Kanunnâmesi ve ilgili nizamnâmelerin eksiklik kabul edilecek noktalarının yok denecek kadar az olduğu görülmüştür (*Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 41).

Daha sonra Meclis-i Tanzimat'ça yine o dönemde düzenlenen ve tam sayısının tesbiti hayli zor olan çok sayıda kanun ve nizamnâme de meclis adına Cevdet Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Ardından bütün bu kanun ve nizamnâmeleri *Düstur* adı altında bir kitapta toplayan Cevdet Paşa, böylece bugün beşinci tertibi yayımlanmakta olan ve hukuk mevzuatını bir araya toplayan bu eserin ortaya çıkmasında en önemli rolü oynamıştır (bk. DÜSTUR).

Cevdet Paşa'nın Meclis-i Tanzimat'taki çalışmalarından sonra hukuk alanında en önemli hizmeti Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulmasında görülür. 1860 tarihli Ticaret Kânunnâme-i Hümayunu'na eklenen bir zeyil ile İstanbul ve taşrada ticarî davalara bakmak üzere ticaret mahkemeleri, 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi ile de kaza, sancak ve vilâyetlerde ceza ve hukuk davalarına bakmak üzere nizamiye mahkemeleri kurulmuştur. 1868 yılında bu mahkemelerin temyiz mercii olarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye kuruldu. Bu tarihe kadar Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye adıyla faaliyet gösteren meclis Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye olarak ikiye ayrıldı. Bugünkü Danıştay'ın ilk şekli olan Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına Midhat Paşa, Yargıtay'ın ilk şekli olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına da Cevdet Paşa getirildi. Cevdet Paşa, bir taraftan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nizamnâmesini bizzat kaleme alırken ve divan-

nın sağlam hukukî esaslar üzerine kurulması için gayret gösterirken diğer taraftan divan üyelerinin bilgili ve dirayetli hukukçular arasında seçilmesi için çalıştı. Bu arada böyle bir mahkemenin faaliyete geçmesinin özellikle ilmiye sınıfında tepki doğurabileceğini düşünerek bunu önlemek maksadıyla, Celâled-din ed-Devvânî'nin şer'iyye mahkemele-ri yanında *mezâlim** mahkemelerinin de kurulabileceğini savunan Dîvân-ı Mezâlim'e dair risâlesini tercüme edip divanın umumi bir toplantısında okudu.

Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâmesi, özellikle hâkimlerin azledilemeyeceği hükmünü getirmesiyle dikkati çekmektedir. Bu hüküm, Osmanlı Devleti'nde asırlarca uygulanmış olan belirli sürelerle hâkim tayini uygulamasına tam bir aykırılık teşkil etmektedir. Cevdet Paşa, mahkemelerde adaletin icrası bakımından hâkimlerin belli bir süre ile sınırlı olarak tayinlerinin mahzuru ve dolayısıyla hâkim teminatının lüzumu üzerinde ısrarla durmuş, 1872'de sadârete takdim ettiği bir lâyhada da şer'iyye ve nizamiye mahkemelerindeki hâkimlerin azledilmemeleri gerektiğini önemle vurgulamıştır. Cevdet Paşa daha sonra Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin iç nizamnâmesini de hazırladı ve bu kurumu biri temyiz diğeri istinaf olmak üzere iki mahkeme halinde teşkilâtlandırdı. Bu dönemde, Cevdet Paşa'nın gerek mahkemenin düzenlenişine gerekse üyelerin seçilişinde büyük gayret ve titizlik göstermesi sayesinde önemli bir gelişme olarak sistematik temyiz usulü Osmanlı hukukuna girmiştir. Cevdet Paşa çok sonraları 15 Temmuz 1887 tarihli bir geçici kanunla divana bir de istida dairesi ekleyerek Osmanlı yargıtayının kuruluşunu tamamlamıştır.

Cevdet Paşa, yeni kurulan nizamiye mahkemeleri hâkimlerine ilâmları kaleme almada kolaylık olmak üzere *Cerîde-i Mehâkim* adıyla bir de mecmua çıkararak burada her derecedeki mahkeme ilâmları için örnekler yayımlamıştır.

Bugünkü hukuk fakültelerinin nüvesi sayılabilecek Mekteb-i Hukuk 1880'de onun Adliye nâzırlığı döneminde açılmıştır. 1286 (1869) tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde İstanbul Dârülfünunu'nun şubelerinden birinin hukuk şubesi olacağı belirtilmişti (md. 80). Ancak o tarihlerde dârülfünün açılmadığından bu proje gerçekleşmedi ve bu boşluğu doldurmak için Mekteb-i Hukuk'un açılmasına karar verildi. Hazırlıkları daha

önce başlayan bu okulda ilk dersi, hem Adliye nâzırı hem de mektebin hocalarından biri olması sıfatıyla Cevdet Paşa vermiştir. Mekteb-i Hukuk II. Meşrutiyet'in ilânından sonra dârülfünunun bir fakültesi olarak öğretim faaliyetini sürdürmüştür.

Cevdet Paşa'nın İslâm ve Osmanlı hukukuna kazandırdığı en önemli eser şüphesiz *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'dir. Metn-i Metin teşebbüsünden on üç yıl sonra ortaya çıkan eser, bütün İslâm devletlerinde İslâm hukuku alanında hazırlanan ilk kanun olma özelliğine sahiptir. Cevdet Paşa'nın bu kanunun ortaya çıkmasındaki rolü, *Mecelle*'yi hazırlayan heyetin başkanı sıfatıyla sadece kanunun hazırlanmasından ibaret değildir. Bu noktaya gelmeden önce Fransız medenî kanununun alınmasını isteyenlere ve bu arada en başta Sadrazam Âli Paşa ile Fransız büyükelçisi De Bourée'ye karşı vermiş olduğu mücadele sonunda *Code Civile*'in iktibası yerine millî bir kanunun hazırlanması fikrini kabul ettirmesi ve bu fikre sonuna kadar sahip çıkarak *Mecelle*'nin tamamlanmasını sağlaması en az telifindeki emeği kadar önemlidir (bk. MECELLE-İ AHKÂM-ı ADLİYYE).

Mecelle her ne kadar bir heyet (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti*) tarafından hazırlanmışsa da gerek eserin hazırlanmaya başlanmasında ve tamamlanmasında gerekse maddelerinin kaleme alınmasında en büyük pay Cevdet Paşa'ya aittir. Kendisine karşı oluşan muhalefetin etkisiyle dördüncü kitabın tamamlanmasından sonra bir süre cemiyetten uzaklaştırılmış ve "Kitâbü'l-Vedîa" onun yokluğunda hazırlanmışsa da bu kitabın hem kanun tekniği hem de getirmiş olduğu hükümler bakımından büyük eksiklikler taşıdığı görülmüştür. Bunun üzerine tekrar *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti*'nin başına getirilen Cevdet Paşa, "Kitâbü'l-Vedîa"yı toplatarak yerine "Kitâbü'l-Emânât"ı kaleme almıştır. İki kitabın karşılaştırılması, Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'ye katkısını ortaya çıkarması bakımından önemlidir.

Mustafa Reşid Paşa'nın etkisiyle elden geldiğince sade bir dil kullanmayı tercih eden Cevdet Paşa, gerek Arazi Kanunnâmesi ve *Mecelle*, gerekse kaleme almış olduğu diğer kanun ve nizamnâmelerle Türk hukuk dilinin oluşmasında önemli bir role sahiptir.

Mecelle'nin hazırlanmasından sonra Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti* bir de Usûl-i

Muhâkemât-i Hukûkiyye kanun tasarısı hazırlamışsa da Adliye Nezâreti tarafından kanun üzerinde bütünlüğünü bozacak ölçüde değişiklik yapıldığından cemiyet bununla daha sonraki safhalarda ilgilenmemiştir. *Mecelle*'nin eksik kitaplarını tamamlamayı hedefleyen cemiyet bu hedefe ulaşmadan kapatılmıştır. Cevdet Paşa'nın bundan sonra hukuk alanında dikkate değer bir çalışması olmamıştır.

Yanya'da vali iken *Mecelle* çalışmalarına katkıda bulunmak için kaleme aldığı ve "bey" bi'l-vefâ'yı konu edinen *Risâle-i Vefâ* bir yana bırakılırsa Cevdet Paşa'nın hukuk alanında yazılmış müstakil eseri yoktur. Âli Ölmezoglu, Cevdet Paşa'nın *Şerh-i Kitâbü'l-Emânât* adlı bir çalışmasından bahsediyorsa da (İA, III, 122) bu eser Ahmed Cevdet Paşa'ya değil *İkdam* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet'e aittir (Özege, IV, 1649). Hayatının en verimli dönemlerini müfettişlik, valilik, meclis üyelikleri ve muhtelif nezâretlerde nâzırlık gibi çok çeşitli devlet görevlerini ifa etmek, tarih, edebiyat, mantık, matematik alanlarında muhtelif eserler yazmakla geçiren, kurduğu mahkemeler ve kaleme aldığı kanunlarla Osmanlı hukukuna yeni bir yapı kazandıran Tanzimat döneminin bu dâhi hukukçusu, hukuk alanındaki mesaisini kanun ve nizamnâme yazmaya hasretmiş, bu yoğun çalışmalar içerisinde ayrıca hukuk kitabı yazmaya fırsat bulamamıştır.

Eserleri. 1. *Târîh-i Cevdet**. Osmanlı tarihinin 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar olan dönemini ihtiva etmektedir. On iki cilt olan eserin kaynakları arasında vak'anüvis tarihleri, sefâretnâmeler, özel tarihler, arşiv kayıtları, resmî tezkireler ve kendi hâtıraları bulunmaktadır. Eserde diğer vak'anüvis tarihlerinden farklı olarak Avrupa tarihine de önemli bir yer ayrılmıştır. Otuz yılda tamamlanan *Târîh-i Cevdet*'in çeşitli tertip ve baskıları vardır. Bunlardan birincisi, ilk üç cildi 1270-1273'te (1854-1857) basılmış ve 1301'de (1884) tamamlanmış olanıdır. İkincisi, Cevdet Paşa'nın bazı ekler ve düzeltmeler yapmak suretiyle Matbaa-i Osmâniyye'de 1309'da (1891) yapılan baskısıdır ki buna "tertib-i cedid" adı verilmektedir. 2. *Tezâkir*. Cevdet Paşa'nın vak'anüvisliği zamanında (1855-1865) bizzat kendisinin de içinde bulunduğu olaylara dair tuttuğu notlardan teşekkül eden bir hâtırat niteliği taşımaktadır. Cevdet Paşa bu notları kendisinin sonra vak'anüvis olan

Ahmed Lutfi Efendi'ye tezkireler halinde yollamıştır. Bu sebepten dolayı da esere *Tezâkir-i Cevdet* adını vermiştir. Kırk tezkireden meydana gelen eserin ilk tezkiresi daha önceki vak'anüvislerin durumları hakkındadır; ardından gelen dört tezkire Ahmed Lutfi Efendi'ye bazı vesikalar gönderdiğine dairdir. 6 ile 39. tezkirelerde ise Cevdet Paşa'nın bizzat yaşadığı Tanzimat devrinin bir kısım olayları ile bu dönemin hemen hiçbir eserde bulunmayan siyasi, sosyal ve ahlâkî durumu yer almaktadır. Eserde Bosna-Hersek teftişi, Kozan islahatı gibi kendisinin katıldığı olaylarla devlet ve saray adamlarının birbirleriyle olan çekişmeleri, türlü menfaat çatışmaları, İstanbul'un o zamanki iç yüzü samimi ve sade bir dille anlatılmıştır. Son tezkirede kendi biyografisi yer almaktadır. Eserin ilk tezkireleri *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası*'nın 44 (1 Haziran 1333) ve 47. (1 Ekim 1333) sayılarında "Vak'anüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı" adı altında yayımlanmıştır. Yeni harflerle tam bir neşri ise Mehmet Cavit Baysun tarafından dört cilt halinde yapılmış olup 1-12. tezkireler 1. kitap (Ankara 1953), 13-20. tezkireler 2. kitap (Ankara 1960), 21-39. tezkireler 3. kitap (Ankara 1963) ve 40. tezkire 4. kitap (Ankara 1967) olarak Türk Tarih Kurumu tarafından basılmıştır. Eserin 1986'da yine Türk Tarih Kurumu tarafından aynı tertip üzere ikinci baskısı da yapılmıştır. *Tezâkir-i Cevdet*'in Cevdet Paşa'nın el yazısıyla olan müsveddeleri yirmi bir defter halinde İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (Cevdet Paşa Evrakı, nr. 1-21). 3. *Ma'rûzât*. 1255-1293 (1839-1876) yılları arasındaki tarihî ve siyasi olayların özet halinde yazılmasını şifahî olarak isteyen Sultan II. Abdülhamid'in emriyle kaleme alınmıştır. Padişaha sunulması dolayısıyla müellifin "Ma'rûzât" adını verdiği bu eser "cüzdan" denilen kısımlara ayrılmıştır. Devrine göre sade bir dille ve beş cüzdan halinde kaleme alınan *Ma'rûzât*'ın, Cevdet Paşa'nın arızalarından anlaşıldığına göre, halen mevcut olmayan birinci cüzdanı Tanzimat'tan Abdülmecid'in saltanatının sonlarına (1273/1856), ikinci cüzdanı Sultan Abdülaziz'in ilk devirlerine (1279/1863), üçüncü cüzdanı Sultan Abdülaziz'in aynı yılda Mısır seyahatinden 1281 (1864) yılında Fırka-i Islâhiyye'nin İskenderun'a çıkışına, dördüncü cüzdanı 1283 (1866) yılına, beşinci cüzdanı ise aynı tarihte Halep zabtiyesinin tanziminden II. Abdülhamid'in saltanatının ilk devirlerine (1293/1876) kadar gelmektedir. Eser *Tezâkir*'le ay-

nı zamanlara ait olup aynı kaleminden çıkmış olmasına rağmen takdim şekli, gayesi ve muhtevası bakımından önemli farklılıklar taşır. Nitekim *Ma'rûzât*'ın, Abdülhamid'in isteği doğrultusunda ve onun mizacına uygun bir dille yazıldığı ve yer yer dedikodulara bile yer verilmesi sebebiyle *Tezâkir*'den ayrıldığı dikkati çeker. Bu bakımdan her iki eser birbirini tamamlar mahiyettedir. *Ma'rûzât*'ın cüzdanları II. Abdülhamid'in tahttan indirilişine kadar onun yanında kalmış, daha sonra Yıldız evrakı arasında ele geçmiştir. Bu arada birinci cüzdan kaybolmuştur. Eserin Cevdet Paşa'nın el yazısı ile olan müsveddeleri İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25). Sultan Abdülhamid'e takdim edilen üç ve dördüncü cüzdanlar ise Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. İki, üç ve dördüncü cüzdanlar bazı atlamalarla Ahmed Refik (Altınay) tarafından *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*'nın XIV-XVI. (1924-1925) ciltlerinde neşredilmiş, ayrıca eserin tamamı yeni harflerle yayımlanmıştır (nşr. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980). **4. Kısas-ı Enbiyâ*** ve *Tevârîh-i Hulefâ*. Hayatının son yıllarına doğru yazdığı bir eserdir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçen peygamberlerin kıssalarından, İslâm dininin ortaya çıkışı, Hz. Peygamber'in hayatı ve Hulefâ-yi Râşidîn ile Emevî, Abbâsî halifelerinden, diğer Türk-İslâm devletlerinden ve Osmanlı tarihinin 1439 yılına kadar olan ilk devirlerinden bahseder. Daha çok eğitim ve öğretim gayesiyle kaleme alınan eserin tamamı on iki cüzdür. İlk altı cüzü Cevdet Paşa'nın sağlığında basılmıştır. Tam ve yanlışsız şekli ise kızı Fatma Âliye Hanım tarafından 1331'de (1915) on iki cüz halinde neşredilmiştir. Bu baskı, bazı kelimelerin karşılıkları parantez içinde verilerek aynen Latin harflerine aktarıldığı gibi (I, İstanbul 1976; II, 1977) sadeleştirilmek suretiyle de yayımlanmıştır (haz. Mahir İz, İstanbul 1972). Eser ayrıca Kazan Türkçesi'ne de çevrilerle iki defa basılmıştır (Kazan 1900, 1911). Bu eserinde yer yer üslûp şaheseri denebilecek örnekler ortaya koyan Cevdet Paşa'nın dili daha sonra birçok yazar tarafından takdirle karşılanmıştır. **5. Kırım ve Kafkas Tarihçesi** (İstanbul 1307). Halim Giray'ın *Gûlbûn-i Hânân*'ından istifade ederek kaleme aldığı küçük bir eserdir. Kafkasya'nın tarihî coğrafyası ile buralarda yaşayan toplulukların etnografyasının yer aldığı kitap, İngiliz elçisi Lord Stratford

Canning'in isteği üzerine Paris Konferansı'nın toplanmasından önce yazılıp Mustafa Reşid Paşa'ya sunulmuştur. Reşid Paşa eseri Fransızca'ya çevirterek Canning'e vermiştir. *Kırım ve Kafkas Tarihçesi* Kütübhâne-i Ebûzziyâ arasında basılmış, 1918'de de *Yeni Mecmua*'nın 49. sayısında neşredilmiştir. **6. Mukaddime-i İbn Haldûn**. İbn Haldûn'un *el-İber* adlı Arapça genel tarihinin girişi olan I. cildin altıncı faslının tercümesidir. Tarih felsefesinden, tarihin faydalarından ve tarihçilik mesleğinden bahseden mukaddimenin tercümesine ilk olarak I. Mahmud devri şeyhülislâmlarından Pîrizâde Mehmed Sâhib Efendi başlamış ve beş faslını tercüme etmiş, onun eksik bıraktığı son bölümü de Cevdet Paşa tamamlamıştır. Eser, iki cildi Pîrizâde'ye (Bulak 1274; İstanbul 1275), son cildi Cevdet Paşa'ya (İstanbul 1277) ait olmak üzere üç cilt halinde basılmıştır. **7. Belâgat-ı Osmâniyye*** (İstanbul 1298). Cevdet Paşa'nın Mekteb-i Hukuk'ta okuttuğu edebiyat dersi notlarından meydana gelmiştir. Klasik İslâm belâgat anlayışına göre düzenlenmiş edebiyat kurallarını ve bunlara uygulanan Türkçe misalleri ihtiva eder. Bu alanda yazılmış ilk Türkçe eser olup çeşitli baskıları yapılmıştır. **8. Kavâid-i Osmâniyye**. Eser Türkçe'de yayımlanan ilk gramer kitabı olarak önem taşıdığı gibi Cevdet Paşa'nın hayatının sonuna kadar ilgileneceği dil konusundaki çalışmalarının da ilk adımını teşkil eder. Kitabın ilk tertibi (İstanbul 1281) Cevdet Paşa ile Keçecizâde Fudâ Paşa'ya aittir. Ancak daha sonra Cevdet Paşa eseri *Tertib-i Cedid Kavâid-i Osmâniyye* adıyla yenilemiş ve kendi ismiyle bastırmıştır (İstanbul 1303). Kitap Cevdet Paşa tarafından ayrıca muhtasar olarak tertip edilmiş ve değişik adlarla otuzdan fazla baskısı yapılmıştır (baskıları için bk. Özge, II, 845; III, 1063, 1064; IV, 1830). Eserin ilk tertibini H. Kelgran Almanca'ya tercüme etmiştir (*Grammatik der Osmanischen Sprache*, Helsingfors 1855). **9. Medhal-i Kavâid** (İstanbul 1268). İlkokul talebelerini kavâid-i Osmâniyye'ye hazırlamak üzere yazılmıştır. **10. Kavâid-i Türkiyye**. Sıbyan mektepleri için kaleme alınan bu eser ilk defa 1292'de (1875) basılmış olup *Medhal-i Kavâid*'in basitleştirilmiş şeklidir. **11. Dîvân-ı Sâib Şerhî'nin Tetimmesi**. İranlı şair Sâib-i Tebrîzî'nin divanı Süleyman Fehîm Efendi tarafından şerhedilmekte iken onun 1845'te ölümü üzerine eksik kalan kısım Cevdet Paşa tarafından tamamlanmıştır. **12. Mi'yâr-ı Sedâd*** (İstanbul

1293). Oğlu Ali Sedad için yazdığı mantığa dair bir eser olup zamanına göre sade bir dille yazılmış ilk Türkçe mantık kitabıdır. **13. Âdâb-ı Sedâd fî ilmi'l-âdâb** (İstanbul 1294). Tartışma usul ve kurallarını ihtiva eden eser *Mi'yâr-ı Sedâd*'in bir eki mahiyetindedir. **14. Beyân-ü'l-unvân** (İstanbul 1273, 1289, 1299). Henüz öğrenci iken Türkçe olarak yazdığı bu eser İslâm ilimleri metodolojisine dairdir. **15. Takvîmül-edvâr** (İstanbul 1287, 1300). Şemsî-hicrî tarih esaslarını anlatan bir eserdir. **16. Mecmûa-i Ahmed Cevdet**. İslâm dinini kabul eden iki kişiye, bazı sorularının karşılığı olarak Cevdet Paşa tarafından yazılıp Bâb-ı Meşihat'ça gönderilen cevapları ve eski Şam müftüsü Mahmud Hamza Efendi ile dinî meselelere dair aralarında geçen yazışmaları ihtiva eder. Yazma halinde olan eser İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (Muallim Cevdet, nr. 98). **17. Hûlâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân** (İstanbul 1303). Kur'an'ın cem'ini anlatan Arapça bir eserdir. Ali Osman Yüksel tarafından *Muhtasar Kur'an Tarihi* adıyla tercüme edilerek Cevdet Paşa'nın hayatı ve eserlerine dair bir girişle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1985). **18. Mecmûa-i Âliye**. Kızı Fatma Âliye Hanım'a okuttuğu hikmet, felsefe, ilm-i ruh, matematik, geometri, astronomi ve çeşitli İslâmî ilimlere dair dersleri bu eserde toplanmıştır. Tek nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndadır (bk. İA, III, 122). **19. Ma'lûmât-ı Nâfi'a** (İstanbul 1279). Rüşdiye mekteplerinde okutulmak üzere yazdığı bir eserdir. **20. Hilye-i Saâdet** (İstanbul 1304, 1305). **21. Eser-i Ahd-i Hamîdî** (İstanbul 1309). İbtidâî mektepleri için kaleme aldığı bir ilmiyal kitaptır.

Cevdet Paşa'nın bazı eserlere yazdığı ta'likatları da vardır. Ayrıca şiirlerini Sultan Abdülhamid'in isteği üzerine hayatının sonlarına doğru bir divanda toplamıştır. Müellif hattıyla yazılmış nüshaları İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunan (Cevdet Paşa Evrakı, nr. 37) divandaki şiirlerin çoğu kaside ve gazel tarzında olup içlerinde şarkı, rubâî, tarih ve müfredler de bulunmaktadır. Cevdet Paşa'nın şiirleri, kuvvetli bir dil ve teknik bilgi ile geniş bir kültürün beslediği parlak bir zekânın ürünüdür. Genellikle sade ve temiz bir Türkçe ile yazılmış olmalarına karşılık şiiriyet ve lirizmden mahrum olan bu manzumeler, gençlik heyecanı ve muhitinin teşvikleriyle kaleme alınmış samimi parçalar vasfını taşımaktan öteye geçmez.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, nr. 1, s. 2; *Sicill-i Ahlâk*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25, 47; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir* (nşr. Cavid Baysun), Ankara 1967, I-IV; a.mlf., *Tarih*, I, 29; a.mlf., *Ma'rûzât* (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980; *Düstur*, Birinci Tertib, İstanbul 1290, II, 198; İsmail Hakkı, *Ondördüncü Asrın Türk Muharirleri III: Cevdet Paşa*, İstanbul 1308; Fatma Âliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul 1332; İbnü'nümin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 236-237, 239; *Türkiye Maarif Tarihi*, IV, 1084-1116; Ergun, *Türk Şairleri*, III, 1034-1043; M. Şakir Ülkütaşır, *Cevdet Paşa, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri (1822-1895)*, Ankara 1945; Ebû'l-Ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, tür.yer.; a.mlf., "Mecelle", *İA*, VII, 433-436; Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul 1975; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 215-222; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 121-123; Özege, *Katalog*, I, 124-125; II, 845; III, 1063-1064; IV, 1649, 1830; ayrıca bk. tür.yer.; M. Cevdet, "Dârü'l-muallimin'in Yetmiş Birinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Hakkında Konferans", *Tedrisat Mecmuası*, sy. 39 (1333), s. 429-440; Sıddık Sami Onar, "Osmanlı İmparatorluğunda İslâm Hukukunun Bir Kısmının Codification'u, Mecelle", *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XX/1-4, İstanbul 1955, s. 57-85; M. Cavid Baysun, "Cevdet Paşa, Şahsiyetine ve İlim Sahasındaki Faaliyetine Dair", *TM*, XI (1954), s. 213-230; Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 159-178; a.mlf., "Cevdet Paşa Hakkında Düşünceler, I-III", *Edebiyat Üzerine Makaleler* (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 196-206; A. Dilaçar, "Gramer", *TDAY Bellekten* 1971, s. 130-131; Richard L. Chambers, "The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Âlim Ahmed Cevdet Paşa", *IJMES*, sy. 4 (1973), s. 440-464; Yusuf Halaçoğlu, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 1-6; Ercüment Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", a.e., s. 7-12; a.mlf., "Tunuslu Hayreddin Paşa ve Türkiye'nin Çağdaşlaşması", *Töre*, sy. 158 (1984), s. 38-39; Şerafettin Turan, "Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 13-20; M. Akif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", a.e., s. 21-39; a.mlf., "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osm.Ar.*, IX (1989), s. 31-50; Hulusi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvinini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 41-101; S. Hayri Bolay, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı", a.e., s. 103-106; Bekir Kütükoğlu, "Tarihçi Cevdet Paşa", a.e., s. 107-114; İliber Ortaylı, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", a.e., s. 163-172; Mücteba İlgürel, "Cevdet Paşa Tarihi'nin Kaynaklarından Vâsıf Tarihi", a.e., s. 115-126; Zeki Arkan, "Cevdet Paşa'nın Tarihinde Kullandığı Yabancı Kaynaklar ve Terimler", a.e., s. 173-197; Âli Ölmezoglu, "Cevdet Paşa", *İA*, III, 114-123; A. Cevad Eren, "Tanzîmât", a.e., XI, 732-735, 757-758; H. Bowen, "Ahmad Djewdet Pasha", *EI²* (İng.), I, 284-286.



YUSUF HALAÇOĞLU – M. AKİF AYDIN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEVF

(bk. DÜMETÜLCENDEL).

CEVHER

(الجوهر)

Kendi başına bulunan, değişmeyen,
daima bir yüklem konusu olup
kendisi yüklem olmayan
öz varlık anlamında mantık,
felsefe ve kelâm terimi.

Farsça *gevher* kelimesinden Arapçalaşmıştır. Felsefî metinlerin tercüme edildiği dönemde Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan *ousia* karşılığında önce *ayn** kullanılmışsa da sonradan onun yerini cevher terimi almıştır. Cevher ve özellikle çoğul şekli olan *cevâhir*, İslâm Ortaçağı'nda değerli taşlar yanında madenler ve mineralleri ifade etmek için de kullanılmıştır. *Ousia* kelimesi Aristo'dan önceki Grek yazarlarınca hukuk literatüründeki "mülkiyet" anlamında kullanılıyordu. Bunun yanı sıra kelimenin *physis* (tabiat) karşılığında kullanıldığına da rastlanmaktadır. Bu kullanımıyla kelime "bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelerin hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler" anlamına gelmekteydi. Latince'de cevher karşılığı olarak kullanılan *substantia*, Grekçe'deki *hypostasis* (altta duran) kelimesinin tam karşılığıdır. Yine Eflâtun ve Aristo tarafından cevher mânasında kullanılmış olan *hypokeimenon* kelimesi de "altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey" anlamına gelir. Nitekim terimin felsefe tarihi boyunca tanımlanmasında onun bu "temel" ve "taşıyıcı varlık" anlamı daima korunmuştur.

Aristo felsefesinde cevher terimi hem bir mantık kategorisidir hem de metafizik bir kavramdır. Onun tanımına göre hakiki, ilk ve en belirgin anlamıyla cevher "ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey"dir. Meselâ bir insan veya at ferdi bir cevherdir. Cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdi varlıklar için kullanıldığında "ilk cevherler" adını alır. Ayrıca bu ilk cevherleri içine alan türler ve türleri içine alan cinsler de Aristo'ya göre cevher olarak adlandırılabilir. Meselâ fert olarak insan insan türüne, insan türü canlı cinsine aittir ve bu sıralamada tek tek insanlar ilk cevherler, tür ve cinsler ise ikinci cevherler duru-

mundadır. Böylece filozof, hocası Eflâtun'un bu konudaki tümeller (ideler) görüşüne karşı çıkararak hakiki varlıkların fertler olduğu görüşünü savunmuş, ikinci cevherlerin birinciye yakınlığı ölçüsünde hakiki olabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre türler ilk cevherlere daha yakın kabul edildiği için cinslere nisbetle daha hakiki cevherlerdir. Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserinde etraflıca belirttiği bu fikirler, asıl itibarıyla cevherin tanımındaki en ayırıcı vasıf olan "asla bir mevzûda bulunmaması" ilkesine dayanılmaktadır. Bu vasıfıyla cevher, bir varlığı tanımlamak için başvurulabilecek mantığın on kategorisinin ilkidir ve diğer dokuzunun dayandığı temeli teşkil etmektedir. Zaman, mekân, nitelik, nicelik ve diğer kategoriler arazlardır ve cevher olmadan kendi başlarına var olmazlar. Cevher ise hiçbir şeye dayanmayan, bütün arazların kendisine yüklenildiği temel kategoridir. Kavramın tanımında yer alan öteki ayırıcı vasıf ise cevherin birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı kalmasıdır. Hatta Aristo'ya göre bu cevherin en ayırıcı vasfıdır. Bu anlamda cevher değişiminin sabit mihveri, taşıdığı ve desteklediği niteliklerin "substratum"u (hâmil) olmaktadır. Aristo bu fikirleriyle bağlantılı bir şekilde ferdileşme ilkesi olarak maddeye, mahiyeti belirleyen ilke olarak sürete ve madde ile süretten meydana gelen cisme cevher demiştir. Kozmoloji şemasına göre cevherleri tabii olan ve olmayan diye ikiye ayırdıktan sonra tabii cevherleri de ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan cevherler ile ay üstü âlemdeki bu kanuna tâbi olmayan ve *esir**'den oluşan gök cisimlerinin teşkil ettiği cevherler olarak ikiye ayırır. Tanrı ise ne değişmeye tâbi olan ne de hareket eden, akli ve fizik ötesi bir cevher olarak kavranır (Kaya, s. 211-212, 217).

Aristo felsefesinde cevher kelimesinin taşıdığı bu anlamlar İslâm düşüncesinde de çoğunlukla farklı ifade ve üsluplarla tekrar edilmiştir. Meselâ son dönemlere ait önemli bir terminolojik sözlüğün yazarı olan Tehânevî cevheri, "kadim olsun hâdis olsun kendi başına (kâdim binefsihî) bulunabilen varlık" şeklinde tanımlamaktadır (*Keşşâf*, "cevher", md.). Klasik terminolojinin daha eski bir kaynağı olan *et-Ta'rifât* yazarı ise "âyanla ilgisi itibarıyla bir mevzûda bulunmayan

mahiyet" şeklinde benzer bir tarif yapmaktadır. Kendisine kadar yapılmış cevher tasniflerini başarıyla şemalaştıran Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre cevher önce maddeden mücerret olan ve olmayan şeklinde iki ana gruba ayrılır. "Madde ve sûretin terkip edilmiş hali" demek olan cisim ile bu terkipi oluşturan madde ve sûret mücerret olmayan cevherler sınıfindandır. Maddeden mücerret olan cevherler ise akıl ve nefistir. Bir başka tasnife göre de basit ve mürekkep olarak ayrılan cevherlerden akıl ve nefisler "basit ruhanî", unsurlar da "basit cismanî" grubunda zikredilir. Cinsler ve türler gibi hariçte varlığı olmayan külliler, unsurlardan meydana gelmiş varlıklarla birlikte mürekkep cevherleri oluşturur (*et-Ta'rifât*, "cevher" md.).

Gazzâlî tarafından cisim, madde, sûret, nefis ve akıl şeklinde beşe ayrılan cevher türleri (*Maķāşidü'l-felâsife*, s. 72) İslâm felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluşturmaktadır. Ancak bu şemaya ulaşılırken her filozof kavrama değişik açılardan yaklaşmıştır. Meselâ ilk İslâm filozofu Ya'kûb b. İshak el-Kindî, fizik âlemdaki oluş ve bozuluşu açıklamak üzere bu kavramı tahlil etmiş ve bu âlemdaki değişimleri cevher ve onun mukabili olan araza ait değişiklikler şeklinde tasnif etmiştir. Filozofa göre, içilen bir meşrubatın kana dönüşmesi hadisesinde olduğu gibi bir cevher bozulduğunda bir başka cevhere dönüşür. Bu cevherin zatına ait (aynî) bir değişikliklerdir. Ârızî değişiklikler ise cevherin bozulmaya uğramadan aynı kaldığı durumlar için söz konusudur (*Resâ'il*, s. 216-217). Cevhere ait bu değişikliğin hilâfına Kindî, metafizik konuları işlediği bir başka risâlesinde bozulmanın "hâmil"de (substratum cevher) değil "mahmûl"de olduğunu ileri sürerek bozulmanın "el-hâmilü'l-evvel"i (ilk cevher) etkilemeyeceğini belirtmektedir. Buradaki "el-hâmilü'l-evvel" tabirinin, Kindî'nin açıkça söylemediği "kuve halindeki madde" veya "ilk madde" olduğu yorumu doğru kabul edilirse (L. Ivry, s. 145; krş. Kindî, s. 113) Kindî'nin, zıt nitelikler aldığı halde kendisi aynı kalan Aristocu cevher tanımına sadık kaldığı kabul edilmelidir. Nitekim *Hudûdü'l-eşyâ* ve *rûsûmühâ* adlı risâlesindeki cevher tanımını da (*Resâ'il*, s. 166) Aristo'nun tarifıyla tam bir uygunluk göstermektedir. Kindî ayrıca Tanrı için, "Türü yoktur, zaman değildir, mekân

değildir, hâmil ve mahmûl değildir, küle ve cüz değildir, cevher ve araz değildir" demek suretiyle Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini belirtmektedir (a.e., s. 161).

Fârâbî'nin eserlerinde ise Tanrı'ya açıkça cevher denmektedir. Fârâbî'ye göre Allah cevheri ve zâtıyla ezeli olandır ve ezeli oluşunda başka bir varlığa muhtaç değildir. O'nun cevheri varlığının devamı ve bekâsı için yeterlidir. O'nun cevherinde bölünme yoktur. Kendine mahsus bir cevheri olması bakımından da tektir. Ayrıca Allah cevheri itibariyle bilfiil akıldır. O öyle bir cevherdir ki bütün varlık O'ndan taşar ve belli varlık mertebelerine göre bir nizam oluşturur. Bu nizam, âlemdaki birlik ve bütünlük fikrinin kaynağıdır. Allah'tan taşan semavî akıllar da gayri cismanî cevherler sınıfına girer (*Ârâ'ü ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62). Fârâbî, sudûr teorisinde yer alan bu aşkın cevher anlayışının yanı sıra Aristo'nun "ilk cevherler" ve "ikinci cevherler" (el-cevâhirü'l-ülâ, el-cevâhirü's-sevânî) tabirlerini de Aristo'daki anlamıyla kullanmaktadır (*Mesâ'il müteferrika*, s. 7-8). Fârâbî fertleri haki ki cevher olarak tanımlamasına karşılık, "gayri cismanî cevherler" olan semavî akılları, madde ve sûretten meydana gelmiş olan ve dolayısıyla noksanlıklar ihtiva eden ilk cevherlerden daha çok cevher ismine lâyık görür (*es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 39-40). Aristo felsefesini özetlediği risâlesinde de insanın tabii (maddî-organik) ve ruhanî (nefis-akıl) cevherlerden meydana geldiğini tekrarlayan Fârâbî (*Felsefetü Aristotâlis*, s. 122-123), tabii cevherlerle ruhanî cevherler arasında benzer bir hiyerarşi öngörür.

Fârâbî'den hemen sonra bir felsefe ansiklopedisi meydana getirmiş olan İhvân-ı Safâ ekolünün cevher kavramını mantık kategorisi çerçevesinde değerlendirdiği görülmekte, fakat kavramın tabiatı gereği tahliller fizik ve metafizik alana da sevkedilmektedir. Fertleri (eş-hâs) ilk cevherler kabul etmekle Fârâbî'yi takip eden İhvân-ı Safâ, cismanî cevherlerdeki fiil ve tesirlerin fail ve müesirleri anlamında ruhanî cevherler kavramına önem vermektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre cevherin tam tarifi (had) yapılamaz; zira onun ancak tasvirî tarifi (resm, description) vardır ve o tarif de şudur: "Zıt arazlar alma kabiliyetinde olup kendi başına kaim olan varlık". İhvân-ı Safâ ayrıca "ilk madde"yi (heyülâ) sûret

ile birlikte ruhanî cevherler sınıfında zikretmektedir (*Resâ'il*, I, 405-408). Bu son yaklaşım İbn Sînâ'da daha belirginleşmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde cevher varlık ve dolayısıyla mantık kategorilerinin başta gelenidir. Filozofa göre varlık, başka bir şeyde (mevzûda) bulunan ve bir şeyde bulunmayan şeklinde ikiye ayrılır. İkinci durumdaki varlık, bir konuda (mevzû) bulunmamasından ötürü cevher adını alırken birinci durumdaki, bu cevherin "taşdığı" varlık olarak araz adını alır. Bu temellendirmede konu ile cevher özdeş anlam kazanır. Zira filozofa göre konu cevher olmasaydı başka bir konuda bulunacaktı ki bu zihni saçmalığa götüür. Dolayısıyla bir şey konu ise cevherdir. Bunun mantikî sonucu olarak araz da "bir mevzûda bulunmayanda" yani cevherdedir. Bu durumda cevher arazın varlık şartı olup kendisi o araz yüzünden var değildir. Cevherin varlık kategorisi bakımından önce gelmesi bu yüzdendir. Her ne kadar harekette sürat, çizgide doğruluk gibi "arazda araz" kavramından söz edilebilirse de "arazdaki arazlar" da topluca bir mevzûdadır. Mevzû yani cevher onları topluca taşır, o kendi başına vardır (kâim binefsihî). İbn Sînâ'nın cevher tasnifi, Gazzâlî'nin ve Cürcânî'nin daha sonra tekrar edeceği gibidir. Filozofa göre cevher cismanî ve gayri cismanî olarak ikiye ayrılır. Cismanî olmayan cevherler cismanî varlığın bir yönünü (cüz) teşkil edip etmediğine göre de ikiye ayrılır. Madde ve sûret cismnin birer yönü ve parçası olarak tek başlarına düşünüldüğünde gayri cismanîdir, birleştiklerinde ise cismanî cevheri meydana getirirler. Madde var oluş imkânı ve gücü olarak, sûret ise fiilî var oluşun formel sebebi olarak tek başına aklî veya gayri cismanîdir, ancak cisimler âleminde ayrı ayrı bulunmazlar ve birleşerek cismi meydana getirirler. Bu tasnifte, cismnin bir parçası (cüz) olmadığı için "gayri cismanî" veya "mufârik" diye adlandırılan cevherlerden olan nefis mufârik olmakla beraber hareket ilkesi olması açısından yine de cisimle alâkalıdır; halbuki akıl denilen ruhanî cevherin cisimle hiçbir ilgisi yoktur (*eş-Şifâ*, I, 57-60).

"Kendi başına var olan ve bir konuda bulunmayan" şeklindeki cevher tanımının akla getireceği, "Tanrı da böyle olduğuna göre O da cevher midir?" soru-

suna karşılık Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ'nın cevabı olumsuzdur. Çünkü cevher mantık sahasında yukarıdaki gibi tanımlanırken belli bir cins veya tür olarak kavranmakta ve mahiyet-vücûd (öz-var oluş) ayrımı yapılabilecek varlıklar için kullanılmaktadır. Halbuki Tanrı'nın ne varlığında ayrı bir mahiyeti, ne tanımı, ne cinsi veya türü vardır. Aslında Fârâbî'nin de karşı çıkmayacağı bu akli gerekçeler sebebiyle İbn Sînâ Tanrı'ya bu anlamda cevher denilemeyeceğini belirtmektedir (a.g.e., II, 348-349). Gazzâlî ise belki yalnızca Aristo ve Fârâbî'nin fikirlerinden hareketle, filozofların "bir mevzûda bulunmayarak kendi varlığıyla kaim olan" şeklindeki cevher tanımına dayanarak Tanrı'ya cevher dediklerini, ancak kendisinin bu tartışmaya girmek istemediğini, bunun önce bir dil meselesi olduğunu, Arap dili açısından bu nitelikteki bir varlığa cevher demenin mümkün oluşu tesbit edildikten sonra konunun şer'î yönüne geçilmesinin gerektiğini belirtmektedir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 65-66).

Cevher-i ferd. Aristo'nun *Métaphysique* adlı eserinin VII. kitabında (I, 1039^a, 5-15) "ousia" (cevher) terimini Demokritos'un atom kavramı karşılığında kullanmasına paralel olarak İslâm kelâmcıları da cevher kelimesini el-cevherü'l-ferd (cevher-i ferd), el-cevherü'l-vâhid gibi terkipler halinde atom karşılığında kullanmışlar; yine atomu el-cüz'ü'l-vâhid, el-cüz' ellezî lâ-yetecezze' (cüz-i lâ-yetecezzâ) gibi başka terkiplerle de ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar İslâm filozoflarının cevher anlayışına tamamen zıt atomcu bir teoriye ulaşmışlardır. Ancak bu zıtlık ilkçağ'ın materyalist atomcuları bakımından da söz konusudur ve aradaki terminolojik paralelliklere rağmen müslüman kelâmcılar, hem hareket noktası hem de nazari sonuçlar bakımından Antikçağ Grek atomculuğundan bambaşka bir cevher anlayışı ortaya koymuşlar, böylece kendi geleneklerini gerek materyalist atomculuktan gerekse Aristocu cevher anlayışından tamamen farklı bir mecra-da geliştirmişlerdir.

Materyalist Grek atomculuğu öncelikle metafizik aleyhtarı, cismanî var oluşun ötesinde başka bir prensip tanımayan özelliğiyle dikkati çekmektedir. Sokrat öncesi Yunan felsefesinde Levkippus tarafından ortaya atılan ve ilk defa Demokritos'un gayretleriyle sistemleştirilen atomculuk, daha sonra Epikuros ve Lucretius tarafından da benimsenerek

geliştirilmiştir. Demokritos atomculuğuna göre nesneler cismanî, dolayısıyla yer kaplayan, ezeli, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecânis atomlardan meydana gelmiştir. Yalnızca atomlar ve boşluk vardır. Kâinattaki değişmeler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Var olan şeyler yok olmaz, yoktan da hiçbir şey var olmaz. Kâinata rastlantı yoktur; her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep, sonucunu zorunlu olarak doğurur. Buradaki determinizm, kâinatın var oluşunda bir gaye bulunduğu fikrini reddeden mekanist anlayıştan ibarettir. Atomlar fizik nitelikleri itibarıyla sonsuz bir çeşitlilik göstermekle birlikte kimyevî açıdan mütecânistir. Nesnelerdeki farklılıklar atomların sayı, büyüklük, biçim ve düzenindeki farklılıklardan doğar. Dolayısıyla atom ve boşluk dışındaki şeyler zihni ve hissi idraklerimizin bir marifetidir, yani eşyaya ait niteliklerin ontolojik bir mahiyeti yoktur. Renk, ısı, ses vb. hissi nitelikler birer vehimden ibarettir.

Eflâtun da Pisagorculuk'tan mülhem olarak dört unsuru meydana getiren ilk maddenin geometrik şekiller halinde bilfiil mevcut bulunan nihaî küçüklükte parçalardan meydana geldiği düşüncesindeydi. Ancak öğrencisi Aristo, bu tür atomcu yaklaşımları âlemdeki oluşma ve bozulma meselesini açıklamak için yeterli bulmamış ve tam zıddı bir teori ortaya atarak kuvve halindeki ilk maddenin süret kazanıp fiil haline geçtiğini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre ilk madde ancak bir güç, hatta bir imkân olarak mevcut olabilir; fiili bir cisim özelliği taşımadığı için cismanî atomlardan meydana geldiği ileri sürülemez. Dolayısıyla cisim en azından teorik olarak sonsuz derecede bölünebilir. Şu halde bölünemez en küçük cismanî parça anlamında atom yoktur. İslâm filozoflarının da kabul ettiği madde-süret teorisinde cisim süreklilik arzeden, muttasıl bir kemiyet olarak düşünülmekte ve cismin birbirine temas eden munfasıl atomlardan oluştuğu şeklindeki karşı fikir reddedilmektedir.

İslâm dünyasında bölünmez cevher anlayışına dayalı atomculuk fikrini ilk defa ortaya atan, Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Onun Yunan ve Hint tesirlerine açık bulunan Basra'da yaşamış olmasına dayanılarak ilk İslâm atomculuğunun dış kaynakları hakkında alternatif görüşler ortaya atılmış-

tır. Her ne kadar Allâf'ın bu kültür dairelerindeki atomcu akımları tanıdığına dair kesin delil yoksa da gerek Yunan gerekse Hint atomculuğuyla benzerlikler taşıyan görüşleri, onun her iki kültürle de dolaylı temaslar kurduğu fikrini uyandırmaktadır. Bunun yanı sıra Sokrat öncesi felsefeye dair bilgi veren bazı metinlerin Allâf'ın yaşadığı asırda Arapça'ya tercüme edilmiş olduğu bilinmektedir. Özellikle bu tercümeler arasında Plutarkhos'a nisbet edilen *Fi'l-Ârâ'i't-tabî'iyye li'l-felâsife* ile Aristo'ya ait *Mâ ba'de't-tabî'a* ve *es-Semâ'ü't-tabî'i* adlı eserlerin de bulunması, Grek atomculuğunun kelâm atomculuğuna tesir etmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Öte yandan Grek atomculuğu ile İslâm atomculuğu arasındaki esaslı farklar göz önüne alınarak bazı araştırmacılarca Hint tesirinden de söz edilmiştir. Mabilieu ve Pines'in bu merkezdeki görüşleri açıklama gücünden henüz çok şey kaybetmemiştir. Ancak görünen odur ki ilk müslüman kelâmcılar Demokritosçu atom fikrini bölünmeyen, üç boyutu olmayan ve dolayısıyla yer kaplamayan geometrik nokta kavramıyla yorumlayan metinlerden edinmiş olmalıdırlar. Bu metinler yukarıda işaret edilen eserlerden ibarettir. Zira Aristo *Métaphysique*'in XIII. kitabında (II, 1084^b, 25-28) atomlarla nokta arasında paralellik kurmakta, Plutarkhos'a nisbet edilen eserde ise atom fikri ya Eflâtun'un "idea"sı ya da Aristo'nun "formu"na yakın anlamda ele alınmaktadır ki gerek idea gerekse form, cismanî ve mütehayyiz olmayan varlıklara delâlet eden kavramlardır. Ayrıca atomları geometrik nokta şeklinde tarif eden sözde Demokritos'a ait metinlerin o dönemde müslümanlar arasında da tanınmış olması mümkündür. Sonuç olarak Helenistik dönemde örneklerine sık rastlanan fikir tarihine dair aktarmaların ilk İslâm atomculuğunun teşekkülünde dolaylı bir tesir icra etmiş olduğu söylenebilir. Ancak muhtemel Hint tesiri gibi Grek literatüründen geldiği farzedilen tesirlerin de müslümanların kaleminde gelişen atomcu sistemin kendine has karakterini gölgeleyecek yoğunlukta olduğunu ileri sürmek güçtür.

Bölünmez cevher anlayışı, İslâm dünyasında ilk defa kelâmcılarca geliştirilmiş olması sebebiyle daha başlangıçta dinî bir karakter kazanmıştır. Böylece atomcu görüşün benimsenmesi ve ge-

liştirilmesinde dinî endişelerin esaslı rol oynadığı görülmektedir. Bu yüzden Grek materyalizmi ile İslâm'ın yaratılış doktrini arasındaki tezaadın Grek ve İslâm atomculuğuna da aynen yansımış olması tabiidir.

Erken devir İslâm atomculuğuna göre atomlar, Demokritos atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır. Oluş, Demokritos'ta görüldüğü gibi atomların birleşme (ictimâ) ve ayrılması (iftirak) ile meydana gelir, fakat oluşta mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira bu doktrin ilâhî iradenin hürlüğü ile çelişir. Atomlar belirli sayıdadır; dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükûn nisbet edilebilir. Birbiriyle birleşen atomlar cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku vb. arazları alırlar. Arazlar ise duyu yanılmasından ibaret olmayıp fiilen mevcuttur. Şu var ki araz cisimsiz, cisim de arazsız olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler, ancak onların birleşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Bu, Demokritos'un sonsuz sayıda, ezeli, yer kaplayan atomlarının tam zıddı bir anlayıştır. Bu zıtlığa yol açan dinî sebeplerin başında kelâmcıların Allah'ın sonsuz kudret ve ilmini sınırlamak, özellikle de âlemin hudûsunu ispatlamak düşüncesi gelmektedir. Bu mutlak kudret ve her şeyi kuşatan ilim karşısında ezeli olmayan, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir âlem tasavvuruna ulaşma gayretinde olan kelâmcılar, atomculuğu bu maksat için elverişli bir model olarak tercih etmişlerdir. Allah ile âlem münasebetini ontolojik bir zıtlık çerçevesinde tarif ettikten sonra ilâhî iradeyi (kûn "ol" emrini) bu münasebetin doğrudan faktörü sayan kelâmcılar, yaratma fiilinde araya tabii sebeplilik ve zorunlulukların girmesine engel olmak istemişlerdir. Buna göre atomlar her an "kûn" emriyle yaratılmakta ve yok edilmektedir. Âlemin en küçük ve bölünemeyen birimi olan atom sonlu ve belirli sayıda olunca atomlardan oluşan âlemin de sonlu olması akli bir zorunluluktur. Ayrıca belirli sayıdaki atom fikri Allah'ın sonsuz ilmi karşısında varılması zarurî bir netice olarak görülmüştür. Çünkü sonsuz sonuzu kuşatamaz, halbuki "Allah her şeyi saymıştır" (el-Cin 72/24). Allah'ın her

şeyi kuşatan ilmi yanında kudretinin sonsuzluğuna da işaret etmek üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın bir cismi, artık bölünemeyen parçasına kadar bölmeye güç yetirebileceğini ısrarla ileri sürmüş ve atom fikrini Allah'ın sonsuz kudretini temellendiren bir kavram haline getirmişlerdir.

Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya attığı anlayışta atom (cüz) ve cisim birbirinden kesin şekilde ayrılmıştı. Ona göre cisim sağ, solu, içi dışı, aşağısı yukarısı olan nesnedir. Böylece bir cisim en az altı cüzden oluşur. Cüzler boyutları meydana getiren ve cisim olmayan mahiyetlerdir. Bölünmeyen bu cüzler birbirine temas ederek yani birleşerek cismi meydana getirir. Allah bu cismi yeniden cüzlerine ayırabilir. Bu birleşme ve ayrılmanın vuku buluyor olması, cüzlere hareket ve sükûnun nisbetini mümkün kılar. Özellikle araz meselesinde atom-cisim ayrımı iyice belirgindir. Allâf'a göre bizzat atomlara araz ilişmez; bu ilişki ancak atomların üç boyutlu bir cisim teşkil ettiklerinde mümkün olur. Atom-cisim ayrımı sonraki kelâm tartışmalarında merkezî bir önem kazanacaktır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Maḳālâtü'l-İslâmiyyin* adlı eserinde cisim olmayan atom görüşü hicrî II. yüzyıl Mu'tezile kelâmcılarına nisbet edilmekle birlikte hicrî III. yüzyılda ihtilâfları keskinleşen Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinden ilkinde atomların uzayda yer kapladıkları fikrinin esas alındığı da bir gerçektir. Ayrıca daha sonraki Eş'arîler'in kaleme aldığı metinlerde atomların hacme sahip oldukları ve yer kapladıklarına dair fikirlerle rastlanmaktadır. Muhtemeldir ki Ebü'l-Hüzeyl'in boyutsuz atom fikrinden daha sonra vazgeçilmiş olması, üç boyutlu cisimlerin nasıl olup da boyutsuz atomlardan meydana geldiği şeklindeki paradoksu aşma gereğinin bir sonucudur.

Atomun boyutları olup olmadığı ve arazların atoma nisbet edilemeyeceği konusunda Ebü'l-Hüzeyl'den sonra yapılan tartışmalarda Mu'tezile'nin Basra grubu (meselâ Ebû Hâşim el-Cübbâî) atomun arazsız ve boyutlu, Bağdat grubu (meselâ Kâ'bî) arazlı ve boyutsuz olduğu fikrinde ısrar etmiştir. Eş'arî'nin bir cismin meydana gelmesi için en az iki atom gerektiği şeklindeki fikrinden onun arazsız ve boyutsuz atom fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Şehristânî gibi sonraki Eş'arî kelâmcıların atom-

mu uzayda yer kaplayan ve bir hacmi olan nesne şeklinde tanıttıkları da bilinmektedir.

İslâm kelâmının cevher anlayışında hareket ve sükûn halindeki atom fikri itibar gördüğü için kelâmcıların çoğu bu hareketi mümkün kılacak bir boşluk (halâ) bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar, Grek anlayışına paralel olarak hem âlemler hem de atomlar arasında bulunduğunu kabul ettikleri boşluğun daha çok ontolojik mi, yoksa sırf zihnî mi olduğunu tartışmışlardır (bk. HALÂ).

Kelâmcıların, âlemdaki her şeyin atomlardan meydana geldiği şeklindeki genellemelerine mesafe, zaman ve hareket de girmektedir. Bunların atomlardan meydana gelmeleri yine sınırlı ve sonlu oluşlarıyla ilgilidir. Noktalardan meydana gelen mesafe çizgisinde anlardan oluşan bir zaman boyunca sürekli yaratılıp yok edilen hareket atomlarının oluşturduğu bir süreç olarak kavranan "yer değiştirme" fikri, erken devir kelâm atomculuğunun yine kelâm sahasındaki güçlü muhaliflerinden olan İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından tenkit edilmiştir. Nazzâm'a göre atom yoktur; cismin sonsuzca bölünmesi mümkündür. Ancak bu mümkünse daha sonraki Eş'arîler'in haklı olarak itiraz edecekleri gibi hareket imkânsız demektir. Bunun farkında olan Nazzâm, meşhur "tafra" (sıçrama) teorisiyle bu güçlüğü aşmaya çalışmıştır. Ona göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi katetmek, ancak A noktasından C noktasına B'yi atlayarak sıçramak suretiyle mümkün olur. Sıçrama katetmenin yani bir doğru üzerinde, arasında mesafe bulunan kesitler oluşturmanın bir şartıdır. Antikçağ'da Eleali Zenon'un sonsuz küçüğe doğru bölünebilirlik fikrine dayalı olarak geliştirdiği hareketin imkânsızlığı iddiası böylece aşılmış olmaktadır. Buna göre, Zenon'un iddiasının aksine, Aşil kaplumbağayı sadece fiilen değil tafra teorisiyle mantıken de geçmiş olmaktadır. Ayrıca Nazzâm'dan önce yaşamış olan Dîrâr b. Amr'ın, cevher fikrini reddederek cismi bir arazlar toplamından ibaret gören doktrini de kaydedilmesi gereken bir muhalif görüştür.

İslâm felsefe çevrelerinde Aristocu anlayışa uygun olarak gelişen atomculuk aleyhtarlığına rağmen Ebû Bekir er-Râzî'nin, kelâmcılarınkinden farklı da olsa atomculuk fikrini savunduğu bilinmek-

tedir. Aristocular'ın bilkuvve var olabilen ve sonsuz derecede bölünebilen ilk madde (heyülâ) kavramı yerine Eflâtun'un bilfiil var olan ve cismanî özellik gösteren ilk madde kavramını benimseyen Râzî bu maddenin cüzlerini atom kabul etmiş, cismanî âlemi boşluk ve atomlardan oluşan bir varlık olarak düşünmüştür. Râzî'ye göre atomlar yer kaplayan cisimler olarak hadiselerin meydana gelişindeki tabii faktörlerdir. Kelâmcılar, Allah'tan başka her şeye şâmil kıldıkları atomları yaratılmış ve yaratılmakta olan cevherler sayarken Râzî, meşhur "kudemâ-i hamse"sinin Allah, nefis, mutlak zaman ve mutlak mekân prensipleriyle birlikte atomlardan oluşan ilk maddeyi de ezeli ve ebedî kabul etmiştir. Ayrıca filozofa göre, Demokritos'ta olduğu gibi, nitelik farklılıklarının sebebi atomların değişik şekillerde telifidir ve kelâmcıların görüşlerinin aksine arazların hâricî varlıkları yoktur. Onun boşluk konusundaki görüşünün kelâmcıları etkilemiş olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim İslâm atomculuğunun erken kaynaklarından olan Eş'arî'nin *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'inde boşluk kavramına rastlanmamaktadır. Ancak Râzî'nin açıkladığı şekilde mutlak bir boşluk kavramının daha sonraki dönemlerde aynen benimsendiği de söylenemez.

Mu'tezile kelâmcılarının atomcu geleceğini Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları da büyük ölçüde takip etmişlerdir. Bâkılânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Sünnî cevher anlayışının sistemleştirilmesinde öncü olmuşlardır. Sünnî akım içinde geliştirilen cevher-i ferd anlayışı yine kelâm ilminin tabiiyyât disiplini içinde, fakat meselenin ilâhiyata dair yanı daha çok vurgulanarak tartışılmıştır. Eş'arîler her şeyden önce Allah ile âlem arasındaki ontolojik zıtlığa ağırlık vermiş, âlemin yoktan yaratıldığı tezini ispata çalışmış ve yaratıcı irade ile atomlar arasında girebilecek determinist zorunluluğa dayalı her türlü zorunlu tabii sebep fikrini reddetmeyi, Allah'ı yegâne fâil olarak tanımanın bir gereği saymışlardır; böylece atomculuğun tercihi ile Allah'ın tenzîhi arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Nitekim bu bağlantı Cüveynî'nin *el-İrşâd fi'l-kelâm*'ında açıklıkla görülmektedir. Bu eserde araz fikrinden hareketle âlemin kadîm olamayacağı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki, arazlar vardır ve hâdistir, cevherler ise arazsız olamaz, böyle olunca cevher de hâdis demektir; hâdis olan şeylerin ön-

cesinde herhangi bir varlık bulunamaz; şu halde cevher ve arazlardan meydana gelen bu cismanî âlem yoktan yaratılmıştır. Cüveynî bütün bu önermeleri kendi mantığı içinde tek tek ispat edip sonuca ulaşırken muhaliflerinin görüşünü de şiddetle reddetmektedir. Bu muhalifler, arazların varlığını inkâr eden atomcular (meselâ Demokritos ve Ebû Bekir er-Râzî), **kümûn ve zuhûr** teorisini ortaya atarak âlemin ezeli olduğunu savunan İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve âlemin ezelden beri süreklilik arzettiğini ileri süren ve bunu madde-sûret teorisine dayandıran Meşşâîler'den oluşmaktadır (*el-İrşâd*, s. 17-27).

Şehristânî ise özellikle Meşşâîliğin en büyük siması olan İbn Sînâ'nın fikirlerini hedef almıştır. İbn Sînâ'nın atomculuğun reddiyle ilgili başlıca delili, artık bölünemeyen ve nokta şeklinde tasavvur edilen atomların birbiriyle temas etmesinin mümkün olamayacağı idi. Filozofa göre atomlar birbiriyle temas ediyorsa bölünme kaçınılmazdır, çünkü atomun ayrıca bir temas noktası olduğu farzedilmelidir. Eğer bu temas noktası yoksa terkip halindeki atomlar birebir çakışıyor demektir ve bu durumda kendilerinden daha büyük bir cisim meydana getiremeyecekleri açıktır (*Kitâbü'n-Necât*, s. 102-104).

Atomları uzayda yer kaplayan (mütehayyiz) varlıklar olarak gören Şehristânî bu delili tersine çevirir. Temas noktası sonsuz olarak bölünemeyeceğine göre yanyana temas eden atomlar sonsuz bir bölünmeye uğrayamaz. Şehristânî filozofların, "Cismin sonsuza kadar bölünmesi pratik olarak değil teorik olarak mümkündür" şeklindeki görüşlerini realist bulmamakta, dış dünyada sınırlı olduğu belli olan bir cismi zihinde sonsuza kadar bölmeyen ancak vehmin bir ürünü olabileceğini belirtmektedir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 505-514).

Atomculuk Endülüs'te İbn Hazm'ın kaleminde şiddetli bir eleştiriye uğramıştır. Bu ünlü Zâhirî kelâmcısı meseleyi yine ilâhî kudret çerçevesinde ele almış, Allah'ın cismi bölünemeyen son parçalarına kadar bölmeye kadir olduğu şeklindeki önermenin gerçekte Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre bölme fiili atomcuların bölünemez farzettikleri cevhere ulaştığında Allah'ın boyutlarda ziyadelik yaratıp bölmeyi devam ettirmesi mümkündür. Yine İbn Hazm'a göre Allah'ın ancak sonlu ve sayılı olanı bildiği şeklin-

deki telakki de başka bir sınırlamadır. En önemlisi de kelâmcıların cevher-i ferd getirdikleri "cisim olmayan, araz olmayan, bölünme kabul etmeyen, boyutları bulunmayan" şeklindeki tarifi Allah'a mahsus sıfatları hatırlatması bakımından taşıdığı tehliktir (*el-Faṣl*, V, 92-107). Ancak Allah ile âlem arasında kesin bir tezat gören kelâm ilmindeki cevher anlayışının böyle spekülâtif bir eleştiriyi hak etmediği de meydandadır. Cevher-i ferd ister boyutlu ister boyutsuz kabul edilsin, kelâmcılara göre cevherler ile arazların sürekli yeniden yaratılışıyla oluşup bozulan bu âlem topyekûn cismanî karakterdedir ve bu yüzden kelâmcılar Allah için cevher kelimesinin kullanılması câiz görmezler (*Eİ²* [İng.], II, 494). Ayrıca kelâmcılar, Allah'a ruhanî anlamda bile cevher denmesinin hristiyanî "uknûm" (hypostasis) anlayışına yol açacağı endişesiyle de reddedilmesi gerektiğini vurgulamışlardır (Cüveynî, s. 46-47).

Modern felsefede cismanî ve ruhanî cevherler ayrımını kabul eden, ancak bu ayrımı ile modern felsefenin temel bunalımlarından birini oluşturacak Kartezyen düalizm problemine yol açan Descartes'a karşılık Spinoza, Tanrı ve âlemin tek bir cevher olduğunu iddia ederek panteizme veya cevher monizmine ulaşmıştır. İslâm düşüncesinde sık sık görüşleri Spinoza panteizmiyle karıştırılan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise (A. E. Affifi, I, 411) cevher kelimesinin, "kendi başına kaim" şeklindeki tanımından ötürü yalnızca Allah için kullanılabileceğini belirtmiş ve Eş'arîler'in cevher-araz anlayışını eleştirmiştir. Ona göre Eş'arîler'in cevher dediği şey son tahlilde bir arazlar toplamıdır. Dolayısıyla sürekli yaratılan arazlardan oluşan âleme nisbetle Allah cevher adına daha lâyıktır (Konuk, III, 38-42).

Var oluşu, duyularla algılanmış olmakla özdeşleştiren Berkeley ise duyularla algılanmadığı gerekçesiyle madde cevherinin olmadığını, yalnızca arazların mevcut olduğunu iddia etmiştir. İlk dönem kelâmcılarından Dirâr b. Amr'ın fikriyle karşılaştırılabilecek bu görüşe mukabil "monad" kavramını "basit ve gayri cismanî cevherler" şeklinde tanımlayan Leibnitz'in fikirleri de Eş'arî kelâmındaki atom fikriyle mukayese edilmiştir. Kant ise cevher kavramının teorik akıl tarafından fenomenlere uygulanan ve objektif realitesi olmayan bir zihin kategorisi olduğunu ileri sürmüş ve kavramı metafizik boyutundan mahrum etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "cevher" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cevher" md.; Aristoteles, *La Métaphysique* (trc. J. Tricot), Paris 1981, I, 1039^a. 5-15; II, 1084^a. 25-28; a.mlf., *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 364-382; Es'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 59-60; Kindî, *Resâ'il*, s. 113, 161, 166, 216-217; Fârâbî, *Ârâ'ü ehli'l-Medîneti'l-fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi en-Neccâr), Beyrut 1964, s. 39-40; a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1961, s. 122-123; a.mlf., *Mesâ'il müteferrika*, Haydarâbâd 1344/1925, s. 7-8; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 405-408; İbn Hazm, *el-Fasl* (Umeyre), V, 92-107; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 57-60, 67-68; II, 348-349; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 102-104; a.mlf., *Tis'u Resâ'il*, İstanbul 1298, s. 31; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 17-27, 46-47; Gazzâlî, *Maḳâşidü'l-felâsife* (nşr. M. Sabri el-Kürdî), Kahire 1355/1936, s. 72; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 65-66; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 505-514; L. Mabil-leau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris 1895, s. 301-359; S. Piner, *Mezbehü'z-zerre 'inde'l-müslimîn* (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946; Abdül Hye, "Esharism", *A History of Muslim Philosophy* (nşr. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, I, 240; A. E. Affifi, "İbn Arabî", a.e., I, 411; Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1974, s. 61-62; A. L. Ivry, *al-Kindî's Metaphysics*, New York 1974, s. 145; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976, s. 466-517; Abdurrahmân Bedevî, *Aristo*, Beyrut 1980, s. 69-70; a.mlf., *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, I, 34-42; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, I, 5-15; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 208-217; Gerhard Endress, "Yahya İbn 'Adî's Critique of Atomism, Three Treatises on the Indivisible Part, Edited with an Introduction and notes", *Zeitschrift für Geschichte der arabischen-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt 1984, I, 155-179; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı — Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 38-42; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, I/1 (1925), s. 58-119; S. Van Den Bergh, "Djawhar", *EI*² (İng.), II, 493-494; D. J. O'connor, "Substance and Attribute", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), London 1972, VIII, 36-40.



İLHAN KUTLUER

CEVHER ÂFTÂBECİ

(ö. X/XVI. yüzyılın sonları)

Bâbürlü Hükümdarı

Hümâyûn devrine ait *Tezkiretü'l-vâkı'ât* adlı hâtıratıyla tanınan idareci.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Hümâyûn'un âftâbecisi (ibrikdar) olan Cevher 1540 yılına kadar onunla beraber Hindistan'da kaldı;

daha sonra Sûrîler'den Şîrşah Sûr'un tehdidi karşısında Hümâyûn'la birlikte Sind ve Afganistan'a kaçtılar. 1555'te Hindistan'a döndüklerinde Cevher Heybetpûr Bînî'ye muhassıl (vergi memuru) tayin edildi. Aynı yıl Pencap ve Mûltan hükûmetinin hazinedarlığına getirildi ve önemli hizmetlerde bulundu. Hümâyûn'un ölümü üzerine 1556'da oğlu Ekber Şah'ın hizmetine girdi ve otuz yılı aşkın bir süre onun emrinde çalıştı.

Cevher Âftâbeci'nin *Tezkiretü'l-vâkı'ât* adlı Farsça eseri, müellifi sarayda âftâbeci olarak hükümdarın en yakın adamları arasına girebildiği için Hümâyûn devrine ait olayları ihtiva eden çok önemli bir kaynaktır. Hümâyûn hakkında monografi hazırlayan Banerjee, Prasad ve Sukumar gibi müellifler *Tezkiretü'l-vâkı'ât*'ı birinci elden kaynak olarak kullanmışlardır. Yazma nüshaları British Museum (Add., nr. 16711), School of Oriental and African Studies (nr. 46451) ve King's College'de (nr. 84) bulunmaktadır. Eseri C. Stewart İngilizce'ye çevirmiştir (London 1832; Calcutta 1904). Bu tercümenin bir bölümü Elliot ve Dowson tarafından *History of India*'da da (V, 136-149) yayımlanmıştır. Ayrıca Pakistanlı âlim S. Munülhak Cevher'in eserini Urduca'ya tercüme ederek 1935'te Karaçi'de neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gülbeden Begüm, *Hümâyunnâme* (trc. Abdürrab Yelgar — Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 175; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Akbarnâmâ* (trc. H. Beveridge), Delhi 1987, I, 59-60; H. M. Elliot — J. Dowson, *History of India, as Told by Its Own Historians*, London 1867-77, V, 136-149; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, I, 246; Storey, *Persian Literature*, I, 536-537; Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 47, 557; Rızâü'l-İslâm, *Indo-Persian Relations*, Lahor 1970, s. 239-240; A. S. Bazmee Ansari, "Djawhar", *EI*² (İng.), II, 494.



ENVER KONUKÇU

CEVHER SARAYI

Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın
Kahire Kalesi avlusundaki sarayı.

Mehmed Ali Paşa, ilk olarak Özbekiye'de yerleştikten sonra Eyyübî ve Memlük sultanları ile Osmanlı paşalarının ikametgâhı olan kaleye taşındı. İkamet ve hükümet işleri için yeni binalar yaptırırken buradaki Memlük ve Osmanlı eserlerinin çoğunu yıktırdı. Surların kuzeydoğu tarafındaki şimdi Harem adıyla bilinen sarayı yaptırdı. Bu saraydan daha küçük olan ve özellikle gündelik resmî işlerin

yürütülmesi için inşa edilen Cevher Sarayı, yine kale içinde yapılmış olan Mehmed Ali Paşa Camii'nin güneyinde ve dârüladî ile idarî büröların yakınında bulunmaktadır. Bir kısmı 1972'de çıkan yangında tahrip olan saray, selâmlık ve harem olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Selâmlık bölümünün kabul merasimleri için ayrılan kısmı, aralarında geniş bir toplantı salonunun da bulunduğu çeşitli mekânlara uzanan bir merasim avlusuyla Avrupaî bir tarzda yapılmıştır.

Büyük bir kompleks oluşturan harem ise son zamanlarda onarılmış ve bir kısmı askerî müze olarak halka açılmıştır. Mehmed Ali Paşa'nın kalede yaptırdığı binalar bugüne kadar ciddi bir araştırmaya konu olmamıştır. Ancak Gaston Wiet, XIX. yüzyılda burayı ziyaret eden kişiler tarafından anlatılanların bir kısmını toplayarak bu binalar ve iyi korunmuş bölümleri hakkında bir araştırmadan çok izlenimlere dayanan bilgiler vermiştir.

Mehmed Ali Paşa, camii ve ailesinin türbeleri gibi sarayını da önemli ölçüde Avrupa tesiri gösteren XIX. yüzyıl İstanbul mimarisinin ilhamıyla Mısır mimarisinden tamamen farklı olan bir üslûpta inşa ettirmiştir. Bu bakımdan saray binaları Kahire'nin geleneksel mimarlık ve süsleme sanatlarını hatırlatan herhangi bir özelliğe sahip değildir. Avluların bazıları, bahçelerle birlikte Kahire'nin güney panoramasını yukarıdan gören iki katlı yapılarla çevrelenmiştir. Dışarıya ve avlulara bakan cepheler çok yalın olup üzerlerine yüksek pencereler açılmıştır. Geç Avrupa barok tarzında oymalarla süslenmiş olan beyaz mermerden cümle kapısı, merasim bölümü ana avlusunun önünde yer almaktadır. Bu bölüm, zemin katta haç biçimi bir şema içinde odalarla çevrelenmiş büyük bir salondan meydana gelmiştir. Geniş bir mermer merdiven bu salonu benzer bir düzenleme gösteren üst kata bağlamaktadır. Bu geniş merkezî merdiven gibi geniş pencereler de Kahire sivil mimarisinde bir yenilik teşkil etmiştir. Ayrıca bu bölümden başlayan uzun galerilerle bugün bir kısmına girilemeyen çok sayıdaki odaya varılmaktadır. İstanbullu ustalar tarafından duvarlar, ana renk olarak maviye ağırlık veren manzara, saray ve köşk resimleriyle bezenmiş, tavanlar ise İtalyan baroğu tarzında yaldızlı çiçek ve bitki motifleriyle süslenmiştir. Merasim salonunu çeviren odalardan

birinin duvarları barok tarzında yapılan beyaz mermer seisebille tezyin edilmiş, suyun aktığı odanın ortasındaki havuzun tabanına çeşitli tiplerde balık figürleri işlenmiştir.

Sarayın bir İtalyan sanatkar tarafından süslenmiş olduğu söylenen iki hamamı tamamen beyaz mermerden yapılmış ve üzerlerini örten kubbelerine de renkli küçük aydınlatma camları yerleştirilmiştir.

Mimarisindeki Türk-Avrupa karakterine rağmen saray, tefriş bakımından ziyaretçilerin de anlattığı gibi mobilyadan yoksundu; paşa ve maiyeti Türkiye ve İran'dan getirilen halılar üzerinde sedir ve minderlere oturmayı, yastıklara dayanmayı tercih ediyorlardı.

Mermerleri İtalya'dan, aynaları Fransa ve İngiltere'den ithal edilen sarayda çeşitli ülkelerden toplanmış egzotik hayvanların yer aldığı bir de hayvanat bahçesi bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Wiet, *Mohammed Ali et les Beaux-Arts*, ts.



DORIS BEHRENS-ABOUSEIF

CEVHER es-SIKILLİ

(جوهري السكيلي)

Ebü'l-Hasen Cevher b. Abdillâh
es-Saklâbî el-Kâtib el-Kâid
es-Sikillî er-Rûmî
(ö. 381/992)

**Mağrib ve Mısır'ı
Fâtımîler'e kazandıran kumandan
ve devlet adamı.**

Küçük yaşlarda esir alınmış Slav asıllı (es-Saklâbî) bir Sicilyalıdır. 347'de (958) Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh tarafından Mağrib'in fethiyle görevlendirildiğine göre IV. (X.) yüzyılın başlarında doğduğu kabul edilebilir. Yakın zamanda neşredilen biyografisi sayesinde Mısır'a gitmeden önceki hayatının ilk devri kısmen aydınlanmaktadır. Doğu kaynakları ise onun hayatının Mısır'ın zaptı ve sonrasıyla ilgili kısmını vermekle yetinirler. Cevher birçok vesikada, özellikle Ezher Camii'nin kitâbesinde köle (abd) olarak zikredilir. Belki de bu ifade köle menseli olmasından başka efendisi Muizz'e bağlılığının da bir işaretidir.

Kaynaklarda Cevher'den ilk defa üçüncü Fâtımî Halifesi Mansûr'un gulâmı olarak bahsedilir. Fâtımî Halifesi Muiz 958'de Kuzey Afrika'nın tamamını kontrol

altına almak için bütün kuvvetlerini harekete geçirmeye karar verdi ve bu önemli sefere kumanda etmek için Cevher'i seçti. Bu sefer, yaklaşık üç asır önce Ukbe b. Nâfi' tarafından gerçekleştirilen harekât gibi Mağrib'de çok büyük yankı uyandırdı. Ancak Cevher'in zaferlerine rağmen bu sefer kesin neticeli ve etkisi devamlı bir sefer olmadı. Cevher emrindeki 20.000 askerle, kendisinden kat kat üstün olan Berberî kuvvetlerini bertaraf etmek ve aynı zamanda bölgeyi kendilerine bağlı bir ülke olarak gören Endülüs Emevîleri'nin arzularına son vermek istiyordu. Önce Tâhert yakınında Endülüs Emevîleri tarafından desteklenen Tâhert ve İfkan sahibi Ya'lâ b. Muhammed el-İfrânî'nin kumandasındaki büyük bir orduyla karşılaştı ve onları mağlûp etti. Cevher bundan sonra Fas ve bölgedeki Emevîler'e bağlı diğer kaleler üzerine yürümek yerine küçük ordusunu daha kolay zaferler için kullanmaya karar verdi. Güneybatıya yönelerek Sicilmâse Beyliği'ni işgal ve Emîr Muhammed b. Feth b. Meymûn b. Midrâr'ı kaçırmaya mecbur etti. Birkaç gün sonra Muhammed b. Feth'i ele geçirip öldürttü. Bundan sonra Cevher kuzeye doğru yürümek için bir yıldan fazla zamanı bu bölgede geçirdi. 24 Ekim 960 tarihinde Fas üzerine yürüdü ve şehri kuşattı; 13 Kasım 960'ta kumandanı Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî'nin kahramanlığı sayesinde şehri ele geçirdi. Şehrin Emevî valisi Ahmed b. Ebû Bekir el-Cûzâmî hapse atıldı ve zindanda öldü. Bu büyük zafer Tanca ve Sebte (Ceuta) dışında bütün Mağrib'i kısa bir süre için Fâtımî idaresi altında topladı. Son İdrîsî hükümdarı olan ve Emevîler'e bağlı olarak küçük bir prenslikle yetinen Hasan b. Cennun da Fâtımîler'e bağlılığını arz etmek zorunda kaldı. Cevher birkaç ay sonra esirler ve ganimetlerle Kayrevan'a döndü. Cevher'in bu başarıları, Fâtımîler'in rüyası olan Mısır'ın zaptının onun yardımıyla gerçekleştirilebileceği kanaatini verdi.

Bu sırada Mısır'da malî ve siyasî büyük bir kriz vardı. Kâfûr el-İhşîdî'nin ölümünden sonra henüz bir çocuk olan Ahmed b. Ali b. İhşîd'in hükümdar, Hüseyin b. Abdullah'ın da onun nâibi olması kararlaştırıldı. 17 Ağustos 969 tarihinde Mısır, Suriye ve Hicaz'da Ahmed b. Ali b. İhşîd adına hutbe okunmaya başlandı. Fakat malî durumun bozuk olması sebebiyle maaşlarını alamadıkları için askerler ülkede huzursuzluk çıkarmaya

başladılar. Bunun üzerine Mısır'ın ileri gelenlerinden bir grup Fâtımî Halifesi Muizz'e mektup göndererek ondan ülkeye asker sevketmesini istediler. Bu sırada Cevher ağır bir hastalığa yakalanmıştı. İyileşince emrindeki son derece mükemmel teçhiz edilmiş büyük bir ordu ile 5 Şubat 965 tarihinde Kayrevan'dan Mısır'a doğru yola çıktı. Cevher'in hareketi Mısır'da duyulunca Mısır halkı vezir Ca'fer b. Furât'la görüşüp Cevher'den eman dilemeye karar verdi. Bunun için Şerif Müslim b. Abdullah el-Hüseyinî elçi tayin edilerek Cevher'e gönderildi. Bu sırada İskenderiye yakınındaki Terûce'de bulunan Cevher gelen elçiye istediği eman vesikasını verdi. Ancak daha önce Mısır'daki İhşîdîler ve Kâfûr'un adamları eman dilemekten vazgeçip düşmanla çarpışmaya karar vermişlerdi. Başlarına da Nihîr eş-Şübezânî'yi geçirerek Cize'de karargâh kurdular; Nil üzerindeki köprüleri tuttular. Cevher bunu duyunca Cize üzerine yürüdü. 30 Haziran 965 tarihinde küçük bir çarpışmadan sonra İhşîdîler yenildi. Bunun üzerine Şerif Müslim b. Abdullah halkın eman istediğini bir mektupla Cevher'e bildirdi. Cevher'in elçisi istenen emannâmeyi getirdi. Şehrin yağmalanmayacağını ve önemli mevkilerin Mısırlılar'a verileceğini bildirdi. Mısır ileri gelenleri vezir Ca'fer b. Furât'ın başkanlığında 3 Temmuz 969'da Cevher'in Cize'deki karargâhına giderek bağlılıklarını bildirdiler. Aynı gün Cevher Fustat'a girdi. Burada yerleşmeye ve hükümet dairelerini kurmaya karar verdi ve Kahire şehrinin temellerini attı. Ca'fer b. Furât'ı vezirlikte bıraktı. Bir elçi ile efendisi Muizz'e Mısır'ın zaptedildiğini bildirdi. Mısır'da Abbâsîler adına okunmakta olan hutbeye son verip Fâtımîler adına hutbe okutmaya, para bastırmaya başladı. 23 Eylül 969 Cuma günü hutbeden sonra Ehl-i beyt için ayrıca dua edilmeye, 29 Ocak 970 tarihinde cuma namazında ezana "Hayye alâ hayri'l-amel" ilâvesi yapılarak Şîî tarzında ezan okunmaya başlandı. 4 Nisan 970 tarihinde Ezher Camii'nin temelleri atıldı. 23 Haziran 972 Cuma günü cami ibadete açıldı.

Ekim 969'da Suriye'de, 976 yılında da Hicaz'da Fâtımîler adına hutbe okunmaya başlandı. Muizz'in 7 Ekim 974 tarihinde Kahire'ye gelişine kadar Cevher Mısır'ı bağımsız bir hükümdar gibi idare etti. Mısır halkının güvenini kazandıktan başka İhşîdîler'in son zamanlarında

tam bir düzensizlik içinde olan Mısır maliyesini düzene koydu. Muâviye devrinde olduğu gibi iyi idare edilince Mısır maliyesinin 4 milyon dinar civarında gelir sağlayacağını gösterdi. Cevher idareciliğinin birinci yılında Mısır'da 3.400.000 dinar vergi topladı. Bu Fâtımîler devrinde toplanan en yüksek vergidir. Seksen beş yıl sonra meşhur vezir Yâzûrî ancak 800.000 dinar vergi toplayabilmişti. Cevher kendisine refakat eden Mağribîler kadar Mısırlılar'ın da itimadını kazandı. Hemen hemen bütün önemli idarî kadroları onlara verdi.

Cevher 974'te Halife Muiz tarafından kumandanlıktan azledildi. Bu tarihten 28 Ocak 992 tarihinde ölümüne kadar kaynaklarda Cevher'den bahsedilmez. Halife Hâkim-Biemrillâh devrinde başkumandan olan oğlu Hüseyin, adı entrikalara karışınca kaçmış; fakat Hâkim teminat vererek onu sarayına çağırması ve 1011 yılında öldürtmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Zekkâr), s. 3, 4, 23, 28, 30-37, 150; Ebû Hanîfe Nu'mân el-Mağribî, *el-Mecâlis ve'l-Müşâyerât*, Kahire Dârü'l-Kütüb, nr. 26.060; Muhammed b. Ali b. Hammâd, *Ahbabu mülûki Benî 'Ubeyd* (nşr. M. Vonderheyden), Alger-Paris 1927, s. 40-49; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 590-592; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 375-380; Zehebî, *A'lamü'n-nübela'*, XVI, 467-468; İbn Ebû Zer, *Şurtâs* (nşr. Tornberg), Upsala-Paris 1843, s. 27-63; Safedî, *el-Vaft*, XI, 224-226; *Kitâbü Mefâhîri Berber* (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1934, s. 4-5; Mansûr el-Kâtîb, *Şîretü'l-Üstâz Cevher* (nşr. M. K. Hüseyin — Abdülhâdî Şair), Kahire 1954; Makrîzî, *el-Hitâ, I-II*, tür.yer.; a.mlf., *İttî'âzû'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin Şeyyâl), Kahire 1947, s. 64-87; Jamîl M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1975, s. 83-84; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 993-994; H. İbrâhîm Hasan, *Târîhu'd-devleti'l-Fâtîmiyye*, Kahire 1981, s. 93-97, 106-107, 140-161, ayrıca bk. İndeks; Muhammed Abdullah İnân, *el-Hâkim-Biemrillâh ve esrârü'd-da'veti'l-Fâtîmiyye*, Kahire 1404/1983, s. 27-32, 76-77, 81, 100, 125, 290, 332, 346; O'leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate*, Delhi 1987, s. 98-99; E. Graefe, "Cevher", *IA*, III, 125-126; H. Mones, "Djawhar al-Sıkkilî", *El²* (Fr.), II, 508-509.



RAMAZAN ŞEŞEN

el-CEVHERETÜ'n-NEYYİRE

(الجوهرة النيرة)

Kudûrî'nin

(ö. 428/1037)

fıkha dair el-Muhtasar adlı eserine

Ebû Bekir el-Haddâd

(ö. 800/1397)

tarafından yapılan şerh

(bk. el-MUHTASAR).

CEVHERETÜ't-TEVHİD

(جوهرة التوحيد)

Eş'arî-Mâlikî âlimlerinden

Ebû İshak İbrâhîm

b. İbrâhîm el-Lekânî'nin

(ö. 1041/1631)

akaide dair manzum eseri.

Ezher müderrislerinden olup süflîliğe temayül ile tanınan müellifin, şeyhi Şihâbüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Osman eş-Şernûbî'nin işaretleriyle bir gecede yazdığı söylenen *Cevheretü't-tevhîd* 144 beyitten ibarettir. Vezir bir Arapça ile kalemle alınan manzumenin muhtevasını ilâhiyyât, nübüvât ve sem'îyyât konularının yer aldığı üç bölüm halinde incelemek mümkündür. Dinen mükellef sayılan her müslümanın akaidin ana konularını bilmekle yükümlü olduğunu ifade eden giriş beyitlerinden sonra birinci bölümde Allah'ın varlığı konusuna hüdüs delili ile temas edilir, ardından iman ile İslâm'ın tarifi ve iman-İslâm ilişkisi üzerinde durulur, daha sonra selbî ve sübûtî sıfatlar sıralanır. İlâhî isimlerin tevkîfî oluşuna, zihinde teşbih uyandırabilecek nasların te'vile tâbi tutulması veya Allah'ın ilmine havale edilmesi gerektiğine işaret edilir ve Allah'a isnat edilmesi câiz olmayan sıfatlar üzerinde durulur. Manzumede kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, ancak kendilerinin de bu fiilleri icra etmeleri (kesb) sebebiyle sorumlu oldukları belirtilir; ayrıca **aslah*** fikrinin reddi, kazâ ve kader, **rü'yettullah*** gibi meselelere yer verilerek ilâhiyyât konuları tamamlanır. Nübüvât bahsinde peygamberlerin sıfatları, nübüvetin mucize ile ispatı, Hz. Muhammed'in nübüvveti ve mucizeleri, peygamberler arasındaki üstünlük farkı, ashabin dereceleri, ashabi tenkit etmekten sakınmanın gereği gibi konular işlenir. Eserin sem'îyyât kısmında ise meleklerle iman, kabir hayatı, ba's, cismanî haşir ve kıyametle ilgili diğer konular üzerinde durulur.

Eserde yer yer muhafazakâr bir temayül sezilmekle birlikte genellikle konular Eş'ariyye ekolüne uygun bir metotla işlenmiş, zaman zaman akilî delillere başvurulmuş, i'tizâlî ve felsefî görüşler tenkit edilmiştir.

Cevheretü't-tevhîd ilk defa 1241 (1826) yılında Bulak'ta, daha sonra da çeşitli mecmualar içinde yayımlanmıştır (meselâ *Mecmû'ü mühimmâtü'l-mütûn*, Kahire 1273; *Mecmû'u'l-mütûn* el-kebrî, Kahire 1378/1958). Ayrıca J. D. Luciani tara-

findan Fransızca'ya çevrilmiş ve bazı notlar eklenerek neşredilmiştir (Alger 1907).

Eser üzerindeki ilk çalışmaları bizzat müellifi İbrâhîm el-Lekânî yapmıştır. Lekânî *Cevhere*'ye büyük, orta ve küçük hacimli olmak üzere üç ayrı şerh yazmıştır. 1. *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*. Büyük boyda iki ciltten meydana gelen bu hacimli şerhin I. cildi 264, II. cildi ise 319 varaktır (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 623-624). Mütেকaddimin ve müteahhîr devri Eş'arî-Mâlikî âlimlerinin görüşlerine, kullandıkları delillere, ittifak ve ihtilâf ettikleri noktalara geniş biçimde yer verilen eser, son döneme ait hacimli kelâm kitaplarından biridir. 2. *Telhîsü't-tecrîd li-'Umdetü'l-mürîd*. Kadızâde'ye ithaf edilen bu eser (*Keşfü'z-zunûn*, I, 620) *Umdetü'l-mürîd*'in muhtasarıdır. Ahmed Atıyyettullah, bunun Kadızâde tarafından *Cevheretü't-tevhîd*'e yapılmış bir şerh olduğunu kaydediyorsa da (*el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 662) bu doğru değildir. Çünkü bizzat Lekânî, eserine *Telhîsü't-tecrîd* adlı bir şerh yazdığını söylemekte (*Hidâyetü'l-mürîd*, vr. 1^b), Kâtib Çelebi de bunu

Cevheretü't-tevhîd 'in şerhi *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd* adlı eserinin I. cildinin ilk sayfası (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 623)



teyit etmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 620). 3. *Hidâyetü'l-mürîd li-Cevheretü't-tevhîd*. Lekânî'nin kelâm ilmini öğrenmeye başlayanlar için yazdığını belirttiği bu şerh, *Cevheretü't-tevhîd*'e yaptığı şerhlerin en küçüğüdür (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 625). Orta boy 249 varaktan oluşan şerhte önemli Eş'arî kelâmcılarına ait eserlerden nakiller yapılır, belli başlı kelâmcıların farklı görüşlerine ve delillerine temas edilir.

İbrâhim el-Lekânî'den sonra *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yapılan çalışmaların ilki oğlu Abdüsselâm'a aittir. Abdüsselâm önce babasının *Umdetü'l-mürîd*'e yaptığı bazı ta'likleri yeniden tertip ederek *İrşâdü'l-mürîd* adlı şerhi hazırlamış, sonra da bunu genişleterek *İthâfü'l-mürîd* adını verdiği yeni bir şerh meydana getirmiştir. Bu eser Kahire'de defalarca basılmış ve Ezher'in lise kısmında yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. *İthâfü'l-mürîd*'e Şeyh Muhammed el-Emîr (*Hâşiye 'alâ İthâfi'l-mürîd*, Bulak 1282; Kahire 1300, 1309), İbrâhim el-Bâcûrî (*Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Şerhi Cevheretü't-tevhîd*, Kahire 1279) ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (*en-Nizâmü'l-ferîd bi-tahkîki Cevheretü't-tevhîd*, Kahire 1375/1955) tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Bunların en meşhuru Muhammed el-Emîr'e ait olanıdır. *Cevheretü't-tevhîd* ve şerhleri üzerinde daha başka çalışmalar da yapılmıştır (bk. Brockelmann, II, 436-437).

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî, *Umdetü'l-mürîd li-Cevheretü't-tevhîd*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 623, 624; a.m.f., *Hidâyetü'l-mürîd*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 625, vr. 1^b; *Keşfü'z-zunûn*, I, 620; Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî, *İthâfü'l-mürîd*, Kahire 1375/1955, s. 7; Serkis, *Mu'cem*, I, 474; II, 1592-1593; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 436-437; H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris 1965, s. 315; M. Watt, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 138-139; Şerkâvî, "İbrâhim el-Lekânî", *A'lâmü'l-fikri'l-insânî*, I, Kahire 1984, s. 22-23; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 622.



EMRULLAH YÜKSEL

CEVHERİ, Abbas b. Said

(عباس بن سعيد الجوهري)

IX. yüzyıl İslâm matematikçisi ve astronomu.

Halife Me'mûn devrinde (813-833) yetiştigi ve o dönemde Bağdat ile Şam'da yapılan astronomik gözlemlere katıldığı bilinmektedir. İbnü'l-Kiftî'ye göre ast-

ronomi aletlerinin yapım işlerini idare eden Cevherî aynı zamanda Halife Me'mûn'un dostu idi. Bağdat yakınlarındaki Şemmâsiye'de yapılan astronomik araştırmalara onun da iştirak etmesini bizzat halife istemiş, o da bu çalışmaları sırasında bazı yıldızlarla gezegenlerin yerlerini tesbit etmeyi başarmıştı. Cevherî ve arkadaşlarının bu çalışmalarını İslâm dünyasında ilk astronomi çalışmaları olarak değerlendiren İbnü'l-Kiftî ayrıca onun "teysîr ilmi"nde de (insan ömrünün ne kadar olduğunu tahmine çalışan astroloji teorisi) üstat olduğunu söylemektedir (bk. *İhbârü'l-'ulemâ'*, s. 219). Kaynaklarda vefat tarihiyle ilgili kesin bilgi bulunmamaktadır.

Eserleri. 1. *Kitâbü Tefsîri Kitâbi Uklidis*. İbnü'n-Nedîm, Cevherî'nin Öklid'in (Eukleides) *Elemanlar* adlı kitabı üzerine kaleme aldığı, fakat günümüze kadar ulaşamayan bir eseri olduğunu bildirmektedir. 2. *Kitâbü'l-Eşkâl elletî zâdehâ fi'l-makâleti'l-ûlâ min Uklidis* (*Elemanlar*'ın 1. makalesine ilâveler). İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre bu eser de bir önceki gibi Öklid'in aynı adlı kitabıyla ilgilidir. 3. *Kitâbü'z-Zic* (astronomik cetveller kitabı). İbnü'l-Kiftî Bağdat'taki rasatlara dayanan bu cetvellerin astronomlar arasında meşhur olduğunu bildirmektedir. 4. *el-İslâh li-Kitâbi'l-Uşûl*. Nasîrüddîn-i Tûsî Öklid'in paraleller teorisine ayırdığı *er-Risâletü's-şâfiye 'ani's-şekki fi'l-ḥuṭûṭi'l-müte-vâziye* adlı eserinde Cevherî'ye izâfe ettiği böyle bir kitaptan bahsetmektedir (bk. *DSB*, VII, 79; krş. Sezgin, V, 243). Tûsî'ye göre bu kitap, *Elemanlar*'daki önermelerle teoremlere Cevherî'nin eklediği elli kadar önermeyi ihtiva etmektedir. Tûsî ayrıca bu önermelerden Öklid'in paraleller postülatını ispata yönelik altı tanesini de kitabına almıştır. Cevherî'nin çalışması, Öklid postülatının Arapça yazılmış eserler arasında bilinen en eski ispatıdır. Tûsî *el-İslâh*'tan onun Öklid'e ek olarak verdiği şu önermesini de ıktibas etmiştir: "Herhangi bir noktadan farklı yönlerde geçirilen üç doğrunun meydana getirdiği üç açının toplamı dört dik açı toplamına eşittir". Cevherî'nin ayrıca Eudoxos-Arkhimedes aksiyomuna oldukça değişik bir yorum getirdiği de bilinmektedir. Millet Kütüphanesi'nde (Fezullah Efendi, nr. 1359) kayıtlı bir yazma eser (vr. 239^b-240^b), muhtemelen onun *Elemanlar* üzerine yazdığı kitapların birinden alınmış bir parçayı ihtiva etmektedir. 5. *Tercemetü Kitâbi's-Sümûm*. Hintli

filozof ve hekim Şânâk'ın (Cânakya, Kautilya) tıbbâ dair eserinin Arapça tercümesidir (Sezgin, III, 197). 6. *ez-Ziyâdât fi'l-makâleti'l-hâmise min Kitâbi Uklidis*. Kaynaklarda Cevherî'ye isnat edilen bir başka eserdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 33; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 64, 219; a.e., Kahire, ts. (Mektebetü'l-Müte'nebbî), s. 47, 148; Suter, *Die Mathematiker*, s. 12; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 382; Sezgin, *GAS*, V, 243-244; VI, 138-139, ayrıca bk. III, 194, 197; V, 33, 98, 105, 223; Sartori, *Introduction*, I, 562; *DSB*, VII, 79-80.



FERRUH MÜFTÜOĞLU

CEVHERİ, İbrâhim b. Said

(إبراهيم بن سعيد الجوهري)

Ebû İshâk İbrâhim b. Said el-Cevherî (ö. 247/861)

Hadis hâfızı.

170'ten (786) sonra doğdu. Aslen Taberistanlı olduğundan Taberî nisbesiyle de anılır. Babası da hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Muhammed b. Fudayl, Ve-kî' b. Cerrâh, Süfyan b. Uyeyne, Vâkidî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitte* imamı da onun talebesi oldular. Öğrendiği hadisleri yazdı. Babasının sağladığı maddî imkânlar sayesinde birçok muhaddisin rivayetlerini elde edip yazdı. Kendisine Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği bir hadis sorulunca câriyesinden Ebû Bekir'in müsnedinden 23. cüzü getirmesini istemiş, Ebû Bekir'in elli kadar bile rivyeti bulunmadığı, bu sebeple onun rivayetlerinin yirmi üç cüz olamayacağı söylenince de, "Eğer yanımda her hadisin 100 ayrı senedi yoksa ben kendimi o konuda yetim sayarım" demiştir.

Hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş olan Cevherî güvenilir bir râvî olarak bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel onun pek çok hadis yazdığını söyleyerek talebelerine Cevherî'den hadis öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Cevherî kıraat ilmini, Nâfi' in talebeleri olan İsmâil b. Ebû Üveys ile Ebû Bekir b. Ebû Üveys'ten semâ' yoluyla almıştır.

Cevherî hayatının son yıllarında Ceyhan nehri kıyısındaki Massîsa (Missîsa) hudut muhafaza birliğine katılarak Aynizerbâ Kalesi'ne yerleşti ve orada vefat etti. Ölüm tarihi olarak 244 (858), 249 (863), 253 (867) ve 256 (870) yılları da zikredilmektedir.

Hız. Ebû Bekir'in rivayet ettiği hadisleri derlediği ve yirmi üç cüz kadar olduğu söylenen *el-Müsned* adlı hacimli eserinin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Cerh ve't-ta'dil, II, 104; Hatib, *Târîhu Bağdad*, VI, 93-96; *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 94; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 177-178; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XII, 149-151; a.mlf., *Tezkiretül-huffâz*, II, 515-516; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 35-36; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye*, I, 15; İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib*, I, 123-125; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 113; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetraf*, s. 63.



İSMAIL L. ÇAKAN

CEVHERİ, İsmâil b. Hammâd

(اسماعيل بن حماد الجوهري)

Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî
(ö. 400/1009'dan önce)

Tâcü'l-luğa adlı sözlüğüyle tanınan
Arap dili âlimi.

Aslen Türk olup Fârâb'da doğdu. İnci, yakut, elmas gibi değerli taş yapımı veya ticaretiyle uğraşan kimse mânasına gelen Cevherî nisbesiyle anılmasının sebebi bilinmemektedir. İlk tahsiline Fârâb'da *Dîvânü'l-edeb* adlı sözlüğün yazarı olan dayısı İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'den (ö. 350/961) ders alarak başladı. Daha sonra değerli hocalardan faydalanmak üzere Bağdat'a gitti. Orada Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Ebû Ali el-Fârisî'nin derslerine devam etti.

Muhtemelen bu sıralarda, kendisinden öncekilere göre değişik bir sözlük yazmayı düşündüğü için, hem dilin kullanımı inceliklerine vâkıf olmak hem de planladığı esere malzeme toplamak maksadıyla Kuzey Irak, el-Cezîre ve Suriye'deki Rebîa kabileleriyle Hicaz ve Necid'deki Mudar kabileleri arasında uzun müddet kaldı. Cevherî aslen Türk olduğu için daha önce gramer yoluyla nazarî olarak öğrendiği Arapça'yı uzun süre gezip dolaştığı bu yerlerde uygulamalı olarak da öğrendi. Bu seyahatlerden sonra tekrar Bağdat'a döndü, fakat burada fazla kalmadan memleketine gitmek üzere yola çıktı. Uğradığı Damgan'da oranın eşrafından olan Ebû Ali Hüseyin b. Ali, kendisinden ilim tahsil etmek ve hat öğrenmek üzere Damgan'da kalmasını rica ettiği için bir süre orada kaldı. Daha sonra Horasan bölgesinin en büyük ilim merkezlerinden biri olan Nîşâbur'a gitti ve ömrünün sonuna kadar bu şehirde bir yandan eğitim ve öğretimle,

bir yandan da eser telifi ve Kur'an-ı Kerim istinsahıyla meşgul oldu. *Tâcü'l-luğa*'yı Ebû Mansûr Abdurrahim b. Muhammed el-Bîşekî adına burada yazdı. Sözlüklüğü yanında iyi bir hattat olan Cevherî'nin hattı, daha önceki hattatlardan İbn Mukle'nin (ö. 272/886) hattıyla mukayese edilecek kadar güzel olduğu için yazdığı Kur'an nüshaları yüksek fiyatla müşteri buluyordu.

Ebû Sehl Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Herevî, İsmâil b. Muhammed b. Abdûs ed-Dehân ve Ebû İshak İbrâhim b. Sâlih el-Verrâk, Cevherî tarafından yetiştirilen ve onun sözlüğünün istinsah edilip yayılmasına hizmet eden taleberleridir.

Kaynakların belirttiğine göre son zamanlarında vesveseye kapılıp aklî dengesini kaybeden Cevherî, uçmak için kanat takarak Nîşâbur'daki evinin veya caminin damına çıkmış, yazdığı sözlüğü kastederek toplanan halka, "Bu dünyada benden başka kimsenin yapmadığı bir şey yaptım. Âhiret için de kimsenin yapmadığı bir iş yapacağım" diyerek uçmaya kalkmış, fakat düşerek ölmüştür.

Eserleri. 1. *Tâcü'l-luğa, *Şihâhu'l-luğa*, *eş-Şihâh fi'l-luğa* veya kısaca *eş-Şihâh* diye de bilinen bu eser, Arap sözlüklüğü tarihinde tertip itibarıyla yeni bir çığır açtığı gibi sadece sahih kelimeleri (Bedevî Araplar'dan gelen fasih kelimeler) ihtiva etmesi açısından da ayrı bir özellik arz etmektedir. Yazıldığı günden bugüne kadar tekmile, zeyil, şerh, ihtisar, tenkit ve tercüme gibi birçok çalışmaya konu olan *Tâcü'l-luğa* ilk defa 1270'te (1853) Tebriz'de basılmış, daha sonra 1282 (1865) ve 1292 (1875) yıllarında Bulak'ta yayımlanmıştır. Ayrıca Ahmed Abdülgafûr Attâr tarafından da neşredilmiştir (I-VI, Kahire 1376/1956). 2. *Kitâbü 'Arûzî'l-varaka*. Bu eserinde Cevherî, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791)**

aruz sisteminde bazı değişiklikler yapmak suretiyle on beş bahri yedisi müfredât, beşi murekkebât olmak üzere on iki bahre indirmiştir (bk. *DîA*, III, 428). Bir nüshası Âtîf Efendi Kütüphanesi'nde (nr. 1991, vr. 1^b-33^b) bulunan eser Muhammed el-Alemî tarafından neşredilmiştir (Dârülbeyzâ 1984). 3. *Kitâbü'l-Kavâfî*. Eser *Kitâbü 'Arûzî'l-varaka* ile beraber günümüze kadar gelmiş olup Âtîf Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha içindedir (vr. 34^b-60^a). Cevherî'nin *el-Mukaddime fi'n-naḥv* adlı eserinin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

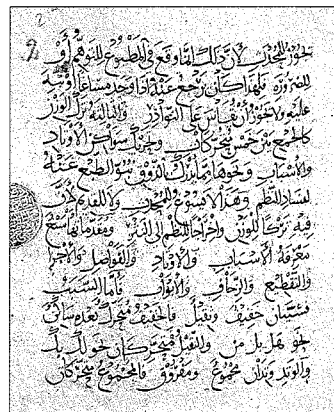
Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr*, IV, 468-469; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhethü'l-elibbâ* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 344-346; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebbâ*, VI, 151-165; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 229-233; Ebû'l-Fidâ, *Târîh*, II, 145; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XVII, 80-82; Abdülbâkî b. Abdülmecid el-Yemânî, *İşâretü'l-ta'ûn fi terâcîmî'n-nuhât ve'l-luğaviyyîn* (nşr. Abdülmecid Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 55-56; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VII, 29-32; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 400-402; Firûzâbâdî, *el-Bulğa fi terâcîmî e'immeti'n-naḥv ve'l-luğa* (nşr. Muhammed el-Misrî), Küveyt 1407/1987, s. 66-68; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 446-448; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, II, 356; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (nşr. Mahmûd el-Arnaût), Beyrut 1410/1989, IV, 497-498; Serkis, *Mu'cem*, I, 723-724; Brockelmann, *GAL*, I, 133-134; *Suppl.*, I, 196-197; Kehâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifîn*, II, 267-268; Sezgin, *GAS*, VIII, 215-224; Ahmet Subhi Furat, *al-Firûzâbâdî'nin aş-Şihâh'î Tenkidî* (profesörlük takdim tezi, 1978), *DîA* Ktp., nr. 586, s. 17-38; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeb*, II, 615-617; C. Zeydan, *Âdâb*, I, 620-621; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethullah), I, 313; Ahmed Abdülgafûr Attâr, *Mukaddimetü's-Şihâh*, Beyrut 1404/1984, s. 101-212; Moh. ben Cheneb, "Cevherî", *İA*, III, 126; L. Kopf, "al-Djawnahî", *EI²* (İng.), II, 495-497; Nihad M. Çetin, "Arûz", *DîA*, III, 427-430.



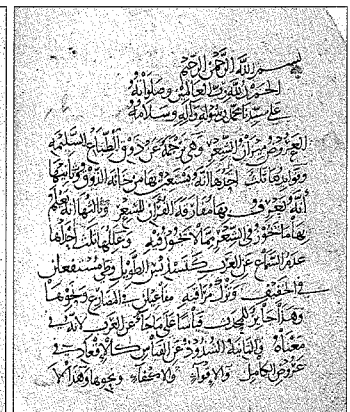
HULÛSİ KILIÇ

CEVHERİ es - SAGİR

(bk. İBNÜ'L-CEVHERİ).



İsmâil
b. Hammâd
el-Cevherî'nin
*Kitâbü
'Arûzî'l-varaka*
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Âtîf Efendi Ktp.,
nr. 1991)



CEVLAKIYYE

(الجولقية)

Cemâleddîn-i Sâvî'ye nisbet edilen
gayri Sünnî bir tarikat
(bk. CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ).

CEVREKÂNÎ

(bk. CÜZEKÂNÎ).

CEVRÎ İBRÂHİM ÇELEBİ

(ö. 1065/1654)

Divan şairi ve hattat.

Cevrî, Cevrî Çelebi, Cevrî Dede diye anılan şairin asıl adı İbrâhim'dir. 1039'da (1629) reîsületibbâ olan Emîr Çelebi için istinsah ettiği bir *Meşnevî* nüshasının sonuna düşürdüğü tarih mısraının gösterdiği 1029 (1620) yılında yirmi yirmi beş yaşında olduğu düşünülürse 1004-1009 (1595-1600) yılları arasında doğduğunu söylemek mümkündür.

Gençliğinde iyi bir tahsil gören Cevrî, Galata Mevlevihânesi şeyhi İsmâil Ankaravî'nin sohbetlerine katıldı, ayrıca Beşiktaş ve Yenikapı mevlevihânelerine devam etti (Naîmâ, II, 543). Derviş Abdî-i Mevlevî adlı bir hattattan yazı dersleri aldı (Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 639). Günümüze ulaşan yazılarından usta bir ta'lik kırması hattatı olduğu anlaşılmaktadır. Cevrî bir süre Divân-ı Hümayun kâtipliği yaptı, daha sonra istifa ederek devlet ricâli için istinsah ettiği eserlerin geliriyle geçimini sağladı. Safâî onun günde 1000 beyit yazıp 1000 akçeye sattığını söyler (*Tezkire*, vr. 63^a). *Şehnâme*, *Târih-i Vassâf*, *Kühûl'-ahbâr* gibi büyük hacimli eserlerin yanı sıra *Meşnevî*'yi de yirmi iki defa istinsah ettiği kaydedilen Cevrî, sohbetlerine katıldığı Melâmî-Bayramî tarikatının büyük şahsiyetlerinden Reîsülküttâb Sarı Abdullah Efendi'nin bazı eserlerini temize çekip istinsah etti. Müstakimzâde onun Bayramî-Melâmîleri'nden olduğunu söyler.

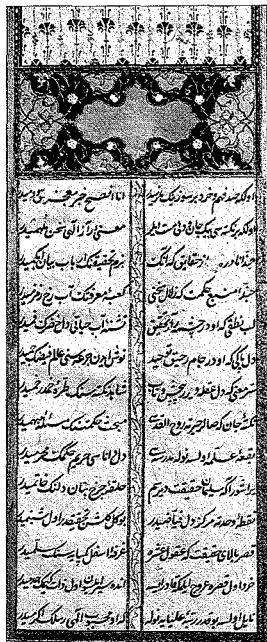
Cevrî'nin ölümü ve defniyle ilgili en geniş bilgi, Müstakimzâde'nin *Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye*'sinde bulunmaktadır. Buna göre komşularıyla görüşmediğinden cenazesine kimse gelmemiş, Sarı Abdullah Efendi yirmi otuz arkadaşıyla birlikte cenazesini Eğrikapı Savaklar'daki Cemâleddin Uşşâkî Tekkesi ci-varına defnetmiş, mezarını düzleyerek baş ve ayak ucuna birer selvi dikmiştir. Müstakimzâde, Cevrî'nin mezarının sa-

dece dostlarınca bilindiğini söyler. Sadeddin Nüzhet Ergun başka kaynaklarda bulunmayan bu bilgiyi itimada değer bulmaz. Cevrî'nin vefatına, "Eyle yâ rab Cevrî'ye firdevs-i âlâda mekân" (Râî) ve "Cevrî'yi memnûn-ı lutf ede Cenâb-ı Kirdigâr" (Nisârî) mısraları tarih düşürülmüştür.

Esrar Dede, Cevrî'nin Mevleviyye tarikatına intisap ettiğini ve Ankaravî'nin müridi olduğunu söyler. Öte yandan Naîmâ ise onun sohbetlerine katıldığı ve eserlerini defalarca istinsah ettiği Sarı Abdullah Efendi'ye mensup olduğunu kaydeder (*Târih*, VI, 121). Müstakimzâde ve Abdülbaki Gölpınarlı Cevrî'nin ayrıca Bayramî-Melâmî tarikatına mensup olduğu görüşündedirler.

Cevrî hattıyla yazılan eserler devlet ileri gelenleri arasında çok tutulmuş ve hediye olarak başkalarına takdim edilmiştir. Şeyh Galib, kendisine Cevrî hattı bir *Meşnevî* nüshası hediye eden III. Selim'e teşekkür için yazdığı bir kasidede, "Aceb bir *Mesnevî-i pür-bahâ* kim Cevrî hattıyla / Dil-i uşşâk-ı zâra cevri ger-dün amân verdi" diyerek Cevrî hattıyla olmasının eserin değerini daha da arttırdığına işaret etmiştir.

Eserleri. 1. *Divan*. Divan ve tekke şiirine hakkıyla vâkıf olan Cevrî İbrâhim Çelebi zengin bir şiir mirası bırakmıştır. Seksen dört kaside, beş terkihibend, iki tercihibend, 272 gazel, beş matla', 123 tarih (ikisi Farsça), kırk rubâî (otuz yedisi Farsça), yedi tahmis ve sekiz tesdisten meydana gelen divanının Türkiye ve dünya kütüphanelerinde otuz sekiz yazma nüshası tesbit edilmiştir (Ayan, s. 9-10).



Cevrî divanının
müellif hattı
nüshasının
ilk sayfası
(TSMK, Emanet
Hazinesi,
nr. 1623)

Bunlardan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Emanet Hazinesi, nr. 1623) ile Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki (nr. 1286) yazmalar müellif hattıdır. Divan Cevrî'nin hayatı, edebî şahsiyeti ve eserleri hakkında bir girişle birlikte Hüseyin Ayan tarafından neşredilmiştir (Erzurum 1981). 2. *Selimnâme*. Şükrî-i Bitlisi'nin Koçi Bey'in takrirleri çerçevesinde 930'da (1523) yazdığı aynı adlı mesnevinin yeniden telif edilmiş şeklidir. Eserde Yavuz Sultan Selim'in menkıbeleşmiş şahsiyeti ve kahramanlıkları anlatılmaktadır. 1037'de (1627) yazılan ve XVII. yüzyılın başarılı mesnevilerinden olan mesnevinin bilinen tek nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, Manzum, nr. 1310).

3. *Hilye-i Cihâr-yâr-ı Güzîn*. Cevrî'nin en meşhur eserlerinden biridir. Pek çok yazma nüshası bulunan (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 96, 769, 1095, 3807; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2089) ve ayrıca üç defa basılmış olan (İstanbul 1293; *Mekteb*, nr. 1 [30 Kânunuevvel 1309, s. 37-39] — nr. 2 [13 Kânunusânî 1309, s. 74-77]; 1317) 145 beyitten ibaret bu küçük mesnevi, Hâkânî Mehmed Bey'in *Hilye*'sinden ilham alınarak 1040'ta (1630) yazılmıştır. 4. *Hall-i Tahkikât*. 415 beyitlik Türkçe bir terkihibenddir (İÜ Ktp., TY, nr. 5565). 1057'de (1647) kaleme alınan eserin adı ebced hesabıyla telif tarihini verir. Sofu Mehmed Paşa'ya ithaf edilen *Hall-i Tahkikât*, altmış bir beyitlik başlangıç bölümünden sonra *Meşnevî*'nin ilk on sekiz beyitle eserden seçilen kırk beytin her birine beşer beyit eklenmesinden meydana gelmiş, sonuna da altı beyitlik bir hâtime kısmı ilâve edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması mevcut olan eserin sadece İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde sekiz nüshası bulunmaktadır (TY, nr. 88, 1992, 2255, 2305, 2308, 2323, 2388, 5565). Eser ayrıca *Aynü'l-füyûz* ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1269, s. 30-181). 5. *Aynü'l-füyûz*. Yûsuf Sineçâk Dede'nin, *Meşnevî*'den bir mâna bütünlüğü içinde seçtiği 366 beyitten meydana gelen *Cezîre-i Meşnevî* adlı eserinin şerhidir. Abdülmecid Sivâsî, İlmî Dede ve Şeyh Galib gibi şair ve bilginlerce şerhi yapılan eseri Cevrî de her beyte beş Türkçe beyit ilâve ederek şerhetmiştir. Başlıkları da manzum olan eser Sofu Mehmed Paşa'ya sunulmuştur. *Aynü'l-füyûz* ismi ebced hesabıyla eserin yazılış tarihini gösterir (1057/1647). 6. *Melhame*. Cevrî'nin çok tanınmış eserlerinden biri olan bu mesnevi, Yazıcı Sâlih'in 811 (1408) yılında yazdığı *Şemsiyye*'nin

1044'te (1635) yeniden kaleme alınmasından meydana gelmiştir. *Melhame*, 4788 beyit olan aslından daha küçük olup 3617 beyittir. Eserin birçok yazma nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 234, Esad Efendi, nr. 3459; İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 1282; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 8890). *Melhame* ayrıca basılmıştır (İstanbul 1272, 1294, 1306). 7. *Nazm-ı Niyâz*. Ayların özelliklerinden bahseden bu mesnevi yaklaşık 200 beyitten meydana gelir. Bilinen tek nüshası mensur bir eser gibi istinsah edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 714, vr. 98^a-100^a). Eserin adı ebced hesabıyla yazılış tarihi olan 1058'i (1648) göstermektedir.

Târîh-i Cevrî Çelebi adıyla basılan eser (I-II, İstanbul 1291-1292) Cevrî'ye değil Edirneli Ağazâde Mahmud Urî'ye aittir. Naîmâ, Cevrî'nin muammaya dair bir risâlesi ve "müfredât-ı tıb" ile ilgili bir manzumesi olduğunu söylerse de (*Târîh*, II, 542) bunlar bugüne kadar ele geçmemiştir. *Beyân-ı A'dâd-ı Sıfathâ-yı Neîs-i İnsânî* adlı eserin yazma nüshalarında (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 402; Yazma Bağışlar, nr. 547/3) müstensihler tarafından eserin Cevrî'ye ait olduğu kaydedilmişse de ona aidiyeti kesin değildir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İzmirli, nr. 621) yine Cevrî adına kayıtlı *Terceme-i Pend-i Attâr* adlı eser aynı adı taşıyan bir başka şahsa aittir. Cevrî'nin eseri olarak basılan *Terceme-i Ahvâl-i Hâce Hâfız-ı Şîrâzî*'nin (İstanbul 1286) yazma nüshalarında (İÜ Ktp., TY, nr. 611) Cevrî adına rastlanmamıştır. Cevrî adına kayıtlı *Terceme-i Şehnâme-i Firdevsî-i Tûsî* (Blochet, s. 140) adlı üç ciltlik mensur eserin mütercimi ise Sâlih b. Celâl'dir. Kansu Gavri adına yapılmış *Şehnâme* tercümesi de (Smirnov, VIII, 82) muhtemelen bir başka şahsa aittir.

BİBLİYOGRAFYA :

Rızâ, *Tezkire*, İstanbul [1316], s. 23-24; Nâîmâ, *Târîh*, İstanbul 1147, II, 542-543; VI, 121; Safâî, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, vr. 63^a; Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr li-Zeyl-i Zübde'ti'l-eş'âr*, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 45^a; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 639; a.mlf., *Risâle-i Melâmiyye-i Şütârîyye*, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 68^a-71^a; Esrar Dede, *Tezkire*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 109, vr. 24^a; W. D. Smirnov, *Les Manuscrits Turcs de l'Institut des Langues Orientales*, St. Petersburg 1897, VIII, 82; Blochet, *Catalogue*, s. 140; Ergun, *Türk Şairleri*, I, 104-106; III, 1052; Hüseyin Ayan, *Cevrî: Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum 1981, s. 4-30; a.mlf., "Cevrî İbrahim Çelebi", *TDEA*, II, 58-59; R. Ekrem Koçu, "Cevrî Çelebi (Şeyh İbrahim)", *İst. A*, VII, 3521-3522.



HÜSEYİN AYAN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEVRİ KALFA MEKTEBİ

İstanbul'da XIX. yüzyıl başlarında benzerlerinden farklı bir üslûpta inşa edilen sıbyan mektebi.

Sultanahmet Meydanı'nda Divanyolu caddesinin başında Firuz Ağa Camii'nin karşısında bulunmaktadır. Keçecizâde İzzet Molla tarafından yazılan manzum kitâbesinden, 1235'te (1819-20) Sultan II. Mahmud tarafından saray hareminden Cevrî Usta (veya Kalfa) adlı kadının ruhu için yaptırılmış olduğu öğrenilmektedir.

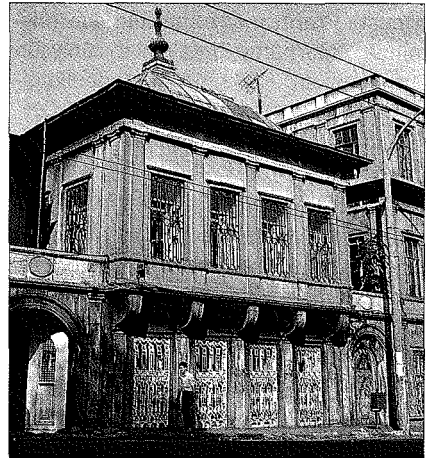
Cevrî Kalfa Osmanlı tarihinde önemli yeri olan bir saray kadınıdır. 1223 (1808) yazında Şehzade Mahmud, kendisini öldürmeye gelenlerin elinden birkaç taraf-tarının gayretiyle kaçırılırken Cevrî Kalfa da merdivenden çıkmaya çalışan cellâtların gözlerine kül serpmek suretiyle şehzadenin kurtulmasına yardımcı olmuştur. II. Mahmud padişah olduktan sonra kendisine yardımcı olan bu kadına çok saygı göstermiş ve onu hazine-darbaşı yapmıştır. Şükranının bir ifadesi olarak da bu sıbyan mektebini inşa ettirmiştir. Ayrıca onun için Büyük Çamlıca'da bir köşk yaptırmış ve buradaki kaynaklardan çıkan su Cevrî Kalfa suyu adıyla Üsküdar'da bir çeşmeye indirilmiştir.

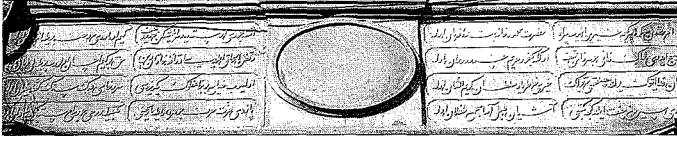
İstanbul'un sıbyan mektepleri arasında hacim bakımından en büyüğü olan Cevrî Kalfa Mektebi, mimarisi, plan düzeni ve bilhassa cephesi bakımından Batı'dan gelen sanat akımlarının izlerini taşıyan kendi türü içinde değişik bir eserdir. Sıbyan mektebi olarak bir süre kullanıldıktan sonra, Maarîf Nezâreti'nin sadârete yazdığı 3 Rebûlâhîr 1275 (10 Kasım 1858) tarihli tezkireden öğrenildiğine göre burada bir kız sanat mektebi şeklinde kız rüşdiyesi açılmıştır. Cumhuriyet'ten sonra 1929-1930 yıllarında kısa süre Devlet Basımevi'nin matbaacılık okulu olmuş. 1932'de Adliye Sarayı yangınının arkasından bazı mahkeme daireleri bir müddet için buraya yerleşmiş, bir süre Başbakanlık Arşivi'nin deposu olmuş, 1945-1946 ders yılında elli dokuzuncu ilkokul olarak tekrar mektep haline getirildiği gibi 1955-1956 ders yılında adı yeniden Cevrî Kalfa Okulu olmuştur. 1970'li yıllara kadar böylece kullanılmış, 1980'li yıllarda bir süre boş durmuş, 1985'ten sonra Türk Edebiyatı Vakfı'na tahsis edilmiştir. Halen üst katını vakfın kullandığı binanın alt katındaki odalarda turistik eşya satış yeri bulunmaktadır.

1923-1928 yılları arasında düzenlendiği tahmin edilen, İstanbul'daki sıbyan mekteplerinin adlarını veren bir listede Cevrî Kalfa Mektebi elli birinci sırada yer almış ve yanına, "Elyevm Muallimler Birliği'dir" kaydı konulmuştur. *İstanbul Ansiklopedisi*'nin buranın Muallimler Birliği merkezi oluşunu 1932'den sonra göstermesi herhalde yanlıştır.

Cevrî Kalfa Mektebi, 28 Mayıs 1927 tarih ve 1057 sayılı "Türkiye Cumhuriyeti Dahilinde Bulunan Bircümle Mebânî-i Resmîyye ve Milliyye Üzerindeki Tuğra ve Methiyelerin Kaldırılması Hakkında Kanun"un zararını görmüş ve halen bu izleri taşıyan bir eski eser olarak da tarihe geçmiştir. Kanunun yayımlanmasından sonra birçok daire âmirinin binalardaki kitâbeleri kazıttıkları, söktürdükleri veya kırdırdıkları bilinmekle beraber Galatasaray Lisesi kitâbesinde olduğu gibi bazı âmirlerin de bu işe ön ayak olmaları meselenin en acı tarafıdır. Bu "katliam" sırasında Cevrî Kalfa Mektebi'nin idarecileri de binanın cephesindeki uzun mermer kitâbenin yazılarını kazıtmaya girişmiştir. Nitekim Osman Nuri Ergin bu olayı, "Yeni Türk harflerinin kabulü günlerinde... kanunun neşrinin ertesi gününden itibaren... bir kısım memurlar ve maalesef bir hayli muallimler, idaresine memur oldukları binaların üzerlerindeki kitâbeleri kırdırmak, söktürüp attırmak ve kısmen de siva ve badana ile kapatmak gibi taşkınlıklara başladılar ve bu hal yakın zamana kadar devam etti durdu... Bunlardan bir tanesini ve bir muallimin yaptığını bilhassa

Cevrî Kalfa Mektebi - Sultanahmet / İstanbul





Cevri Kalfa
Mektebi'nin
kitâbesi

kayda mecburum ve inanmayanlar gözleri ile de görebilirler... Sultanahmet Parkı karşısındaki Taşmektep'in başmuallimi o günlerde hemen iskele kurdurarak, mektebi yapan Cevri Kalfa'nın adını taşıyan kitâbeyi kazıtmaya başlamış, fakat yine hemen o gün müze müdürü muhterem Halil Ethem'in müdahalesi üzerine tahribat yarıda bırakılmıştır" satırlarıyla kaydeder (*Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, s. 254). Gerçekten de bugün mermer kitâbenin kabartma olarak işlenmiş yazılarından sağdaki bölümün baştan itibaren bir kısmının tamamen kazınmış olduğu görülmektedir. *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi*'nde, bu müdahalenin hattat Necmettin Okyay tarafından yapıldığı bildirilir.

Cevri Kalfa Mektebi, Sultan II. Mahmud döneminde (1808-1839) Türk mimarisinde hâkim olan ve Fransız Napolyon İmparatorluğu devri sanatından ilham alınan empire üslûbunun bir eseridir. Bu suretle de sıbyan mektepleri mimarisinde bir yeniliğe işaret eder. Bu yenilik cephe mimarisinde, dış görünüşte olduğu kadar iç düzenlemeye de belirlidir. Sıbyan mektepleri genellikle iki katlı ve sadece üst katta tek dersane odasından ibaretken burada geniş cephe ve on odalı bir bina (*İstanbul Ansiklopedisi*'ne göre [VII, 3524] 487 m²'lik bir alan) meydana getirilmiştir. Zaten Cumhuriyet döneminde ilkokul olarak kullanılması da bundan dolayı mümkün olmuştur.

Tamamen mermer kaplanmış olan cephenin ortasında eski sıbyan mektepleri geleneğine uygun olarak bir çeşme yapılmıştır. Tarih manzumesinin son mısraında, "Merhûme Usta'nın iç rûhiyçün âb-ı zemzem" (1235/1819-20) denildiğine göre bu hayır vakfı yapıldığında Cevri Kalfa artık hayatta değildi. Bu yüzden bazı yerlerde 1824 olarak gösterilen ölüm tarihi yanlış olmalıdır (Gövsâ, s. 86).

Cevri Kalfa Mektebi'nin girişi soldadır. Ortada bulunan iki katlı kitlenin üst katı, beş mermer konsola oturan bir çıkma halindedir. Bu kısmın üstünü kurşun kaplı bir aynalı tonoz örter. Dışarıdan da belli olan bu tonozun tepesinde XIX. yüzyılda yapılanlara benzer bir alem vardır. Bu ana kitlenin sağında kademeler ha-

linde yarım yuvarlak kemerli çeşme yer alır. Bunun da yanında üç kat halinde, aralarında yassı plasterlerle ayrılmış pencerelere sahip ikinci bir kitle yükselir. Bu kısmın II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) eklendiği söylenmektedir. Ancak çıkmalı kısmı ile dış mimarisi bakımından tam benzerlik gösterdiğinden ilâve olup olmadığını anlamak zordur.

Sıbyan mekteplerinin bir çeşme ve sebilhâne ile birlikte tek yapıda birleştirilmesi yolunda çok eskiden beri sürüp gelen gelenek, üslûp bakımından farklılığına rağmen burada da uygulanmıştır. Ayrıca çeşmenin her iki yanındaki blokların zemin katları da sebilhâne olarak tasarlanmıştır. Böylece dörderden sekiz pencere sebilhâne penceresi olup bunların dökme demirden Batı üslûbunda şebekeleri vardır. Şebekelerin altlarında su taşı verme gözlerinin oluşu, bunların sebilhâneye ait olduklarında şüphe bırakmaz. Bu şebekeler pencereleri vitrin haline getirmek için 1986'da sökülmüşken bir müdahale sonunda, binayı kullanan vakıf idarecilerinin de anlayışlı davranmaları sayesinde tekrar yerlerine takılmıştır. Son yıllarda caddenin taban seviyesinin çok yükseltilmesi neticesinde Cevri Kalfa Mektebi'nin dış mimari nisbetleri bozulduğu gibi sebilin eteği ve hatta şebekelerinin alt kısımları yere gömülmüştür.

Cevri Kalfa Mektebi, Osmanlı dönemi Türk sanatında bu tür yapıların gelişmesinin son safhasına örnek teşkil eder. Ayrıca İstanbul'un çok merkezî bir yerinde ve bir ana cadde kenarında bulunması bakımından şehri güzelleştiren tarihi eserlerin başlıcalarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Osman Nuri [Ergin], *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, İstanbul 1937, s. 254; a.mlf., *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 457-459; Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, I, 242-244; Gövsâ, *Türk Meşhurları*, s. 86; Semavi Eyice, *İstanbul, Petit Guide à Travers les Monuments Byzantins et Turcs*, İstanbul 1955, s. 29, nr. 33; Özgönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1968, s. 73, nr. 1; Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", *TUBA*, II (1978), s. 59; Hakkı Göktürk, "Cevri Kalfa İlkokulu", *İstA*, VII, 3524-3525; *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, III, 1370-1374.



SEMAVİ EYİCE

el-CEVSAKU'İ-HÂKÂNİ

(الجوسق الخاقانی)

Sâmerrâ'da

Halife Mu'tasım - Billâh tarafından
inşaâtı Feth b. Hâkân'ın babası
Hâkân Urtûc'a havale edilen saray
(bk. ABBÂSİLER [Sanat]).

CEVŞEN

(الجوشن)

Ehl-i beyt tarikiyle
Hz. Peygamber'e nisbet edilen
iki duanın adı.

Farsça asıllı olduğu kabul edilen cevşen kelimesi sözlükte "bir tür zırh, savaş elbisesi" anlamına gelmektedir. Terim olarak Şii kaynaklarında Ehl-i beyt tarikiyle Hz. Peygamber'e isnat edilip Cevşen-i Kebîr (el-Cevşenü'l-kebir) ve Cevşen-i Sagîr (el-Cevşenü's-sagîr) diye bilinen, metinleri birbirinden farklı iki duanın ortak adıdır.

Cevşen-i Kebîr. Diğerine nisbetle çok daha meşhur olup "Cevşen" denilince genellikle bu dua akla gelir. Mûsâ el-Kâzım — Ca'fer es-Sâdık — Muhammed el-Bâkır — Zeynelâbidîn — Hz. Hüseyin ve Hz. Ali tarikiyle Hz. Peygamber'e isnat edilir. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen *Du'â'ü'l-cevşen* onun bu rivayeti olmalıdır (bk. *DİA*, VII, 3). Anlatıldığına göre Asr-ı saâdet'te cereyan eden savaşların birinde (bir rivayette Uhud'da) muharebenin kızıştığı ve üzerindeki zırhın kendisini fazlasıyla sıkıttığı bir sırada Hz. Peygamber ellerini açarak Allah'a dua etmiş, bunun üzerine gök kapıları açılarak Cebrâil gelmiş ve, "Ey Muhammed! Rabbin sana selâm ediyor ve üzerindeki zırhı çıkarıp bu duayı okumanı istiyor. Bu dua hem sana hem de ümmetine zırhtan daha sağlam bir emniyet sağlayacaktır" demiştir. Olayla ilgili Şii kaynakları, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e söz konusu duanın önemi ve faziletiyle ilgili geniş bilgi verdiğini de kaydeder. Buna göre Allah Cevşen-i Kebîr'i dünyayı yaratmadan 50.000 yıl önce arşın direkleri üzerine yazmıştır. Bu duayı okuyan veya yazılı olarak üzerinde bulunduran kimse dünyada her türlü belâdan, âfet, hastalık, yangın ve soygundan korunduğu gibi Allah ile kendisi arasında perde kalmaz ve bütün istekleri yerine getirilir. Cevşen-i Kebîr ile Allah'a münâcatta bulunan kimseye Bedir şehidleri derecesinde 900.000 şehid sevabı verilir. Bu duayı kefeninin üzeri-

ne yazan mümin ise azap görmez. Onu okuyan kimse dört semavî kitabı okumuş gibi olur; her harfi için kendisine cennette iki ev ile iki zevce verilir; ayrıca insandan ve cinlerden olan bütün müminlerinki kadar sevap kazanır; asla cehennem girmez. Rivayete göre Cebrâil Hz. Peygamber'den duayı kâfirlere öğretmemesini, sadece mümin ve takvâ sahibi kişilere tâlim etmesini istemiştir.

Cevşen-i Kebîr, her biri Allah'ın isim ve sıfatlarından on tanesini ihtiva eden 100 bölümden ibaret uzunca bir duadır. Her bölüm besmele ile başlamakta ve sonunda, "Sübhâneke yâ lâ ilâhe illâ ente el-gavse el-gavs salî alâ Muhammedin ve âlihî ve hallisnâ mine'n-nâr yâ ze'l-celâli ve'l-ikrâm yâ erhame'r-râhimîn" (سبحانك يا لاله إلات الفوث الفوث صل على محمد وآله وخلصنا من النار ياداه الجدل والاکرام يا ارحم الراحمين) ibaresi tekrarlanmaktadır. Bu 100 bölümden yirmi beşinin başında "Allâhümme innî es'elüke bi-esmâik" (اللهم إني أسألك باسمائك) ibaresi bulunmakta ve "yâ Allah, yâ rahman, yâ rahîm" şeklinde Allah'a ait isimleri ihtiva etmektedir. Bu ifade ile başlayan her bölüm arasında ise genellikle üç paragraf halinde "yâ hayre'l-gâfirîn" ibaresiyle başlayıp devam eden değişik münâcâtlar şeklinde dualar yer alır. Böylece duanın tamamı Allah'a ait 250 isim ile 750 sıfat ve münâcâtı kapsamış olur. Bütün bu münâcâtların ana gayesi, duanın muhtevâsından ve her faslın sonunda tekrarlanan "el-gavse el-gavs hallisnâ mine'n-nâr" ifadesinden de anlaşılacağı gibi, dünya âfetlerinden ve âhiret azabından kurtuluş niyaz etmektir.

Cevşen-i Kebîr özellikle Şîî dünyasında oldukça rağbet görmüş, gerek müstakil olarak gerekse çeşitli dua mecmuaları içinde birçok defa basılmış ve Muhammed Bâkır el-Meclisî, Hâdî-i Sebzevârî, Muhammed Necef el-Kirmânî el-Meşhedî ve Habîbullah b. Ali Meded es-Sâvecî el-Kâşânî gibi müelliflerce şerh edilmiştir. Bunlardan Sebzevârî'nin *Şerhu'l-esmâ*² adıyla bilinen eseri defalarca basılmıştır. Cevşen'in Şîî dünyasında bu derece rağbet görmesinde, Ehl-i beyt tarikiyle rivayet edilmiş olmasının yanında faziletleriyle ilgili haberlerin de büyük etkisi olmuştur. Dua bazı Şîa bölgelerinde özel matbaalarca kefen üzerine yazılmakta ve cenazenin kefenlenmesinde kullanılmaktadır. Türkiye'deki Ca'ferî gruplarından Kerbelâ veya Meşhed'e gidebilenler böyle bir kefen alıp gelmekte ve bunun cenazelerine sarılmasını va-

siyet etmektedirler. Cevşen-i Kebîr aynı gruplar tarafından Kadir gecesi ümidiyle kutlanan ve "ihya geceleri" adı verilen ramazanın 19, 21 ve 23. gecelerinde de kendi camilerinde topluca okunmaktadır.

Muhtevâsının güzelliği, ifadelerinin akıcılığı ve okunduğunda elde edilebilecek dünyevî ve uhrevî iyi sonuçlara dair rivayetlerin çokluğu sebebiyle olacaktır ki Cevşen-i Kebîr Türkiye'deki bazı Sünnî müslümanlar arasında da ilgiyle karşılanmıştır. Duayı Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, tarikata dair birçok evrâd ve ezkârı derlediği *Mecmû'atü'l-aḥzâb* adlı eserinde nakletmiş, daha sonra özellikle Risâle-i Nûr cemaati tarafından müstakil olarak birçok defa basılmış ve Türkçe'ye de tercümeleri yapılmıştır. Ümit Şimşek tarafından *Risâle-i Nûr Külliyyatı*'ndaki mânalar ve tarifler ışığında yapılan çeviride (*Risâle-i Nur Işığında Cevşen Meâli*, İstanbul 1992) Said Nursi'nin bizzat tercüme ettiği 57. fasıl örnek alınmıştır. Türkçe tercümelerde sadece duanın metni dikkate alınmış, kaynağına ve faziletlerine dair rivayetlere temas edilmemiştir. Ayrıca Şîî kaynaklarında zikredilen metinle bu eserlerdeki metin arasında bazı bölümler ile isim ve sıfatların sıralanışında taksim ve tehirler, bazı kelime ve harflerde değişiklikler, özellikle bölümlerin başlangıç ve bitimlerinde tekrarlanan cümlelerde eksiklik veya fazlalıklar göze çarpmaktadır. Yine bu kitaplarda 100. bölümden sonra zikredilen ve "Allâhümme rabbenâ" diye başlayan kısım da rivayetin aslında mevcut değildir. Bu farklılıklar, Türkiye'de basılan kitapların duayı Şîî kaynaklarından değil, *Mecmû'atü'l-aḥzâb*'da rivayetin aslına ve kaynağına işaret edilmeden nakledilen metinden almalardan kaynaklanmaktadır. Cevşen-i Kebîr'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde müstensihî ve istinsah tarihi bilinmeyen bir nüshası mevcuttur (*el-Cevşenü'l-kebir*, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1986/4, vr. 62^a-77^b).

Cevşen-i Kebîr, bir kısmı naslarda yer alan, mâna ve muhteva bakımından Allah'a nisbetinde hiçbir sakınca bulunmayan kelime ve cümlelerle münâcât ve niyazlardan ibaret bir metin olup bu tür metinlerle duada bulunmak, dinî hayat bakımından tavsiyeye şayan bir davranış olarak görülür. Ancak Cevşen-i Kebîr diye bilinen ve Mûsâ el-Kâzım'dan itibaren imamlar yoluyla Hz. Peygamber'e nisbet edilmiş bir hadis olarak rivayet edilen yaklaşık on beş sayfalık metnin sahih olması mümkün görünmemektedir. Zira

bu metin, bilinen bir olayı, bir kıssayı veya tarihî bir vak'ayı anlatan, hâfızada tutulması kolay metinlerden farklı olarak her kelime ve cümlesinin büyük bir titizlikle zaptedilip tekrarlanması, Hz. Peygamber'den alınıp rivayet edilmesi imkânsız denecek kadar güçtür. Duanın Sünnî hadis mecmualarında yer almaması, aynı şekilde Şîî hadis külliyyatının ana kaynağı durumundaki kütüb-i erbaada da bulunmaması, sadece dua mecmuaları gibi ikinci derecede bazı kitaplarda mevcut olması da bu görüşü desteklemektedir. Said Nursi'nin, Cevşen-i Kebîr'in faziletleri ve Hz. Peygamber'e nisbeti konusunda şüpheye düşen bir kişiye vermiş olduğu cevap da genelde duanın muhtevâsının güzelliğiyle ilgili olup metnin kaynağı ve Hz. Peygamber'e nisbeti hakkında yeterli bilgi ihtiva etmemektedir (bk. *Emirdağ Lâhikası*, s. 159-160).

Cevşen-i Kebîr'in faziletleriyle ilgili olarak nakledilenlere gelince, Allah'ın insana verdiği imkân ve yetenekler, ona tanıdığı haklar ve yüklediği görevler karşısında kişinin bir duayı okumakla dünya ve âhiretin bütün kötülüklerinden korunup mutluluğa erişmesi İslâmiyet açısından, hatta bütün semavî dinler bakımından mümkün değildir. Ayrıca her bölümünde tevhidi vurgulayan ve yoğun kudsî duygularla örülmüş bulunan bir duanın iman etmeyenler tarafından okunmasının ne anlamı var ki Cebrâil bu konuda Hz. Peygamber'i uyarmış olsun. Kaldı ki bu dua herkesin vâkıf olabileceği bir açıklıkla literatüre geçtiğine göre gizli tutulması da fiilen imkânsızdır.

Cevşen-i Sagîr. Her biri "Allâhümme kem min" (اللهم كم من) ibaresiyle başlayan, "ve'c'alnî li-en'umike mine's-şâkirîn ve li-âläike mine'z-zâkirîn" (واجعلنى من الشاكرين ولائلك من الذاكرين) şeklinde biten, on dokuz bölümden ibaret bir duadır. Bölümler de sayıları on ile yirmi beş arasında değişen beyitlerden oluşmaktadır. Duanın bütününe hâkim olan ana tema özetle şudur: Nice insanlar zorluk, sıkıntı, vatan hasreti, fakirlik, acz, açlık, hastalık, hapis, sürgün, düşman korkusu, ölüm endişesi vb. tehlikeler içinde iken beni bu tür şeylerden koruyan Allah'a hamdolsun! O'ndan doğruluğu, müslüman olarak ölmeyi, dünya ve âhiret saadetine erişmeyi niyaz ederim!

Bu duayı Radiyyüddin Ali b. Mûsâ b. Tâvûs (ö. 664/1266) *Mühecû'd-da'âvât* adlı eserinde "Cevşen" adıyla bilinen dua başlığı altında vermiş, fakat eserinin

kenarında bunu Cevşen-i Kebîr'e nisbetle Cevşen-i Sagîr diye nitelendirmiştir. Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayette cevşen duası zırhla bağlantılı gösterilmekle birlikte küçük veya büyük diye vasıflandırılmamaktadır. Öyle anlaşıyor ki "kebîr" ve "sagîr" ayrımı İbn Tâvûs'la başlamıştır.

Cevşen-i Sagîr'in de Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası mevcuttur (*el-Cevşenü's-şagîr*, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1986/5, vr. 77^b-83^a). Duanın gerek isnadı gerekse faziletlerine dair rivayetler Cevşen-i Kebîr ile aynıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Cevşenü'l-kebîr (Mecmû'atü'r-resâ'il içinde), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1986/4, vr. 62^a-77^b; *el-Cevşenü's-şagîr* (a.e. içinde), nr. 1986/5, vr. 77^b-83^a; Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, XCI, 382-402; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Mecmû'atü'l-ahzâb*, İstanbul 1298, III, 231-261; Şeyh Abbas el-Kummî, *Mefâtihü'l-cinân*, Tahrân 1379 → Beyrut, ts., s. 87-100; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânîfi's-Şî'a*, Necf 1936, V, 287; Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, İstanbul, ts., s. 159-160; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 833; Dihhudâ, *Luḡatnâme*, X, 158; Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 3.



MEHMET TOPRAK

CEVVÂNÎ

(الجوانى)

Ebû Alî Şerefüddîn Muhammed
b. Es'ad b. Alî el-Hüseynî
(ö. 588/1192)

Nesep âlimi ve tarihçi.

525 (1131) yılında Mısır'da doğdu. Dedeleri aslen Musullu olup daha sonra Medine yakınındaki Cevvâniye'ye yerleştikleri için Cevvânî nisbesiyle anılırlar. Cevvânî'nin Alevî, Hüseyinî, Ubeydî, Mâlikî nisbeleriyle anıldığı da görülmektedir. Cevvânî'nin *el-Vâfi*'de (Safedî, II, 202) Mâzenderânî nisbesiyle anılması 588'de (1192) ölen Reşidüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb ile karıştırılmış olmasındandır (İbnü's-Sâbûnî, s. 100-101). Ailesi, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in torunu Ubeydullah'ın oğlu Muhammed vasıtasıyla Ali b. Ebû Tâlib neslinden geldiklerini iddia etmiştir. Bu aile IV. (X.) yüzyıl başlarında yetiştirdiği âlimlerle tanınmıştır. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Cevvânî'nin sekizinci dedesi olan tarihçi Ali b. İbrâhim el-Cevvânî'den rivayet ettiği bazı bilgileri nakletmektedir (bk. *Maḳâtîlû't-tâlibiyyîn*, s. 193, 435, 438).

Cevvânî tahsilini babası Ebû'l-Berekât Es'ad b. Ali en-Nahvî, fakih Abdurrah-

man b. Hüseyin b. Cebbâb, Abdülümün'im b. Mevhûb, İbnü'l-Kizânî diye tanınan edip ve kıraat âlimi Muhammed b. İbrâhim el-Kizânî, fakih Abdullah b. Rifâa es-Sa'dî gibi hocalardan tamamladı. **Ensâb*** ilmi konusunda daha çok Ebû'l-Hüseyin b. Yahyâ b. Haydare el-Erkâtî'den faydalandı. Bir müddet İskenderiye, Dimaşk ve Halep'te kalarak buradaki ilmî çevrelerle irtibat kuran Cevvânî 556 (1161) yılı sonunda Mısır'da nakîbüleşraf olarak görevlendirildi. Bu makamdan azledildikten sonra Fâtımî sarayında nakîbü'n-nukabâ görevine tayin edildi. Cevvânî'nin ilgisi ensâb ve tarih konularına yönelikti. Çok defa evine çekilerek eser telifiyle meşgul olurdu. Bu çalışmaları yanında öğretim faaliyetlerini de sürdürdü. Murtazâ b. Afîf, Yûnus b. Muhammed el-Fârikî, Muhammed b. Mahmûd, Ebû Ali Hasan b. Zühre ve Şâfiî fakihlerinden İbnü'l-Cümmeyzî kendisinden ilim öğrenen talebelerindendir.

Cevvânî Fâtımîler'in yıkılmasından (567/1171) sonra Eyyûbîler'in sağladığı imkânlardan da faydalandı. Bu sebeple yazdığı eserlerden bir kısmını onlara ithaf etti. Bu arada Selâhaddin-i Eyyûbî'nin, Cevvâniye'yi kendisine ve nesline tahsis ettiği görülmektedir. Ebû Ali el-Cevvânî Mısır'da vefat etti.

Cevvânî yaşadığı çağda ensâb konusunda en yetkili âlimlerden biri olarak kabul edilmesine rağmen Münzirî onun bir kısım rivayetlerini makbul saymamakta, şeyhlerinin ondan hadis almadıklarını ve kendisine itibar etmediklerini belirtmekte, İbn Hacer el-Askalânî de buna yakın görüşler ileri sürerek yazdığı eserlerdeki tutarsızlıkları örnekleriyle ortaya koymaktadır (bk. *Lisânü'l-Mezân*, V, 74-76).

Cevvânî ilimle uğraşmasından başka şiirleriyle de tanınmıştır. Şam'da kâdî-kudât Abdullah b. Muhammed b. Ebû Asrûn el-Mevsilî için yazdığı methiyenin bir kısmı günümüze ulaşmış bulunmaktadır (bk. İbnü's-Sâbûnî, s. 104-105).

Eserleri. Cevvânî'nin çoğu ensâb konusunda olan eserlerinin sayısı on sekiye ulaşmaktadır. Bunlar özellikle Hz. Peygamber, Ali b. Ebû Tâlib, İdrîsîler ve Benî Erkat'ın neseplerine dairdir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. *Şeceretü Resûlillâh* (eş-Şeceretü'l-Muhammediyye). Selâhaddin-i Eyyûbî için yazdığı bu risâle yayımlanmıştır (İstanbul 1331). 2. *Uşûlül'l-ahsâb ve fuşûlül-ensâb* (*Tuḥfetül-ensâb* veya *Tuḥfetün zarife* ve *muḳaddî-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

metün laṭife ve hediyyetün münife fi uşûlül'l-ahsâb ve fuşûlül-ensâb). Ensâba dair bazı terimleri de açıkladığı bu eser Hz. Peygamber'in Âdem'e kadar olan nesebini ele almaktadır. Eseri kadî Mücîrüd-din Abdürrahim b. Ali el-Lahmî en-Nîsâbü'rî (ö. 596/1200) için kaleme almıştır (bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 626). 3. *et-Tuḥfetü's-şerife ve't-tuḥfetül-münife*. Hz. Peygamber'in hayatı ile ashaba dair olan bu risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi (Lâleli, nr. 2062/1, 2064, 2065, 8 varak) ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 2759) nüshaları bulunmaktadır. 4. *en-Nuḳaṭ li-mu'cemi mâ eşkele mine'l-ḥuṭaṭ*. Mısır tarihine dair olup izi kalmamış veya harap olmuş tarihî yapılar hakkında bilgi vermektedir. 5. *el-Munṣifü'n-nefis fi nesebi Benî İdrîs*. Ebû'l-Hasan İdrîs b. Hasan'ın (ö. 307/919'dan sonra) soyunu kötülemek maksadıyla kaleme alındığı söylenmektedir. 6. *Gayzu üli'r-rafi ve'l-mekr fi fazli men yüknâ Ebâ Bekr*. Cevvânî bu eserini, Şîa'nın künyesi Ebû Bekir olanlara karşı duyduğu nefreti belirtmek için yazmış ve Eyyûbîler'den I. el-Melikül-Âdil'e ithaf etmiştir. Eser Hz. Ebû Bekir'le başlar ve künyesi Ebû Bekir olan Âdil b. Eyyûb'un biyografisiyle sona erer (son üç eser için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 626). 7. *Kitâbü'r-Ravzatül-enise bi-fazli meşhedî's-Seyyide Nefise*. Makrîzî *el-Ḥiṭaṭ*'ta (II, 440-441) Seyyide Nefise meşhedî hakkında verdiği bilgilerin büyük bir bölümünü bu monografiden nakletmektedir.

Cevvânî'nin ayrıca şu eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir: *el-Cevherül-meknûn fi zikri'l-ḳabâ'ili ve'l-butûn* (İbnü'l-Adîm *Buḡyetü't-taleb*'de bu eserden iktibaslarla bulunmaktadır), *Ṭabaḳâtü'n-nessâbîn*, *Ṭabaḳâtü't-tâlibiyyîn*, *Tâcül-ensâb ve minḥacü's-şavâb*.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Maḳâtîlû't-Tâlibiyyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1946, s. 193, 435, 438; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 175; Münzirî, *et-Tekmilâ*, I, 177-178; İbnü's-Sâbûnî, *Kitâbü Tekmilâti İkmâli'l-İkmâl* (nşr. Mustafa Cevvâd), Beyrut 1406/1986, s. 100-105, 140, 186, 292; Safedî, *el-Vâfi*, II, 202; Makrîzî, *el-Ḥiṭaṭ*, I, 5; II, 440-441; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 74-76; İbn Taḡrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, I, 43-44; VI, 119; *Keşfü'z-zunûn*, I, 268, 304, 716; II, 1104, 1975; Brockelmann, *GAL*, I, 451-452; *Suppl.*, I, 626; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IX, 45; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 31; F. Rosenthal, "al-Djawnânî", *Er²* (İng.), II, 501.



MUSTAFA ÖZ

CEVZAKİ

(الجوزكى)

Ebû Bekr Muhammed
b. Abdillâh b. Muhammed
eş-Şeybânî el-Horasânî
(ö. 388/998)

Muhaddis.

306'da (918) Nişâbur'a bağlı Cevzak köyünde doğdu. Dayısı muhaddis Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed el-Müzekkî ile birlikte Mekke, Bağdat, Hemedan, Serahs ve Rey gibi şehirlere ilim tahsili için yolculuklar yaptı. Degûlî, İbn Adî, İbnü's-Şarkî gibi muhaddislerden ders aldı. Bu seyahatleri sırasında ayrıca muhaddis ve mutasavvıf Ebû Saîd İbnü'l-Arâbî ile dil âlimi İsmâil es-Saffâr'dan faydalandı. Hâkim en-Nisâbü'rî ve Ebû't-Tayyib et-Taberî gibi âlimler de kendisinden rivayette bulundular. Değerli eserler yazmış olmasına rağmen Cevzakî hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda onun, "Hadis öğrenmek için 100.000 dirhem harcadım, fakat onunla bir dirhem kazanmadım" dediği nakledilmektedir. Cevzakî 20 Şevval 388'de (15 Ekim 998) Nişâbur'da vefat etmiştir.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Cem' beyne's-Şaḥîḥayn. Kitâbü's-Şaḥîḥ mine'l-aḥbâr* adıyla da anılan eser, Buhârî ile Müslim'in *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*'lerindeki hadisleri bir araya toplamak maksadıyla yapılan çalışmaların ilki olarak bilinmektedir. Bir nüshası Rabat'ta Evkaf Kütüphanesi'nde (nr. 118) bulunmaktadır. Diğer bir nüshası da Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'dedir (nr. 20.075 b). 2. *el-Müsneḍü's-şâḥîḥ 'alâ Kitâbi Müslim*. Müslim'in *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*'i üzerinde yapılan *müstahrec** çalışmalarından biri olan eserin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. Kâtib Çelebi, bu eserin Ebû Avâne el-İsferâyînî tarafından ihtisar edildiğini söylemektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1685). 3. *el-Müttefîḫ ve'l-müfterîḫ*. Hem kendilerinin hem de babalarının veya aynı zamanda dedelerinin ismi, lakabı ve nisbesi yazılı ve okunuş bakımından aynı olan şahıslara dair oldukça hacimli meşhur bir eserdir. Müellifin aynı konuda daha az hacimli bir başka eseri de bulunduğu kaydedilmektedir. Her iki çalışmanın da günümüze geldiği bilinmemekle beraber bu eserin Hatîb el-Bağdâdî'nin aynı adlı eserine kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Kâtib

Çelebi'nin bu eseri *el-Müttefîḫ fî fûrû'î'l-Ḥanefiyye* adıyla zikretmesi (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1585) bir hata eseri olmalıdır.

Cevzakî'nin bunlardan başka Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini şerhettiği, ayrıca *el-Erba'ûn* adlı bir eser yazdığı kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, I, 309; Zehebî, *A'îlâ-mû'n-nübela'*, XVI, 493-495; a.mlf., *Tezkire-tü'l-huffâz*, III, 1013-1014; Sübkî, *Ṭabakât*, III, 184; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 365-366; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 169; Safedî, *el-Vâfi*, III, 316; İsnevî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 353-354; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire* (Popper), IV, 199; Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-huffâz* (Ömer), s. 401; *Keşfü'z-zunûn*, I, 53, 557, 599, 873; II, 1585, 1685; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 56; *Tecrid Tercemesi*, I, 262; Sezgin, *GAS*, I, 211; Kettânî, *er-Risâletü'l-müsteṭrafe*, 27, 102, 115; Kehâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifin*, X, 240; Ziriklî, *el-A'îlâm* (Fethullah), VI, 226.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEVZEHER

(الجوزهر)

Klasik İslâm kaynaklarında
ayın yörüngesiyle
tutulma düzlemi ara kesitini belirten
astronomi terimi.

Kelimenin etimolojisi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Farsça *gevzeher* kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan Cevzeherin aslı Hârizmî'ye göre Farsça *kûz* (aslı kûj) ile *çihirden* oluşan ve "ceviz şeklinde" (yuvarlak, kavisli, kambur) anlamına gelen *kûzçihir* (gavzçihir) kelimesidir. Hârizmî, kelimenin aslının "küre şeklinde" anlamına gelen *güycihir* olduğu görüşünü zayıf bulmaktadır (*Mefâtiḥu'l-ülûm*, s. 128). Cevzeherin Zend dilinde (eski Farsça) "boğa tohumu" anlamını taşıyan *gao-cithradan* (Pehlevîce'de goçihir, bugünkü Farsça'da gevzeher) gelmiş olduğu daha kuvvetli bir ihtimal olarak kabul edilmektedir; nitekim bu terim Avesta'da ayın bir sıfatı olarak geçmektedir (*EI²* [İng.], I, 502).

İslâm astronomi ve astroloji literatüründe cevzeher, ayın yörüngesiyle tutulma düzlemi (dâiretül-husûf) ara kesitini ifade eden teknik bir terimdir. Ay dünya çevresindeki yörüngede dolarken tutulma düzlemini kestiği çap karşısı iki noktaya "iki düğüm" (el-ukdeteyn) denir. Ayın tutulma düzlemine çıktığı noktaya "çıkma düğümü" veya "baş" (re'sü'l-cev-

zeher = yılanın başı), tutulma düzleminin altına geçtiği noktaya "inme düğümü" veya "kuyruk" (zenebü'l-cevzeher = yılanın kuyruğu) ve her ikisine birden de "el-cevzeherânî" denilmektedir. Ayrıca İslâm astronomi literatüründe yukarıda tarif edilen noktalara, cevzeher yerine "ejderha" anlamına gelen *et-tinnîn* terimi kullanılarak "re'sü't-tinnîn" (ejderhanın başı) ve "zenebü't-tinnîn" (ejderhanın kuyruğu) adları da verilmiştir.

Güneş ve yer tutulma düzlemini tamamladıkları için ay ve güneş tutulmaları, ayın çıkma ve inme düğüm noktaları yakınında bulunduğu zaman gerçekleşir. Çünkü bu durumlarda her üç gök cismi aynı doğrultuda sıralanırlar.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 202, 510; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtiḥu'l-ülûm*, Kahire 1342, s. 128; W. Hartner, "The Pseudoplanetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies", *AI*, V/2 (1938), s. 113-154; a.mlf., "Djawzahar", *EI²* (İng.), II, 501-502; E. Kühnel, "Drachenportable", *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*, IV-1/2, Berlin 1950; *TA*, X, 275; H. Suter, "Cevzeher", *IA*, III, 127-128; Dihhudâ, *Luğatnâme*, X, 153.



MUAMMER DİZER

CEYB-i HÜMAYUN

(جيب همايون)

Osmanlılar'da doğrudan padişahın şahsî kullanımına ayrılan para ve buradan yapılan harcamaları ifade eden bir tabir.

Kaynaklarda "ceyb-i hümâyun akçesi, cep akçesi, ceyb-i hümâyun harçlığı, aylık-ı ceyb-i hümâyun, ceyb-i hümâyun dairesi" gibi değişik şekillerde geçmekte olup padişaha ait gelirleri ve bunlardan yaptığı harcamaları ifade etmektedir. Osmanlılar'da devlet gelirlerinin tamamı padişaha ait olmakla birlikte bunun bir kısmı *dirlik** olarak dağıtılmış ve artan kısmı da hâss-ı hümâyun hâsılı olarak devlet hazinesine aktarılmıştır. Bu gelirlerden, kullanımı sadrazam ve defterdara bırakılan ve devletin harcamalarına ayrılan meblağlar, sarayın dış bahçesindeki dış hazinede saklanırdı. Dış hazinenin bazı gelir kaynakları ise sarayın iç bahçesinde bulunan ve bundan dolayı iç hazine diye anılan hazineye aktarılır ve bu meblağların sarfı padişahın iradesine bırakılırdı. Padişah bunların bir bölümünü bugün amme masrafları denen harcamalara tahsis ede-

bildiği gibi şahsî masraflarına da ayırabilirdi. Bazan gizli ödenek şeklinde kullanılabilen bu gelirler zaman zaman dış hazineye, defterdar ve sadrazamın tasarrufuna verilebilirdi. Sonuncu durumda bunlar tahsis edilen meblağları iade etmek zorundaydılar. Bu haliyle de iç hazine fonları bir çeşit hazine kredisi mahiyetini taşırdı. Bunların dışında tamamıyla padişahın şahsî masraflarını karşılamak üzere "ceyb-i hümâyün akçesi" adı verilen gelirler vardı. Bunun tipik bir örneğini, "Mısır hazinesi" veya "Mısır irsâliyesi" denilen, bu eyaletten gönderilen yıllık vergiler teşkil ediyordu. Mısır irsâliyesi devlet hazinesi durumundaki dış hazineye gelir olarak girer, sonra iç hazineye aktarılıp muhasebede gider kısmına kaydedilirdi. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Mısır valileri, Mısır irsâliyesinden ayrı olarak bir de "ceyb-i hümâyün harçlığı" adı altında 5000 "mâmul hasene" (altın sikke) göndermeye başladılar.

Padişah devlet masraflarını, ayrıca şahsî giderlerini karşılamak için sadece iç hazine kaynaklarını değil dış hazine kaynaklarını da kullanırdı. Bir bakıma şahsî giderleri durumunda olan saray mutfak

ğı harcamaları, saraylıların aylıkları, saraya bağlı özel imalâthanelerin masrafları genel bütçeden karşılanır ve bunlar masraf bütçelerinin "teslimat" fasıllarına kaydedilirdi. Bu fasılda, bizzat padişaha ve XVII. yüzyılın sonlarıyla XVIII. yüzyılın başında hanım sultanlara ayrılan meblağlarla saray mutfak emini ile İstanbul harc-ı hâssa emini ve şehremi-ni gibi kişilere teslim edilen meblağlar yer alırdı. Padişahın kendisine ve harem mensuplarına verilen paralar, 1104-1108 (1693-1697) bütçelerinde "harçlık-ı harem-i hümâyün", daha sonraki bütçelerde ise "berâ-yı ceyb-i hümâyün", "harçlık-ı ceyb-i hümâyün" ve "aylık-ı ceyb-i hümâyün" diye gösterilmiştir. Padişahın yaptığı in'âm*lar ve dağıttığı sadakalar kendi özel iç hazinesinden karşılanabilirdi gibi dış hazineden ve devlet bütçelerinden de verilebilirdi. Bu gibi masraflar devlet bütçelerinin "in'âmat ve tassaddukat" masraf fasıllarında yer alırdı.

Osmanlı maliyesinde padişahın tasarrufunda olan iç hazine kaynaklarının özel bir kısmını teşkil eden ceyb-i hümâyün harçlığı, ayrıca "ceyb-i hümâyün akçesi" diye tasrih edilen meblağları ve iç hazine masraf hesaplarında bu isimle yapı-

lan harcamaları da ifade etmekteydi. İç hazineden karşılanan diğer bazı özel giderler "harc-ı hâssa" adıyla kaydediliyordu. Öteki masraflar için özel bir isim kullanılmamakla beraber sadrazamın dileği üzerine dış hazineye transfer edilen fonlar "hazine kredisi" niteliğini taşımaktaydı.

Padişah iç hazineden çıkan meblağların "tesellüm temessükleri"ni, parmağındaki mühür-i hümâyün niyetiyle kullanılan yüzüğün zümrüt taşıyla mühürlerdi. İç hazine masraf rûznâmçelerinde, dökümü ceyb-i hümâyün veya harc-ı hâssa defterlerinde bulunan aylık masrafları, masrafların yapıldığı ayın bir sonraki ay hesaplarında toplu bir rakam olarak gösterilirdi. Nitekim 954-955 (1547-1548) malî yılına ait bütçede aynı fasılda 800.000'i nakit, 260.000 akçelik kısmı da külçe altın olmak üzere ceyb-i hümâyün olarak tahsis edilen 1.060.000 akçe, aylık, iki aylık, üç aylık harcamalar halinde verilmiştir. 974-975 (1567-1568) bütçesinde ise "teslimat" faslında padişaha teslim edilen meblağın 31.466.314 akçe olduğu belirtilmektedir. Ancak bunun ne kadarının ceyb-i hümâyün olduğu kaydedilmemiştir. Bununla beraber 1072 (1661-62) yılı bütçesinden Enderun hazinesine aktarılan 2.180.000 akçenin 480.000 akçesi, 40.000 akçe hesabıyla ceyb-i hümâyün aylığı olarak ödenmiştir. Kalan bölümden 80.000 akçesi de iki bayram için "ıydiyye" sayılmıştır. Yine 1079-1080 (1669-1670) bütçesinde de harçlık-ı ceyb-i hümâyün ve ıydiyye olarak 3.080.000 akçe ayrılmış, fakat buna daha sonra 1.500.000 akçe olan Dubrovnik cizyesi de eklenmiştir. 1099 (1687-88) ve 1102 (1690-91) bütçeleri de aynı şekilde düzenlenmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde 933-934 (1527-1528) bütçesinde "teslimat" faslında Mısır hazinesi dışında 3.476.452 akçe kaydedilmiştir. 1088-1098 (1677-1687) yıllarına ait Enderun gelir defterlerinde ise ceyb-i hümâyün faslında sadece Mısır valileri tarafından gönderilen 5000 altın bulunuyordu. I. Ahmed Selânik, Badracık ve İzmir has*larını ceyb-i hümâyün harçlığı olarak tahsis ettirmiştir (TSMa, nr. E 9287/29). II. Osman da bunun için Şeyhülislâm Mehmed Efendi'nin arpalığı olan Yanya'da Kotor Pazarı vb.nin 73.729 akçelik gelirini ayırtmıştı (TSMa, nr. E 9287/53). Ayrıca dış hazineden de 50.000 akçelik meblağlar



Ceyb-i hümâyün için 1085-1086'da (1674-1675) verilen tahsisata dair tezkire kayıtları (TSMa, nr. D 1057)

alır ve tükendikçe yenisini isterdi (TSMA, nr. D 73).

XVIII. yüzyılda vâlide sultan ve haseki sultandan altıncı kadına kadar harem mensuplarının ceyb-i hümayun harçlıkları, İstanbul Darphânesi hâsılından (darbedilen paranın darp hakkı ile hazineye ait madenlerin maden fiyatıyla para olarak değerinin farkından oluşan meblağ) verilir. Bu paradan artan kısım Enderun hazinesine gelir olarak kaydedilirdi. Kaynaklardan, XVIII. yüzyıl boyunca padişahlara bağlanan ceyb-i hümayunun değişiklikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1148 Rebülevvelinde (Ağustos 1735) aylık 2000 kuruş ve 120 akçe (BA, Cevdet-Darphâne, nr. 2652), 1164 yılı Muharrem ayında (Aralık 1750) 3750 kuruş (TSMA, nr. E 239), 1189 Muharreminde (Mart 1775) 666 "zer-i mahbûb" altını ve bu altının yarımliklarından her birinde 100 adet bulunan 30 çıkın ve 1500 kuruş tutarında beyaz akçe (gümüş para) idi (TSMA, nr. D 60).

Ceyb-i hümayun olarak tahsis edilen paraların nerelere sarfedildiği de defterlere yazılırdı. Meselâ 1098 yılı Cemâziyelâhir ayına (Nisan 1687) ait ceyb-i hümayun masrafları deftere şu şekilde kaydedilmişti (TSMA, nr. D 1057): Haseki sultana 120.000 cedid akçe, silâhdar ağa aylığı olarak 4000 akçe, Okmeydanı'nda dört çift pehlivana ve duacılar 8,5 kuruş, Karaağaç bahçesinde balıkçılara 1 zolota, Üsküdar harem-i şerifine silâhdar ağa marifetiyle 100 altın, Mirâhur Köşkü'nde gürleşen beş çift pehlivana 13 kuruş, Beşiktaş'ta gürleşen altı çift pehlivana 12 kuruş, Mirâhur Köşkü'nde kayıkçı ihtiyara 2 kuruş, Mirâhur Köşkü'ne Bahri Ağa eliyle 50 altın, musâhib Barnit Ağa eliyle Bahri Kadın'a kan aldığı için 7000 akçe, Baruthâne'de gürleşen beş çift pehlivana 9,5 kuruş, İncili Köşk'e alınan kiraz bahası 1000 akçe ki toplam 132.000 akçe, 1 zolota, 45 kuruş ve 150 altın. Aynı şekilde 1189 yılı Muharrem ayına (Mart 1775) ait ceyb-i hümayun harcamaları arasında harem "şehriye"si olarak baş kadına 500, ikinci kadına 400 ve üç ile beşinci kadına 250'şer kuruş, bazı meşâyih 111 zer-i mahbûb, Üsküdar yangınının söndüğü haberiyle gelen sadrazam çuhadarına 10 Mısır zer-i mahbûbu, Mâbeyn-i Hümayun'da ihsân-ı şâhâne olarak 1500 kuruş, hekimbaşıya 500, cerrahbaşıya 200, müneccimbaşıya 100 ve kehhâlbaşıya da 60 kuruş nevrüziyye ihsanı verildiği kayıtlıdır.

Öte yandan hazinenin buhranlı yıllarında zaman zaman ceyb-i hümayun-dan sefer masrafları için para tahsisi de yapılıyordu. Özellikle Mısır hazinesi bazan bu maksatla kullanılmıştır. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman Sigetvar seferi (1566) masraflarının bir kısmını bu yolla karşılamıştı. Ancak I. Ahmed döneminde 1606'da İran'a yapılması düşünülen sefer için Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin Mısır hazinesinden para çıkarılması teklifinin padişah tarafından, "Mısır hazinesi bizim ceyb harçlığımızdır" denilerek reddedildiği bilinmektedir. Ayrıca 1247 (1831) yılında Enderun halkının maaşları da ceyb-i hümayundan verilmiştir.

Ceyb-i hümayunla ilgili işler, harem-i hümayun hazinesi ve daha sonra ceyb-i hümayun hazinesinde görüldü. Âmiri, "sır kâtibi" adını taşıyan yüksek dereceli bir memurdu. Hazine-i hâssadan her ay gönderilen gerekli miktarda para, bu daire kanalıyla hükümdarın isteği doğrultusunda dağıtılırdı. Meselâ II. Abdülhamid, Veliht Reşad Efendi'nin aylığını bu fasıldan verdimiştir.

Ceyb-i Hümayun Dairesi saltanatın kaldırılmasına kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA:

TSMA, nr. D 13, 60, 73, 243, 1057, 1996, 1997, 2009; nr. E 66, 67, 239, 1053, 3313, 9287; BA, MAD, nr. 22.249; BA, Cevdet-Darphâne, nr. 2652; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, s. 327; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 363-364; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, s. 77-78, 236, 376, 486-487, 489; Barkan, "H. 933-934 Tarihli Bütçe Cetveli ve Ekleri", *İFM*, XV/1-4 (1955), s. 3, 12; a.mlf., "H. 954-955 (m. 1547-1548) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", a.e., XIX/1-4 (1960), s. 253; a.mlf., "H. 974-975 (m. 1567-1568) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", a.e., XIX/1-4 (1960), s. 307; a.mlf., "1079-1080 (1669-1670) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri", a.e., XVII/1-4 (1960), s. 8; Ed., "Djâyb-i Humâyûn", *EI*² (İng.), II, 502; Pakalın, I, 265-266.



HALİL SAHİLLİOĞLU

CEYHÂNİ

(الجهاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed
(ö. 330/942)

Sâmânî veziri
ve meşhur İslâm coğrafyacısı.

Hayatı ve yazdığı eserler hakkında fazla bilgi bulunmadığı gibi bilinen hususlarda da kesinlik yoktur. Ceyhânî, Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in (913-943) hizmetine girip veziri oldu. O sıralarda

bölgeden geçen İbn Fadlân, Şeyhülâmid unvanını taşıyan Ceyhânî adlı bir vezirin Sâmânî hükümdarı ile tanışmasını sağladığını ve kendisini misafir ettiğini bildirmektedir. Mes'ûdî ise 947'de yazdığı *Mürûcû'z-zeheb*'de, Ceyhânî'nin IV. (X.) yüzyılın başlarında yazdığı yedi ciltten oluşan *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı ünlü eserinden bahsetmediği halde daha sonra kaleme aldığı *et-Tenbih ve'l-işraf*'ta (s. 75) bu kitabın muhtevası hakkında bilgi vermiştir.

Kaynaklara göre Ceyhânî felsefe, astronomi gibi ilimlerde yetenek ve geniş bilgi sahibi bir kimseydi. Özellikle coğrafi konulara olan ilgisi ve gayreti onu bu alanda kitap yazmaya yöneltti. Bulunduğu yüksek mevkinden de istifade ederek bölgeye uğrayan değişik ülkelere mensup seyyah ve yabancıardan dünyanın çeşitli yerleri hakkında bilgiler topladı. Makdisî'ye göre Ceyhânî, günümüze ulaşmamış olan meşhur kitabını bu şekilde telif etmiştir. Makdisî, Ceyhânî'nin kendi ülkesinde yaşayan yabancıları toplayıp onlara memleketlerinin gelir kaynaklarını, yollarını ve bu bölgelerin genişliklerini sorup haklarında bilgi aldığını anlatır. Bu şekilde Ceyhânî'nin, ele geçirmeyi planladıkları yerlere yapılacak harekâtı kolaylaştırmayı amaçladığı da düşünülebilir. O da kendinden önceki coğrafyacılar gibi dünyayı yedi iklim bölgesine ayırarak incelemiştir. Eserini telif ederken birinci elden kaynaklardan bilgi toplayan Ceyhânî, ayrıca İbn Hurdâzbih'in yazdığı *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*'ten de geniş ölçüde faydalanmıştır. Daha sonraki Arap coğrafyacıları da ondan istifade etmişlerdir.

Sâmânîler devrinde vezirlik yapan ve Ceyhânî nisbesini taşıyan üç ayrı kişinin bulunması ve kaynaklardaki bilgilerin yetersizliği, araştırmacıları bunlardan hangisinin *Kitâbü'l-Mesâlik*'in yazarı olduğu konusunda şüpheye düşürmüştür. Bazı araştırmacılar müellif olarak, Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in veziri ve nâibi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'yi kabul ederken bazıları da *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*'in Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ile oğlu Ebû Ali Muhammed b. Muhammed ve torunu Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed'in ortak eseri olabileceğini, ancak kesin bir hükme varmanın mümkün olmadığını ifade ederler.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

BİBLİYOGRAFYA:

Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 75; Makdisî, *Aḥsenü't-teḳāşim*, s. 3-4; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 153; Yâkût, *Mu'cemû'l-üdeba'*, IV, 190-192; Safedî, *el-Vâfi*, II, 80-81; VIII, 53-54; Ramazan Şeşen, *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, İstanbul 1975, s. 22-23; Hândmîr, *Düstûrû'l-vüzerâ* (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 108; Barthold, *Türkistan*, s. 13-14; Brockelmann, *GAL*, I, 262; S. M. Ali, *Arab Geography*, Aligarh 1960, s. 38-40; I. Krachkovski, *Târîhu'l-ede-bi'l-cogrâfiyyi'l-'Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 219-223; Sarton, *Introduction*, I, 635-636; Kehhâle, *Mu'cemû'l-mü'ellifin*, IX, 25; S. Janicsek, "Al-Djaihâni's Lost Kitâb al-Masalik va'l-Mamalik, Is It To Be Found at Mashhad?", *BSOAS*, V (1928-30), s. 15-25; V. Minorsky, "A False Jayhâni", *a.e.*, XIII (1949), s. 89-96; Ch. Pellat, "al-Djayhâni", *El² Suppl.* (İng.), s. 265-266.



RIZA KURTULUŞ

CEYHUN

(bk. AMUDERYA).

CEYLANOĞLU, Hüseyin Nazmî

(bk. NAZMÎ EFENDİ, Hüseyin).

CEYŞ

(bk. ORDU).

CEYTÂLÎ

(الجبّاطي)

Ebû Tâhir İsmâîl b. Mûsâ
(ö. 750/1349-50 [?])

Kuzey Afrika'da yetişen
tanınmış bir İbâzî âlimi.

Libya sınırları içindeki Cebelinefûse'nin eski köylerinden biri olan ve İctâl veya Cîtâl diye de bilinen Ceytâl'de doğdu. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında yaşayan İsâ b. Mûsâ et-Tarmîsî'nin öğrencisi olduğu dikkate alınır sa talebelik yıllarının bu yüzyılın son çeyreğine rastladığı söylenebilir. Harîrî'nin *el-Maḳâmât*'ını, Zeccâcî'nin *el-Cümelü'l-kübrâ*'sını ve daha başka birçok kitabı ezberlediği için devrinde ilmi yanında hâfızasının gücü ile de ün kazanmıştı. Bir süre Cebelinefûse'nin doğusunda, kendi beldesinden uzak olmayan Mezgüre'de fıkıh ve edebiyat öğretimiyle meşgul oldu. Kuzey Afrika sahili ile Cerbe adası arasında köprü yapılmasından önce gemi ile sık sık bu adaya gidip gelen Ceytâlî, İbâziyye mezhebine mensupken Haş-Türkiye Diyanet

viyye'ye geçenleri ikaz için bir süre Gar-yân'da kaldı. Fursetâ'da on yıllık ikame-ti süresince ticaretle de meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Bir defasında ticaret amacıyla gittiği Trablusgarp'ta kadı ve emîrle ihtilâfa düştüğü için elindeki mal-lar haczedildi ve kendisi hapse atıldı. Hapiste kaldığı süre içinde, Cerbe adasının da hâkimi olan Kâbis Emîri Ahmed b. Mekki el-Levâtî'yi metheden bir kaside yazdı. Daha sonra Ahmed b. Mekki'nin Trablusgarp emîri nezdindeki teşebbüs-üyle serbest bırakıldı. Hayatının son dev-resini Cerbe adasında geçiren Ceytâlî, Ebû Râs'a göre 730 (1329-30), Şemmâ-hî'ye göre ise 750 (1349-50) yılında vefat etti ve Cerbe'de İbâzîler'in büyük camii civarındaki mezarlıkta defnedildi.

İtalyanlar'ın Libya'dan çekilmesinden sonra İbâzî müelliflerinden Ali Yahyâ Muammer'in (ö. 1980) gayretleriyle Câdû şehrinde kurulan öğretmen okuluna, Ceytâlî'nin mezhepteki önemli mevkiinden dolayı Ma'hedû İsmâîl el-Ceytâlî li'l-muallimîn adı verilmiştir.

Eserleri. Ceytâlî akaid, fıkıh ve diğer İslâmî konularda eser vermiş ve İbâziyye'nin yeniden güç kazanmasına yardımcı olmuş bir müelliftir. Günümüze kadar ulaşan eserlerinden bir kısmı şunlardır: 1. *Ḳavâ'idü'l-İslâm*. Temel İslâmî konuları ihtiva eden, İslâm mezheplerinin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koyan ve İbâziyye'ye ait fikirlerin doğruluğunu delillerle ispat etmeye çalışan eser, X. (XVI.) yüzyıl müelliflerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Sitte el-Kûsbî'nin yazdığı şerh ile birlikte taş bas-kısı yapılmıştır (Kahire, ts.). Tahkiki neş-ri ise iki cilt halinde Abdurrahman b. Ömer tarafından gerçekleştirilmiştir (Gardâye 1396/1976). 2. *Ḳanâṭır* (*Ḳanâṭurü'l-ḥayrât*). Dünya ve âhiret saadetini elde etme yollarını konu edinen bir eser olup üç cilt halinde basılmış (Kahire 1307/1889), ayrıca ilk cildi Amr Halife en-Nâmî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1965). Tıpkıbasımı da yapı-lan (Uman 1983) *Ḳanâṭır*'a son asır İbâ-zî âlimlerinden Muhammed b. Yûsuf Et-tafeyyîş bir hâşiye yazmıştır (bk. *IBLA*, XXXV/130, s. 267). 3. *Şerhu'l-Ḳaşıde-ti'n-nûniyye* (*Şerhu'l-uşûl'd-dîniyye müştemilen 'alâ telhîşi me'âni'l-Ḳaşıde-ti'n-nûniyye*). Ebû Nasr Feth b. Nûh Melûşâî (Melûşânî) tarafından yazılmış bir kasideyi manzum olarak şerheden üç cilt hacmindeki eserde mezheplerin görüşleri ve akaid konuları işlenmektedir. Eserin Cerbe, Cebelinefûse ve Mizâb'da-Vakfî İslâm Ansiklopedisi: Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

ki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Mahfûz, II, 73). 4. *Kitâb fi'l-ḥisâb ve ḳasmi'l-ferâ'iz* (*Kitâ-bü'l-Ferâ'iz*). Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd ed-Dercî'nin (ö. 670/1271 [?]) miras-la ilgili eseri esas alınarak yazılmıştır (Kahire, ts. [el-Matbaatü'l-Bârûniyye]). 5. *Meḳâyisü'l-cürûḥ ve istiḥrâcü'l-mechû-lât*. Yaralamalardaki diyetleri açıklayan bu eser *Kitâbü'l-Ferâ'iz* ile birlikte basılmıştır. 6. *Ecvibetü'l-e'imme*. İbâziyye âlimlerinin fikhî görüşlerini ihtiva eden eserin üç ciltlik yazma nüshasının Cerbe Kütüphanesi'nde bulunduğu kaydedilmektedir (Mahfûz, II, 73). 7. *Kitâbü'l-Hac ve'l-menâsik*. 8. *Mâ cema'a mine'r-resâ'il*. Çağdaş âlimlere gönderdiği fetva mektuplarından oluşmaktadır. 9. *Ḳaşa'id*. 10. *Tercemetü 'aḳîde-ti'l-Ḳanâṭır*. 11. *Kitâbü'l-Mirşâd* (son beş eser için bk. Mahfûz, II, 73 ve *El²* [İng.], II, 515). 12. *Dîvân*. Bu eserin Cerbe'deki kabrinin civarında ikamet eden Bârû-nî ailesinde bulunduğu söylenmektedir (Mahfûz, II, 73). Bunlardan başka Ceytâlî'ye atfedilen muhtelif risâlelerin Mizâb kütüphanelerinde mevcut olduğu belirtilmektedir (Mahfûz, II, 72-74).

BİBLİYOGRAFYA:

Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, Kahire, ts., s. 556-559; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 692; II, 349; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye fi'l-Cezâ'ir*, Kahire 1399/1979, s. 503; a.mlf. — M. Nâsır Buhaccâm, *el-İbâziyye*, Kahire 1407/1987, mukaddime, s. 15; Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifin*, II, 72-74; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeb*, VI, 71; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethullah), I, 327-328; R. Basset, "Les Sanctuaires du Djebel Nefousa", *JA*, Temmuz-Ağustos 1899, s. 89-90; a.mlf., "Ceytâlî", *IA*, III, 132; Pierre Cuperly, "S. Muhammad Attfeyyes et sa Risâle Safiyyâ fi ba'd tevârîḥ Ahlîvâdî Mizâb", *IBLA*, XXXV/130 (1972), s. 267; T. Lewicki, "al-Djaytâlî", *El²* (İng.), II, 515.



MUSTAFA ÖZ

CEYYÂNÎ, Ebû Ali

(bk. GASSÂNÎ, Ebû Ali).

CEYYÂNÎ, Muhammed b. Muâz

(bk. İBN MUÂZ).

CEYYÂŞ b. NECÂH

(جياش بن نجاح)

(ö. 498/1105)

Yemen'in

Zebîd şehrinde hüküm süren
Necâhî hânedanı emîri
(bk. NECÂHİLER).

CEYYİD

(جيد)

Sahih hadis anlamında kullanılan
bir hadis terimi.

Sözlükte "iyi, güzel" mânasına gelmektedir. Bir seneddeki zayıf râvileri atmak ve yerlerine zayıf olmayanları koymak suretiyle senedi sağlamlaştırmaya çalışan kimse için "cevvede's-sened" (senedi sağlamlaştırdı) denilmektedir. Hadis terimi olarak ceyyidi bazı muhaddisler **hasen***den üstün ve **sahih***e yakın anlamında kullanmışlardır. Ali b. Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in "en güvenilir sened" anlamındaki "esahhu'l-esânîd" ifadesini Hâkim en-Nisâbü'rî'nin "ecvedü'l-esânîd" diye nakletmesi, bunun yanında Ahmed b. Hanbel'in "ecvedü'l-esânîd" sözünü İbnü's-Salâh'ın "esahhu'l-esânîd" diye zikretmesi, bu iki âlimin ceyyid ile sahih arasında fark görmediklerini ortaya koymaktadır. Tirmizî'nin hadisleri değerlendirirken sıkça kullandığı "sahih hasen" yerine pek nâdir de olsa aynı anlamda "ceyyid hasen" demesi, onun da sahih ile ceyyid arasında fark görmediği kanaatini uyandırmaktadır. Ancak hadislerin derecesini belirtirken ceyyidi sahih anlamında kullanan muhaddislerin de bu terimi "hasen lizâtihi" mertebesinden yüksek olmakla birlikte sahih derecesine varmamış rivayetler için kullanmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini genel olarak değerlendiren bazı kimselerin eserdeki bütün hadisleri sahih kabul etmekle yanıldıklarını, bu hadislerin çoğunu ceyyid saymanın daha doğru olduğunu söylemektedir.

Dinde delil olmaya elverişli hadisleri sahih ve hasen terimleriyle ifade eden muhaddisler, bu mânayı değişik tabirlerle vermek düşüncesiyle, lugat bakımından aynı anlama gelen **ceyyid**, **mücevved**, **sâbit** ve **kavî** gibi kelimeleri kullanmışlar, hadis kitaplarını değerlendirirken söyledikleri **ceyyid**, **cevdet**, **ecved** gibi kelimelerle de senedlerin sağlamlığını kastetmişlerdir. Nitekim Nesâî, "Bütün bu kitapların içinde Buhârî'ninkinden daha ceyyidi yoktur" derken *el-Câmi'u's-şâhih*'teki hadislerin sağlam senedlerle rivayet edildiğine işaret etmek istemiştir (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 49).

Ceyyid kelimesinin güvenilir râviler hakkında "ceyyidü'l-hadis" şeklinde kullanıldığı da görülmektedir. Ancak Zehe-

bî, İrakî ve Sehâvî'nin bununla kendi ölçülerine göre **ta'dil***in sonuncu basamağında yer alan râvileri kastettikleri bilinmektedir. Buna göre kendilerine "ceyyidü'l-hadis" denilen râvilerin rivayetleri delil olmaya elverişli bulunmamakla beraber başka senedlerle gelip gelmedikleri araştırılmak üzere yazılabilir (bk. İTİBAR). Râvinin **adâlet*** bakımından kuşursuz bir kimse olduğunu belirtmek üzere bu terimin "ceyyidü'l-ma'rife" şeklinde kullanıldığı da olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmü'l-hadis*, s. 54; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadis*, s. 16; Nevevî, *İrşâd-ü tullâbi'l-hakâ'ik* (nşr. Abdülbârî Fethullah), Medine 1408/1987, I, 112-113; İbn Hacer, *Ta'cîl-ül-menfe'a*, Haydarâbâd 1324, s. 6; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 49; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 177-178; Tehânevî, *Kavâ'id ft 'ulûmü'l-hadis* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 116; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl*, s. 158; *Tecrid Tercemesi*, I, Mukaddime, s. 249, 266-267, 393; Subhî es-Sâlih, *Hadis ilimleri ve Hadis İstılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 134-135; Talât Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1985, s. 80.



M. YAŞAR KANDEMİR

CEZA

(الجزاء)

İnsanların fiil
ve davranışlarının dünyada veya
âhiretteki karşılığı anlamında kelâm,
suçluya uygulanacak maddî
ve mânevî müeyyide anlamında
fıkıh terimi.

Sözlükte isim olarak "bir şeyin bedeli ve karşılığı", masdar olarak da "iyi veya kötü olan bir fiil ve davranışın tam ve yeterli karşılığını vermek" anlamına gelir. İslâm literatüründe cezanın terim olarak biri genel, diğeri özel olmak üzere başlıca iki mânada kullanıldığı görülür. Sözlük anlamıyla da bağlantılı olan genel anlamda ceza, dünyevî veya uhrevî mahiyette özendirici veya caydırıcı müeyyideden ibarettir. Özel anlamda ise dünyada hukuk düzeni tarafından suçluya uygulanacak maddî ve mânevî müeyyideyi ifade eder. Bu mânadaki cezayı Arap dilinde **ukûbet** kelimesi, ceza hukukunda ise **el-fikhu'l-cinâi** veya **et-teşri'u'l-cinâi** terimleri karşılamaktadır.

İslâm dini iman, ibadet, muâmelât ve ahlâk alanlarındaki prensiplerin uygulanmasını sağlamak, bunlarla ilgili emir ve yasakların ihlâlini önlemek, ferdî ve içtimai hayatı bütün yönleriyle ıslah etmek amacıyla gerek dünya gerekse âhiret hayatına yönelik olarak birtakım özen-

dirici veya caydırıcı tedbirler almıştır. Bu tedbir ve müeyyidelerin tamamı ceza kavramının kapsamı içindedir.

Ceza kelimesi türevleriyle birlikte Kur'-ân-ı Kerîm'de 100'ü aşkın âyette geçmekte (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem, "czy"* md.), aynı mahiyette olmak üzere muhtelif hadislerde de kullanılmaktadır (bk. Wensinck, *Mu'cem, "czy"* md.). Çeşitli âyet ve hadislerde, Allah'ın bazı kimselere işledikleri günahların cezası olarak dünyada birtakım felâket ve musibetler verdiği bildirilmekte (meselâ bk. el-En'âm 6/49; el-A'râf 7/136; Tâhâ 20/124; ez-Zümer 39/25-26; Tirmizî, "Tıb", 35), kişinin iyi amelleri sebebiyle de günahlarının sevaba çevrileceği haber verilmektedir (Hüd 11/114; el-Furkân 25/70).

Cezada esas olan, işlenen fiil ile verilecek karşılık arasında mâkul bir denge bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle taat veya mâsiyete verilecek karşılığın yapılan fiile denk ve dolayısıyla âdil olması gerekir. Naslarda mâsiyet ve suçların ancak misliyle cezalandırılacağı haber verilerek (bk. el-Bakara 2/194; el-En'âm 6/160; eş-Şûrâ 42/40; Buhârî, "İmân", 31; Müslim, "İmân", 205-207) denklik (misliyet) esasının daha ziyade azap konusunda önem taşıdığına dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte bazı günahlara kat kat ceza verileceği bildirilmişse de bu husus cezada denklik esası ile çelişmemektedir. Zira konu ile ilgili âyetler incelendiğinde, kendilerine kat kat ceza verilecek kimselerin inkâra veya günahlara ön ayak oldukları, bu konuda liderlik yaptıkları, yahut mevkileri itibarıyla güzel davranışlarda bulunmaları gerekirken bunu yapmayıp fiilleriyle diğer insanlara kötü örnek teşkil ettikleri görülür (bk. el-A'râf 7/38; Hüd 11/19-20; el-Ahzâb 33/30). Söz konusu kişilere kendi fiilleriyle birlikte işlenmesine sebep oldukları günahlardan dolayı da ceza verileceğinden denklik prensibi zedelenmiş olmaz (Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 522^a). Âyetler, "mükâfat" mânasındaki cezada denkliğin gerekli olmadığını, güzel bir fiilin en az on misliyle mükâfatlandırılacağını, hatta bu konuda bir üst sınırın bulunmadığını bildirmektedir (el-Bakara 2/261; el-En'âm 6/160). Söz konusu fazlalığın kişinin niyet ve ihlâsına bağlı olarak artabileceği; riya, şirk ve iyilikleri başa kakma, maddî karşılık bekleme gibi durumlar olmadığı takdirde ilâhî mükâfat ve lutfun sınırsız olabileceği kabul edilmektedir (Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 239^b-240^a, 540^a; bu görüşü destekleyen Amâr b. Yâsir rivayeti için bk. *Müsned*, IV, 321).

Cezadaki adalet ve hakkaniyet ise günahsız azap olmayacağını, azabın mâsiyeti aşmayacağını, taatlerin de karşılıksız bırakılmayacağını ifade eder.

İyi veya kötü fiil ve davranışlara hem dünya hem de âhiret hayatında karşılık verilmesinin gerekliliğini naslar haber verdiği gibi insan aklı ve vicdanı da bunu kabul eder. Çünkü Allah'ı inkâr etmek veya O'na ortak koşturmak, emirlerine karşı gelmek ve yaratıklarına zulmetmek gibi suçların cezasız kalması, bunun yanında yaratana ve yaratılmışlara karşı görevlerini yerine getirenlerin mükâfatlandırılmaması, aklî ve vicdanî bakımdan haksızlık telakki edilir. Ancak kelâm ekollerinde arasında bu hususla ilgili olarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre Allah'ın kötü insanları cezalandırmaması, iyileri de mükâfatlandırmaması nazarî olarak mümkünse de naslar bunun aksini yapacağını haber verdiği için (va'd ve va'id) O'nun iyi kullarına ceza, kötülere de mükâfat vereceği kesinleşmiş bulunmaktadır (Eş'arî, s. 71; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 239^b, 540^a). Kul azap ve mutsuzluk şeklindeki cezayı mutlaka kendi fiiliyle hak eder. Cennet ve ebedî saadet niteliğindeki karşılığa yani mükâfata gelince, Ehl-i sünnet âlimlerine göre taatleri ne kadar çok olursa olsun kişinin cennete girmesi ancak Allah'ın lutf ve keremiyle mümkündür. Başta iman olmak üzere insanın yaptığı iyilikler bu lutf laîyık olmasını sağlar (bk. en-Nisâ 4/79; Buhârî, "Rikâk", 18; Müslim, "Münâfikîn", 71-73). Şu halde mümin hem Allah'ın azabından korkmalı (havf), hem de ilâhî lutf ve rahmete mazhar olacağını ümit etmelidir (recâ). Mu'tezile âlimleri ise va'd ve va'id ilkelerinin aksini Allah hakkında teorik olarak düşünmenin bile mümkün olmayacağını savunmuş, adalet ve hakkaniyet ilkelerine uymayı Allah için vacib görmüşlerdir. Onlara göre kişi azabı da mükâfatı da bizzat kendisi hak eder. İman ve taat sahibi olarak âhirete intikal eden sevap ve mükâfata, buna karşılık imansız veya büyük günah işlediği halde tövbe etmeden ölen de ebedî azaba laîyık olur (Kâdî Abdülcebbar, s. 503-504, 611 vd.).

Sâlih amellerin mükâfatı imansızlık, riya, iyilikleri başa kakma ve karşılık isteme ile ortadan kalktığı gibi kötü amellerin cezası da tövbe, taat ve ibadet, büyük günahlardan kaçınma, şefaate veya ilâhî lutf nâil olma veya zaruret haliyle yok olabilir. İşlenen her suç için ihlâl et-

tiği hak ve menfaatin cinsine göre belirlenmiş çeşitli dünyevî cezalar vardır. Suçlu işlediği fiille ayrıca Allah'ın emrine karşı gelmiş olduğundan cezanın uhrevî yönü de önem kazanır. Makbul bir tövbe, suçlunun Allah katındaki durumunu iyileştirebileceği gibi suçun uhrevî cezasını da kaldırabilir. Ancak kısas, diyet, tazminat gibi kul haklarının ihlâlinde dolayı verilmesi gereken cezalar tövbe ile düşmez (geniş bilgi için bk. H. Mahmûd Şemrûh, s. 137-152). İslâm âlimleri, işlenen suçlara ait cezaların dünyada uygulanması halinde âhirete yönelik cezalarının kalkıp kalkmayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte dinen suç sayılan bir fiili işleyen kişi bunun dünyevî cezasını gördüğü, ayrıca samimiyetle Allah'a yönelerek tövbe ettiği takdirde, tövbelerin kabul edileceğine dair naslar göz önüne alınırsa bu kişinin âhirette bir daha cezalandırılmaması gerektiği düşünülebilir. Suçlu samimiyetle tövbe etmediği ve araya şefaate gibi bazı faktörler de girmediği sürece cezadan kurtulamayacağı muhakkaktır. Tövbe ettiği halde dünyevî cezadan kaçan veya cezanın kendisine uygulanmasına imkân bulunmayanın durumuna gelince, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği görüşe göre bu kimseden kul haklarının düşmesi mümkün görünmemekle birlikte sadece Allah'a karşı işlediği suç ve günahlardan dolayı tövbe ve iyi hal ile affa mazhar olması ümit edilebilir (âhiretteki ceza ile ilgili geniş bilgi için bk. AZAP).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "czy" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "czy" md.; M. F. Abdülbâkî, *Muʿcem*, "czy" md.; Wensinck, *Muʿcem*, "czy" md.; *Müsned*, IV, 321; Buhârî, "İmân", 31, "Rikâk", 18; Müslim, "İmân", 205-207, "Münâfikîn", 71-73; Tirmizî, "Tıb", 35; Eş'arî, *el-Lümaʿ* (nşr. Richard J. MacCarthy), Beyrut 1952, s. 71; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 323-329; a.mlf., *Te'vîlât*, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 239^b-240^a, 522^a, 540^a; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 503-504, 611 vd.; a.mlf., *el-Muğnî*, XIV, 172-180; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 321-329; a.mlf., *el-ʿAkdîdî'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1398/1978, s. 110; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 224-225, 229, 322-323; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, II, 165-167; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 446 vd.; Ahmed Fethî Behnesî, *Nazarîyyât fi'l-fıkhi'l-cinâʿiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1389/1969, s. 72-75; a.mlf., *el-Ükûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1403/1983, s. 14-17; Hâmid Mahmûd Şemrûh, "et-Tevbe ve eşeruhâ fi sükkûti'l-ʿukûbe", *Mecelletü Külliyyeti's-Şerʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, II/2, Mekke 1396-97, s. 137-152; A. S. Tritton, "Djazâ", *EI*² (İng.), II, 518.



ADİL BEBEK

□ FIKIH. 1. Tarihî Gelişim. İnsanların aile, kabile, aşiret gibi topluluklar halinde yaşayıp henüz devlet ve ceza hukuku telakkisine sahip olmadığı devirlerde bile toplumun yapısına bağlı bir cezalandırma sisteminin bulunduğu, toplulukların kendi içtimâî disiplinlerini ve fertlerin haklarını bu sistem içerisinde korumaya çalıştıkları bilinmektedir. Gerek ilâhî dinlerin telkininin gerekse insanın selim fitratının tabii sonucu olarak adam öldürme veya yaralama, zina, hırsızlık, gasp, eşkıyalık, yerleşik örf ve otoriteye karşı gelme gibi temel suçlar, insanlık tarihi boyunca her toplumda ve her devirde kamu düzenini ihlâl sayılagelmış, farklı şekillerde de olsa cezalandırılmış veya cezalandırılması himaye görmüştür. Ancak ilk devirlerde cismanî müeyyideler ağırlıkta iken bu tür cezalandırmalarda giderek azalma görülmüş, iktisadî gelişmenin de tesiriyle maddî tazminat, diyet, hapis gibi müeyyideler devreye girmiştir. Yine suç ve cezalarda toplum yapısına bağlı olarak ilk devirlerde hâkim olan kollektif sorumluluk giderek yerini şahsî sorumluluğa bırakmış, önceleri ferdi, değişken ve takdiri bir mahiyet arzeden cezalandırma, merkezî otoritenin tesisi ve hukukî düşüncenin de etkisiyle zamanla objektif, genel, gayri şahsî ve mücerret ilkelere bağlanmıştır. İlk dönemlerde intikam alma ve şahsî uzlaşma ön planda iken zamanla toplum adına cezalandırma fikri ve devlet ceza hukuku telakkisi önem kazanmış, belli gelişmeler sonucu cezalandırma hakkı ortak otoritenin yani devletin tekeline verilmiştir. Ceza hukuku alanındaki bu tarihî inkişaf Hammurabi kanunları, İbrânî, Roma ve Câhiliye hukuku ile İslâm hukuku karşılaştırıldığında açıkça görülmektedir.

A) Yahudi Hukukunda. Tevrat'ta adam öldürme veya yaralama, zina, hırsızlık, yalancı şahitlik, komşunun malına göz dikme, Tanrı'ya, anneye babaya sövme ve itaatsizlik gibi suç ve çirkin fiiller yasaklanmakta (Çıkış, 20/12-17; Tesniye, 5/16-21), rabbe küfredenin, adam öldürenin, annesine babasına lânet edenin, zina edenin, cinsî sapıkların öldürülmesi (Çıkış, 21/12-17, 22/19; Levililer, 20/10-21, 24/16, 23), organlara karşı işlenen cinayet ve yaralamaların misliyle cezalandırılması (kisas), bazan da maddî tazminatla karşılanması (Çıkış, 21/19, 22-24; Levililer, 24/20) hükümleri yer almakta, mağdura meşrû müdafaa hakkı tanınmaktadır (Çıkış, 21/14). Köle ve câri-

yeyi öldüren veya yaralayana kısas uygulanmayacağı, fakat başka şekillerde cezalandırılacağı, ayrıca yaralanan veya sakatlanan köle ve câriyenin hür sayılacağı belirtilmiştir (Çıkış, 21/20, 26-27). Hayvanların sebep olduğu cinayetlerde hayvan sahibinin kasıt ve ihmali varsa kendisine ceza verilmekte (Çıkış, 21/29), yoksa hayvan cezalandırılmakta, meselâ taşlanarak öldürülmektedir (Çıkış, 21/28). Hata ve sebebiyet yoluyla verilen zararlar maddî tazminat ödenmesi (Çıkış, 21/33-37), hırsızın çaldığı malın birkaç katını ödemesi (Çıkış, 22/1-5) öngörülmektedir.

B) Roma Hukukunda. Avrupa hukukunu XVIII. yüzyıla kadar birinci derecede etkileyen, bugün de Batı hukukunun klasik kaynaklarından sayılan Roma hukukunda başlangıçta şahsî intikam fikrinin ağır bastığı, birçok ağır cezaî müeyyidenin bulunduğu, mevcut içtimâî yapı ve tabakaların bu sert cezaî müeyyidelerle korunmaya çalışıldığı bilinmektedir. Ancak On İki Levha Kanunu, teamülünden kaynaklanan ağır cezaları hafifletmede ve maddî tazminat usulünü yerleştirmede önemli rol oynamıştır. Roma hukuku on üç asırdan fazla süren uzun bir dönemi kapsadığından çeşitli devirlerde olumlu veya olumsuz farklı gelişmeler olmuştur. Birinci devir (Quirites hukuku devri) Roma hukukunda suçlar şahsî suç-amme suçu şeklinde ikiye ayrılıyordu. Vatana ihanet, aile reisini öldürme, büyüçülük-sihirbazlık ölümle cezalandırılır, bir şahsı yaralayan veya sakatlayana kısas uygulanır, anlaşma halinde ise diyet ödenirdi. Suç üstü yakalanan hırsız öldürülebilir veya köle statüsüne geçirilebilirdi; hırsızlığı sonradan ortaya çıkarsa çaldığı malın iki katı ödetilirdi. Borcunu ödemeyen borçlunun, asker kaçığının ve mahkûmların köleleştirilmesi yaygındı. Köleler hak sahibi (insan) değil hak konusu sayıldığından onlara karşı işlenen suçlar mala karşı yapılan saldırı olarak değerlendirilir, suç işleyen köleler ise hûrlere oranla çok sert cezalandırılırdı. Köleler olur olmaz sebeplerle ölüme mahkûm edilebilir, efendileri veya suçların bilinmeyen failleri adına cezalandırılabilir. Roma hukuku asırlar süren uygulama seyri, idareci ve hukukçuların katkıları ile laik bir yapı çerçevesinde merhale merhale yumuşatarak geliştirilmiş ve ileriiki asırlarda Avrupa ceza hukukuna önemli ölçüde kaynaklık etmiştir.

C) İslâm Öncesi Arap Toplumunda. Bilhassa Mekke'de şehir devletine geçişin ilk işaretleri mevcut olmakla birlikte İslâm öncesi dönemin Kuzey Arabistan'ında genelde aile ve kabile birliğine dayalı bir toplum tarzı hâkimdi. Merkezî bir otorite bulunmayışının tabii sonucu olarak suçların belirlenmesi ve cezalandırılmasında geleneklerin, kollektif sorumluluğun, şahsî intikam ve malî uzlaşma sisteminin, kabile büyüklerinin ve hakemlerin otoritesine önemli roller veriliyordu. Güney Arabistan'da ise (Yemen) kabile birliği, örf ve âdetler önem taşımakla birlikte uzun geçmişi olan bir devlet geleneğinin etkisiyle bazı suç ve cezaların takdirinde ve infazında devlet başkanının büyük yetkilere sahip olduğu görülmektedir. Araplar'ın merkezî bir otorite altında toplanmaları ve cezaların devlet tekeline alınması Hz. Peygamber ile gerçekleşmeye başlamıştır.

Suç ve cezanın şekli toplumun hayat tarzıyla ve değerleriyle yakından ilgili olup Câhiliye Arapları arasında en yaygın suçlar adam öldürme, yol kesme ve eşkıyalık, hırsızlık, zina, kabile disiplini ve geleneklerini ihlâl gibi suçlardı. Cezalar da genelde öldürme, kan bedelî ödetme, dayak, hapis, sürgün, kabile himayesinden çıkarma gibi müeyyidelerdi. Ancak gerek insanların hür ve köle şeklinde iki ana gruba ayrılması, şahısların ve kabilelerin farklı sosyal mevkilere sahip bulunması, gerekse kabile birliğinin, örf ve âdetlerin ön planda olup kollektif sorumluluğun belli ölçüde devam etmesi sebebiyle cezalandırmada eşitsizlik, aşırılık veya düzensizlik olabiliyor, köle ve kadınlar efendileri ve kocalarının yerine, suçsuz kimseler de kabileleri adına cezalandırılabilir, bazan hayvan ve cansız eşya sorumlu tutulabiliyordu.

Zina, bütün ilâhî dinlerde ve selim fitratını yitirmemiş toplumlarında olduğu gibi Câhiliye Arapları arasında da çirkin bir fiil ve ağır bir suç sayılır, bu fiili işleyen hür kimse ölümle cezalandırılırdı. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke'nin fetihinde yeni müslüman olan Hind bint Utbe'den diğer hususların yanı sıra "zina da etmemek" üzere biat aldığı anda Hind'in, "Hür bir kadın zina edebilir mi?" demek suretiyle hayretlerini bildirmesi (İbn Abdülber, IV, 411) bu anlayışın sonucudur. Adam öldürme suçu, kesin bir ayırım olmamakla birlikte çok defa kasten ve hataen olmak üzere ikili bir ayırma

tâbi tutulur, kasten adam öldüren öldürülürdü. Söz konusu suçta ihmali, niyet, sâik, hata ve sebep olmanın (tesebbüb) devreye girmesi ve ayrıntılı bir suç teorisinin geliştirilmesi İslâmî dönemde mümkün olmuştur. Bütün Sâmi kavimlerde bilinen, Roma ve İbrânî hukukunda da mevcut olan kısas ilkesi Araplar arasında da hâkimdi. Ancak hür kimsenin bir köleyi öldürmesi halinde kölenin ailesi veya sahibi kısas isteyemez, hür şahsa göre yarım diyetle veya bedelle yetinirdi. Efendinin kölesini, babanın çocuğunu, kocanın karısını öldürmesi de kısmen müsamaha görürdü. Aile veya kabile içi cinayetlerde ihtilâf genelde kabile ileri gelenlerinin örf ve âdetle göre yapacağı hakemlik ve müdahale ile, çok defa malî uzlaşma yoluyla giderilirdi. Katil ile maktulün ayrı kabilelerden olması durumunda ise kısası uygulayacak ortak ve merkezî bir otorite mevcut olmadığından artık kabilenin sahip çıktığı veya hedef olduğu kollektif bir sorumluluk kendini gösterir, ihtilâf şahısları aşarak kabileler arası bir problem haline gelirdi. Güney Arabistan'da da katil kısas yoluyla öldürülmekle birlikte cezayı uygulamada melikin aktif rol oynadığı, hatta belli durumlarda kabile örflerini de göz önünde bulundurarak kısas yerine başka ceza verebildiği görülmektedir. Yine Güney Arabistan'da maktulün hakkını arama onun yakınlarının değil melikin vazifesi olarak gözükmekte, bilhassa hataen adam öldürmelerde melikin önemli bir takdir hakkı bulunmaktadır. Kısas uygulamasında mevcut dengesizlik diyeti ödemede de görülür. Câhiliye Arapları arasında normalde on deve olan diyet, öldürülen şahsın cinsiyetine, sosyal mevkisine, kabilesine göre daha az veya daha çok olabiliyordu. Güney Arabistan'da ise diyet miktarı genelde melikin takdirine bağlıydı. Ancak bu takdirde kabile örflerinin de önemli rolü bulunmaktaydı.

Câhiliye Arapları hırsızlığı suç ve ayıp saymakla birlikte bununla kabile fertlerine, dost kabilelere, mâbedlere ve ammeye ait malın çalınmasını kastederler, diğer kabilelerden çalınan malı ise ganimet sayarlardı. İslâm öncesi dönemde Mekke'de bazı münferit olaylarda hırsızın elinin kesildiği bilinmekle birlikte bu uygulamanın fazla uzun bir geçmişinin olmadığı, hatta hırsızlık için el kesme cezasını ilk koyanın Abdülmuttalib veya Velîd b. Mugire olduğu rivayetleri

mevcuttur. Câhiliye Arapları'nda, İbrânî ve Roma hukuklarında görüldüğü üzere suç üstü yakalanan hırsızın sürekli veya belli bir süre için köle statüsünde tutulması gibi bir cezaya rastlanmamaktadır; ancak hırsıza çaldığının birkaç katı ödetilmektedir. Çok yaygın olmamakla birlikte yol kesme ve eşkıyalık suçlarını işleyenlerin asılarak öldürüldüğü de bilinmektedir.

Câhiliye Arapları arasında en yaygın ceza şekilleri öldürme, hapis, dayak, kabilenin himayesinden çıkarma ve sürgündü. Araplar ölüm cezasını genelde kılıçla infaz ederlerdi. Bazı münferit olaylarda mızrakla öldürme, ağaca germe (salb), taşlayarak öldürme (recm), iple boğma ve asma, işkence ile öldürme (müsle) şeklindeki infazlara da rastlanmaktadır. İran ve Bizans'ta sık olarak görülen toplu sürgün ve göç ettirme (teh-cir) cezasına Araplar'da da rastlanmaktadır. Bilhassa Güney Arabistan'da isyankâr kabileler toplu göçe tâbi tutulurdu. Suç işlemekte ısrar eden ve kabilesini devamlı olarak sıkıntıya sokan suçlu bazan kabilenin ortak korumasından çıkarılır (tard ve hal') ve bu durum diğer kabilelere duyurulurdu. Belli durumlar da katilin yakınlarının diyet borcuna iştirak ettirilmesi (âkile*) veya faili meçhul cinayetlerde maktulün bulunduğu mahalle halkına diyetin ödetirilmesi (kasâ-me*) usulleri, Câhiliye Arapları arasında hem kolektif sorumluluğun bir ifadesi, hem de mağdurun diyetinin ödenmesinin teminatı olarak yaygın bir uygulamaya sahipti. Câhiliye Arapları arasında dayak (celde) cezası daha çok aile veya kabile büyüklerinin fertleri terbiye için kullandığı, bazan da mâbede veya idareye olan borcunu ifa etmeyen kimseye uygulanan bir ceza şekliydi. Suçluyu teşhir için alınının üstündeki saçını kazıma da ceza şekillerinden biriydi.

2. İslâm Hukukunda Ceza. İslâmiyet, Hz. Âdem'le başlayan ilâhî tebliğin son halkası ve bütün mahlûkat için rahmet dini olmasının tabii sonucu olarak dünya ile âhiret, fert ile toplum, iman-ibadet-ahlâk ile hukuk arasında denge ve bütünlük kurmuş, ferdin yaratıcı ile münasebetlerinin yanı sıra içtimâî münasebetleri de ana hatlarıyla ele alıp tanzim ve ıslah etmiş, çok defa genel, gerektiğinde de özel ilke ve hükümlerle içtimâî, iktisadî ve hukukî hayatı geliştirmeyi ve korumayı hedef almıştır. Câhiliye devri Arap toplumu da dahil kendinden önceki ilâhî din ve hukuk düzenle-

rinde cezalandırma ile ilgili mevcut aşırılık ve dengesizlikleri kaldırmış, suçların önlenmesinde dinî ve ahlâkî zemini, ferdî mesuliyet duygusunu ön plana çıkarmış, formel adalet yerine hakkanîyet esasına dayalı bir uygulamayı gündeme getirmiş, niyet, kasıt ve sâiki devreye sokmuş, belli suçlar için de mâkul, tatminkâr, önleyici ve uslandırıcı cezaî müeyyideler koymuştur. Böylece tarihî seyir içerisinde devam edegelen ilâhî dinler, insanî değerler ve toplumlar arasında bütünlüğü kurmayı ve korumayı hedef almıştır. İslâm ceza hukuku, İslâmiyet'in hem bütünlüğünün hem de bütünlüçülüğünün bir parçası ve bu alandaki gayesini gerçekleştirmenin vasıtalarından biri durumundadır.

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet İslâm ceza hukukunun da aslî kaynağı olup bu alandaki temel prensipleri ve amaçları belirler. İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri ise bu esas ve amaçların günlük hayata uygulanma tarz ve şartlarıyla ilgili hukukî yorum ve ayırtmayı geliştirerek kendi devir ve toplumlarının problemlerini bu çerçevede çözmeye çalışmışlardır. Bu sebeple İslâm ceza hukukunun klasik yapısı Kur'an, Sünnet ve İslâm hukukçularının itihadları şeklinde hiyerarşik üç merhalede oluşmuştur.

Kur'an ve Sünnet'in belirlediği cezalar netice itibarıyla İslâm'ın muhafazasını esas aldığı beş temel değer olan akıl, din, can, ırz ve malın korunmasını, insanların genel ve özel yararını bir denge içinde gözetmeyi hedef alır. Bu cezalar, İslâm'ın kötülüğü önleyip iyiliği hâkim kılma ilke ve gayretinin bir parçasıdır. Ancak İslâm dini suçun işlenmesinin en aza ineceği bir hayat ve toplum tarzı kurmaya, kötülüğün işlenmesini ve aleniyet kazanmasını önlemeye daha çok önem verir. Bu sebeple de getirdiği dinî ve ahlâkî sistem, işlenen suçun cezalandırılmasından çok o suçun işlemeyi kolaylaştıran sebepleri ortadan kaldırmayı hedef alır. Cezalar ise hukukî planda zecrî tedbirlerdir. Cezalandırma amaç değil, İslâm'ın hedef aldığı gayelerin gerçekleşmesi ve korunmasında son çare olarak başvurulmuş bir araçtır. Şer'î cezaların iman ve ahlâk esaslarından ve Medine İslâm toplumunun teşekkülünden sonra vazedilmesinin sebebi de budur.

Cezalandırmanın amacı, genelde suçun aleniyetine ve yayılmasına engel olarak içtimâî vicdanı ve yapıyı korumak, özerde işe suçun önlemek, suçluyu te'dib

ve ıslah etmektir. Bundan dolayı suçluya verilecek ceza toplumun hukukunu ve ortak değerlerini koruyacak, suçun işlenmesine ve tekrara engel olacak, suçluyu uslandıracak, mâserî vicdanı tatmin edip mağdurun intikam hissini dindirecek miktar ve şekilde olmalıdır. Bu çerçevede verilen ceza ilâhî adalet ve rahmetin bir parçasını oluşturur. Nitekim Kur'an'ın kısasta hayat olduğunu bildirir (el-Bakara 2/179), Hz. Peygamber'in de Allah'ın koyduğu cezalardan birinin infazının yeryüzüne kırk sabah yağmur yağmasından daha hayırlı olduğunu haber vermesi (İbn Mâce, "Hudûd", 3) bu anlamdadır. İnsanların suçluya acı-mada veya onu cezalandırmada aşırılığa kaçmaması ve mevcut şartlardan etkilenmemesi için kanun koyucu (şâri'), toplumun ve mağdurun hukukunu birinci derecede ilgilendiren had ve kısas cezalarını naslarla belirlemiştir. Kur'an-ı Kerim'de zina edenlere 100 sopa vurulması emredildikten sonra, "Allah'ın dinî -hükümünü infaz- konusunda suçluya karşı merhametli davranmayın" (en-Nûr 24/2) denilmesi, olayı sadece suçlu açısından değerlendirmenin yanlış olduğunu işaret eder.

Bir suçun işlenmesi sadece Allah'a karşı itaatsizlik değil aynı zamanda topluma karşı bir saldırı ve haksızlıktır. Nitekim Kur'an, haksız yere bir kimseyi öldürenin bütün insanları öldürmüş gibi olacağını beyan etmekle (el-Mâide 5/32) suçun kamuoyunda ve vicdanlarda açtığı derin yaraya işaret etmiştir. Özellikle haddi gerektiren suçların hemen ifşa edilmemesinin istenmesi, ancak belli bir aleniyet kazandıktan sonra cezalandırılması cihetine gidilmesi biraz da bu sebeptir. Cezalar genelde suçlunun dünyada birtakım ferdî ve içtimâî hakları ihlâl etmesinin karşılığıdır. Suçlunun bu fiiliyle aynı zamanda Allah'ın emrine de karşı gelmiş olması hususu daha çok uhrevî cezanın konusuna girmekte, bu da kul hakkı hariç ancak tövbe veya Allah'ın affı ile sâkıt olabilmektedir. Bu bakımdan infaz edilen cezanın suçlu için mağfîret vesilesi ve kefarete olacağını bildiren hadisleri (Buhârî, "Hudûd", 8, 14; Tirmizî, "Hudûd", 12), kişinin suçunu kendiliğinden itiraf edip gerçek anlamda tövbe etmesi şeklinde yorumlayan görüş daha isabetli görünmektedir.

İslâm dini, şahsî hakların ağır bastığı cezalar da dahil olmak üzere cezalandırmayı devlete ait bir hak ve görev kılmakla hem devlet ceza hukuku fikrini

tesis etmiş, hem de kısasın infazında, diyetle ve hadleri uygulamada düzensizlikleri, haksızlık ve aşırılığı, eşitsizliği ve şahsî düşmanlıkları ortadan kaldırarak cezalandırmayı kanunî, genel ve âdil esaslara bağlamıştır. Cezalandırma devletin hâkimiyetiyle yakından ilgili olduğu içindir ki İslâm'ın ilk devirlerinde temel cezaların infazı devlet başkanının, bölge valisinin veya fevkalâde yetkili mahkemelerin, tâli derecedeki cezaların infazı ise normal mahkemelerin yetkisinde bulunuyordu.

Cezanın caydırıcılığı ve önleyiciliği kadar ıslah edici ve eğitici olması da önemlidir. Meselâ hapisanelerde mahkûmların, suç çeşitlerine ve durumlarına göre ayrı bölümlere konması tedbirine ilk devirlerden itibaren rastlanmakta olup halifeler de konuya ayrı bir önem vermişlerdir. Kadına sürgün cezası uygulanmayacağı görüşünü benimseyenler de onun başıboş kalıp ahlâken daha da bozulmasını önlemeyi amaçlamışlardır.

A) Cezaların Tasnifi ve Çeşitleri. İslâm hukukunda cezaî müeyyideler çeşitli yönlerden farklı ayırımlara tâbi tutulabilir. Hedef aldıkları hak ve menfaatlerin mahiyetleri itibariyle cezalar hayata, bedene, şahsiyete, mal varlığına veya ferdin temel hak ve hürriyetlerine ilişkin olabilir. Suçun doğrudan doğruya karşılığı olan cezaya "asli ceza" denilir. Bu cezayı infaz imkânı olmayınca onun yerine geçen "bedel ceza"dan veya asli cezaya ilâve olarak verilebilen "ek ceza"dan söz edilir. Suçun ihlâl ettiği hakkın, diğer bir ifadeyle cezanın infazında hâkim olan hakkın mahiyetine göre cezalar Allah-toplum hakkına taalluk eden cezalar, şahsî haklarla ilgili cezalar, her iki hakkın da bulunduğu cezalar şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutulabilir. Bununla birlikte cezaların en çok bilinen tasnifi, şâri' tarafından belirlenip belirlenmediğine göre yapılan ve suçun çeşidini de dikkate alan aşağıdaki ayırımdır:

a) **Had.** Allah hakkı yani toplumun hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli, miktar ve keyfiyeti belirli ve sınırlı cezaî müeyyidedir. Kur'an'da bu grupta dört cezadan bahsedilir. Bunlar zina edene 100, iffetli bir kadına zina iftirasında bulunana seksen sopa (celde) vurulması ve ayrıca şahitliğinin kabul edilmemesi (en-Nûr 24/2, 4-5), hırsızın elinin kesilmesi (el-Mâide 5/38), silâhlı gasp, yol kesme ve eşkıyalık gibi anarşik suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çapraz kesilmesi veya sürgün edilmesi (el-Mâide 5/33-34) cezalarıdır. Zi-

na eden kimsenin bekâr olması halinde 100 sopa, evli olması durumunda taşlanarak öldürülme (recm) cezasına çarptırılması şeklindeki ayırım ile zina eden bekârın ayrıca belli bir müddet sürgün edilmesi (Buhârî, "Hudûd", 21, 30-32; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23-25), şarap içene, sayısı tartışmalı olmakla birlikte sopa vurulması (Buhârî, "Hudûd", 2-4; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 36), irtidad edenin öldürülmesi (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Şevkânî, VII, 216 vd.) cezaları ise Hz. Peygamber'in emir ve uygulamaları ile sabit olmuş, sonraki asırlarda da bu şekilde uygulanmıştır. Ancak zina eden bekâra verilecek sürgün cezası Ebû Hanîfe'ye göre sabit bir ceza (had) olmayıp devletin uygun görmesi halinde verilebilen bir cezadır. Ayrıca hadisle sabit olan mürtedin öldürülmesi cezasının o günkü şartların gerektirdiği siyasî-idarî bir ceza olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Nitekim bazı hukukçular bu cezanın had değil ta'zîr cezası olduğunu ve bu cezayı uyguladığı durumlarda Hz. Peygamber'in bir devlet başkanı sıfatıyla takdir hakkını kullandığını ileri sürmektedirler (Avvâ, s. 161-164). Klasik kaynakların bir kısmında da ölüm ile cezalandırıldığı belirtilmekle birlikte irtidadın haddi gerektiren suçlar bölümünde sayılmadığı ve müstakil olarak ele alındığı görülmektedir (meselâ bk. Kudûrî, III, 181-213; IV, 148-149). İslâm hukukçularının isyan ve ihtilâl (bağy) suçunu ve buna uygulanacak cezaî müeyyideyi de had cezası olarak adlandırmaları aynı şekilde yorumlanabilir (ayrıca bk. HAD).

Kur'an'da ayrıca "açık kötülük" (zina) yapan kadınların, dört şahidin de bulunması halinde, ölüncüye veya Allah onlar için bir yol gösterinceye kadar eve hapsedilmesi, fuhuş yapan erkeklerle eziyet edilmesi, tövbe edip usanırlarsa eziyetten vazgeçilmesi emredilmekteyse de (en-Nisâ 4/15-16) hukukçuların çoğunluğu, bu cezaî müeyyidelerin zina edenler hakkında daha sonra nâzil olan celde âyetiyle (en-Nûr 24/2) ve sünnetin evliler için getirdiği recm cezasıyla nesnedildiği görüşündedir. Buna karşılık âyetlerin sevicî kadınlar ve livâta yapan erkekler hakkında nâzil olup hükümlerinin devam ettiği görüşü de mevcuttur.

b) **Kisas.** Kasten yaralama, sakat bırakma ve öldürme olaylarında suçlunun, işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılması ilkesine kısas denir. Kisas canda (kısâs fi'n-nefs) ve uzuvda (kısâs mâ dîne'n-nefs, kısâs fi'l-etraf) olmak üzere iki

bölüme ayrılmakta olup her iki şekli de Kur'an'da düzenlenmiştir. Kur'an-ı Kerim kısasın farz kılındığını ve kısasta hayat olduğunu (el-Bakara 2/178-179), Tevrat'ta da kısasın emredildiğini (el-Mâide 5/45), adam öldürmede maktulün velisine kısası isteme yetkisi verildiğini (el-İsrâ 17/33), maktulün velisi tarafından katilin affedilmesi halinde (el-Bakara 2/178) veya hataen adam öldürmelerde (en-Nisâ 4/92) diyet ödeneceğini belirtmektedir. Yine Kur'an, kasten adam öldürenin âhirette de uzun süre cehennem azabı ile cezalandırılacağını (en-Nisâ 4/93), hataen adam öldürenin kefarete olarak diyetten başka bir mümin köleyi âzat etmesi gerektiğini (en-Nisâ 4/92) bildirmektedir. Cinayetlerde kısas aslî ceza, diyet ise bedel ceza yani bir nevi tazminattır. Kefarete cezaî yönü de olan ek bir yükümlülüktür. Hadiste ayrıca, vârisi olduğu kişiyi öldüren kimsenin mirastan mahrum olacağı hükmü ek bir ceza olarak getirilmiştir (Tirmizî, "Ferâ'iz", 17). Kisas ve diyet şahsî hakların hâkim olduğu cezalardır. Kur'an-ı Kerim, adam öldürme ve yaralamada kasıt ve hata ayırımı yapıp kısas ve diyet istemeyi mağdur için hak, infazı da toplum için görev, ayrıca diyeti kolaylık, affı da rahmet olarak takdim edip insan hayatını her yönüyle koruma altına almış; hem âdil, kalıcı, tatminkâr ve düzenli bir hukukî ilke ve uygulama getirmiş, hem de bunun dayanacağı dinî ve ahlâkî bir zemin ve esas oluşturmuştur (ayrıca bk. DİYET; KISAS).

c) **Ta'zîr.** Had ve kısas cezası dışında kalan, yani naslarla belirlenmemiş olup takdir ve tayini kanun koyucuya bırakılmış bulunan cezalardır. Kur'an ve Sünnet temel bazı suçlar için zarurî ve sınırlı ölçüde cezaî müeyyide getirmiş olduğundan genelde dinî ve ahlâkî esasların korunması, hukuk düzeninin ve içtimai disiplinin ihlâlinin önlenmesi, gerekiyorsa bunu sağlayacak cezaî tedbir ve müeyyidelerin geliştirilip uygulanması, müslüman toplumların kendi devir ve şartları içinde takdir ve tayin edecekleri bir husus olup devlete bu yönde geniş bir görev ve yetki alanı bırakılmıştır. Haddi gerektiren suçların dışında kalan fiillerin ne derece suç olduğu ve hangi tür müeyyide ile cezalandırılacağı İslâm'ın genel ilke ve gayeleri doğrultusunda belirlenir ve uygulanır. İslâm hukukçuları bu grup cezaların ölüm, celde, hapis, sürgün, kınama, tehdit, nasihat, tazmin ve malî ceza şeklinde verilebileceğini kabul ederler. Ancak hangi suç için hangi ce-

zanın uygulanacağı ve bunun üst sınırının ne olacağı, ta'zîren ölüm cezasının cevazı gibi konularda farklı görüşler vardır (bk. TA'ZİR).

B) Cezai Müeyyide Nevileri. İslâm hukukunda suçun çeşidine ve derecesine, suçlunun durumuna göre değişen farklı cezai müeyyideler vardır. Belli başlı cezai müeyyideler olarak ölüm, uzuvda kısas, el kesme, celde, hapis, sürgün, kefare, malî ceza ve tazmin, mirastan mahrumiyet gibi cezalar, ayrıca şahitliğin kabul edilmemesi, azar, tehdit, teşhir gibi şahsiyete ve sosyal itibara yönelik ceza neveleri de sayılabilir.

a) Ölüm Cezası. Ancak belli ağırlıktaki suçlar için söz konusu olup bunlar da temelde kasten adam öldürme, evlinin zinası ve irtidat suçlarıdır. Nitekim Hz. Peygamber, kelime-i şehâdet getiren bir müslümanın ancak bu üç sebeple öldürülebileceğini belirtmiştir (Buhârî, "Diyât", 6; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1). Kur'an'da Allah ve Resûl'üne karşı savaş açıp yeryüzünde bozgunculuk yapanlara uygulanacak cezalar arasında "öldürülmeleri ve asılmaları" da sayılmaktadır (el-Mâide 5/33). İslâm hukukçuları bu âyetle, mürtedlerden veya devlete karşı isyan edenlerden ziyade yol kesip adam öldüren, silâhlı gaspta bulunan eşkıyanın kastedildiği görüşündedir. Âyetle zikredilen "öldürme" adam öldürmenin, "asarak öldürme" ise adam öldürüp silâhlı gaspta bulunmanın ağırlaştırılmış cezai müeyyidesidir. Devlete karşı isyan edenlerin bu âyetin kapsamında düşünülme-yip bunların hareketinin daha çok iki müslüman grubun çatışması şeklinde telakki edilmesi ve ilgili âyetin de (el-Hurât 49/9) işaretiyle Allah'ın hükmüne boyun eğinceye kadar onlarla savaşılmaması, fakat kendilerine mürted, müşrik ve eşkıya muamelesi yapılmaması yönündeki müsamahalı kanaatte devrin siyasî gelişmelerinin, yönetici ve isyankârların konumlarının etkisi de vardır. İsyankârlara uygulanabilecek ölüm cezası, mücerret isyanlarının değil adam öldürmüş olmalarının cezası görünümündedir. Bu sayılanların dışında kalan diğer suçlara gerektiğinde siyaset, kamu yararı gibi gerekçelerle ölüm cezasının verilip verilemeyeceği veya mürtede verilen ölüm cezasının o devrin şartlarının gerektirdiği siyasî-idarî bir ceza sayılıp sayılamayacağı hususu tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in yukarıdaki üç sebep dışında da ölüm cezasını uygulattığı, meselâ hayvanla veya hemcinsiyeli ilişki kuran cinsî

sapıkların, müslümanlar arasında fitne ve fesada yol açanların, mahremiyle evlenenlerin, sihirbazların, suç işlemekte ısrar edip ceza ile uslanmayan hırsızın ve şarap içenin belli bir tekerrürden sonra öldürülmesini emrettiği rivayetleri vardır (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 2, 20, 29, 30, 37; Şevkânî, VII, 130-133, 165-166, 199-200, 213-214). Bundan hareketle İslâm hukukçularının çoğunluğu, belli ağırlıktaki suçlarda devlete had ve kısas dışında ölüm cezası verme hakkı tanımakta, ayrıca fikirlerinin propagandasını yapan bid'atçının ve zındığın, düşman lehine casusluk yapan müslümanın öldürülmesinin cevazını tartışmaktadırlar. Ancak devlete bu yönde genel bir takdir yetkisi tanımaktan kaçınarak örnek suç neveleri üzerinde ölüm cezasının cevazını ayrı ayrı tartışmaları, bu cezanın sınırlanması, keyfiliğin ve zulmün önlenmesi yönündeki gayret ve temayülleriyle açıklanabilir.

b) Uzuvda Kisas. Kur'an'ın birkaç uzvu örnek olarak zikredip (el-Mâide 5/45) koyduğu ilkenin tabii gereği ve kısas cezasının bir bölümüdür. Diğer bir bedenî ceza şekli olan el kesme hırsızlık suçunun, el ve ayakların çapraz kesilmesi ise eşkıyalık ve anarşi suçunun cezası olarak Kur'an'da öngörülmüştür (el-Mâide 5/38, 33).

c) Celde. Haddi gerektiren suçlardan bekâr olanın zinası ile zina iftirası ve şarap içme suçlarında sabit sayıda (100-80) uygulanan bir cezadır. Ayrıca ta'zîr suçlarında da hâkimin takdirine bağlı olarak celde cezası verilebilir.

d) Hapis. Hürriyeti kısıtlayıcı cezaların başında gelen hapis, İslâm dönemi Arap cemiyetinde pek yaygın olmamakla birlikte eski medeniyetlerde ve yerleşik toplumalarda bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Bir suçun araştırılması sırasında sanığın kaçmasını önleme veya borçluyu ifaya zorlama maksadıyla bir baskı unsuru olarak uygulanan ihtiyatî hapse (tutuklama) Hz. Peygamber devrinde de rastlanmaktadır. Suçu kesinleşen failin hapsedilmesine gelince, Hz. Peygamber ve Ebû Bekir devirlerinde bu yönde bir uygulamanın olmadığı, bu dönemde Medine'de özel bir hapishanenin bulunmadığı rivayetleri vardır. Ancak Kur'an-ı Kerim, geçmiş kavimlerdeki hapis cezasından bahsetmesinin yanı sıra (Yûsuf 12/75-76) açık kötülük (zina) yapan kadınların evde hapsedilmesini emretmekte (en-Nisâ 4/15-16), böylece hapsin de ihtiyatî bir tedbir veya cezai bir müeyyide

olarak kullanılabileceğine işaret etmektedir. Halife Hz. Ömer'in Mekke'de Safvân b. Ümeyye'ye ait bir evi satın alıp hapishane olarak kullandığı ve bunun İslâm'da ilk hapishane olduğu bildirilir. Hz. Ali de Küfe'de "Nâfi'" adını verdiği bir hapishane yaptırmış, mahkûmların bundan kaçması üzerine "Muhayyes" adını verdiği daha muhkem bir hapishane inşa ettirmiştir. Hapis cezası İslâm hukukçuları tarafından genelde olumlu karşılanmakta, bazı suçlar için eğitici ve ıslah edici bir tedbir olarak görülmekte, bu konuda kanun koyucuya veya mahkemeye geniş bir takdir hakkı tanınmaktadır.

e) Sürgün. Yol kesip eşkıyalık yapanlara uygulanacak ek bir ceza veya bu gruptaki en hafif suçun cezası olarak Kur'an'da zikredilmekte (el-Mâide 5/33), hadiste de zina eden bekârlar için bir yıllık sürgün cezasından bahsedilmektedir (Buhârî, "Hudûd", 32). Ayrıca sürgün cezası amme menfaatini temin maksadıyla verilebilir. Nitekim Hz. Peygamber kadınlığa özenen bir erkeği (Ebû Dâvûd, "Edeb", 61), Hz. Ömer de çevresindeki kadınları fitneye düşüren bir genci Medine dışına sürmüştür. Ancak ilk devirden itibaren İslâm hukukçuları sürgünden maksadın genelde suçluyu toplumdan tecrit olduğunu, bu gayenin hapis cezası ile de gerçekleştirilebileceğini ileri sürerek sürgün cezası yerine hapis cezasının da verilebileceğini belirtmişlerdir.

f) Kefâret. Hataen adam öldürme, yemini ve orucu bozma, ihram yasaklarına uymama, zihâr* yemini gibi durumlarda emredilmekle birlikte bir ceza olmaktan çok iyi niyetli fakat hatalı müslümanın eğitimi, kölelerin hürriyete kavuşturulması, sosyal dayanışmanın gerçekleşmesi gibi çok maksatlı, ibadet yönü ağır basan bedenî ve malî bir mükellefiyettir.

g) Malî Ceza. Belli suçlarda suçlunun malının telef edilmesi, devletçe malına el konulması veya suçluya belli bir miktarı ödeme mecburiyeti getirilmesi, ayrıntıda görüş farklılıkları olmakla birlikte çoğunluğu teşkil eden İslâm hukukçuları tarafından câiz görülmekte ve bu konuda Hz. Peygamber'in ve Huilefâ-yi Râşidîn'in bazı uygulamaları delil gösterilmektedir. Başta Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed olmak üzere bazı hukukçular ise bunu çeşitli endişelerle ve meşrû sebebin yokluğu gerekçesiyle câiz görmemişlerdir.

Yakınını öldüren bir kimsenin mirastan mahrum edilmesi daha çok malî bir

ceza iken belli suçlarda suçlunun şahitliğinin kabul edilmemesi, hem yargılamada tedbir hem de suçlu için mânevî bir ceza görünümündedir. Suçun çeşidine, suçlunun sosyal durumuna ve şahsiyetine bağlı olarak bazan azar, ikaz, tehdit, teşhir de cezaî müeyyide olabilir. Hangi suçlar için hangi bednî cezaların verileceği naslar veya hukuk doktrini tarafından belirlenmiş veya en azından bu konuda objektif ölçüler getirilmişken malî ve mânevî cezaların takdirinde ve infazında kanun koyucuya, ayrıca mahkemelere geniş yetkiler tanınmış, böylece suçun ve suçlunun durumuna göre önleyici, eğitici ve ıslah edici cezaların seçimine imkân hazırlanmıştır.

C) Cezalandırma İlkeleri. a) Kanunilik. İslâm ceza hukukunda nassa veya kanuna dayanmayan bir ceza şekli söz etmek mümkün değildir. Kısası, diyeti ve hadleri gerektiren suçların şâri' tarafından açıkça tayin ve tesbit edilmesi, hâkimin de bu cezaları verme zorunda oluşu cezalandırmada keyfiliği önlemek, kanuniliği ve hukukun üstünlüğünü sağlamaktadır. Kur'an'da, cezalandırmının geçmiş suçları kapsamayacağını değişik vesilelerle ifade edilmesi (el-Bakara 2/275; en-Nisâ 4/22-23; el-Mâide 5/95; el-Enfâl 8/38), sorumluluk için tebliğ ve risâletin ölçü alınması da (el-İsrâ 17/15) kanunilik ilkesini tekit eder. İslâm hukukçılarının önemli bir bölümü, hadlerde ve kısasta kıyası ve genişletici yorumu kabul etmeyip ceza naslarının tefsirinde yargının yetkisinin kısıtlı olduğunu belirtmek, silâhlı gasp ve eşkıyalık suçuyla ilgili olarak âyetle (el-Mâide 5/33) geçen dört seçimli ceza nevinin hangilerinin suçun hangi merhalesinin karşılığı olduğunu belirlemeye çalışmak ve hangi çeşit suçlar için siyaseten ölüm cezasının verilebileceğini tartışmakla aynı zamanda cezalandırmada kanunilik ilkesini de korumak istemişlerdir.

b) Şahsîlik. Bu prensip Kur'an'da, herkesin yaptığına kendisine tesir edeceği ve hiçbir mükellefin başkasının işlediği suçun sorumluluğunu taşımayacağı şeklinde değişik vesilelerle tekrar edilmiş (el-En'âm 6/164; Fâtır 35/18; en-Necm 53/38-39), hem dünya hem de âhiret hayatında geçerli genel bir ilke olarak ortaya konmuştur. Hz. Peygamber de babanın suçundan evlâdın, oğulun suçundan babanın ceza görmeyeceğini (Ebû Dâvûd, "Diyât", 2; İbn Mâce, "Diyât", 23),

her suçlunun ancak kendi aleyhine bir fiil işlemiş olacağını (İbn Mâce, "Diyât", 26) bildirmiştir. İslâmiyet, Arap toplumunda öteden beri devam edegelen kollektif sorumluluğu ilke olarak reddedip cezanın şahsiliği kaidesini hâkim kılmıştır. Ancak bu kaidenin iki istisnası olan âkile ve kasâme müesseseleri, belli bir amaca yönelik olarak İslâm hukukunda devam ettirilmiştir. Her ikisinde de sadece ceza değil, tazmin yönü de bulunan diyet ödeme yükü suç ve suçlu ile zayıf da olsa ilgisi bulunan belli bir zümreye dağıtılarak bir yandan toplumda sosyal denetimin yerleşmesi amaçlanmakta öte yandan da maktulün kanının heder olması önlenmektedir.

c) Genellik. İslâm ceza hukukunda cezanın şahıslar bakımından umumiliği, yani kanun karşısında herkesin eşitliği ilkesi hâkim olup hiçbir zümre ve şahsa dokunulmazlık veya ayrıcalık tanınmamıştır. İslâmiyet başlangıçtan itibaren bütün insanların eşit olduğunu, üstünlüğün ancak takvâda bulunduğunu (el-Hucurât 49/13), takvânın da adaleti sağlamakla gerçekleştiğini (el-Mâide 5/8) belirterek bütün kurumlarını adalet esasına oturtmayı amaçlamıştır. Hz. Peygamber ve ashap devri bu çizgideki uygulama örnekleriyle doludur. Nitekim Resûl-i Ekrem, hırsızlık yapan soylu bir kadının affedilmesi yönünde ashaptan gelen bir talebi şiddetle reddetmiş ve geçmiş milletlerin mahvolmasının başlıca sebeplerinden birinin bu ayırım olduğunu söylemiştir (bk. Buhârî, "Hudûd", 11-12; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4). Bir başka olayda da ceza uygulamasında câriye-hür ayırımı yapmamış, bunu yadırgayan sahâbîlere de kısasın Allah'ın hükmü olduğunu ifade etmiştir (bk. Müslim, "Kasâme", 5).

Cezalar kamu düzeninin tabii bir gereği olduğundan İslâm ülkesinde yaşayan, bu ülkenin vatandaşı olan veya olmayan gayri müslimlere de (zimmî veya müste'men) aynı şekilde uygulanır. Ancak konu din hürriyeti noktasından ele alınca zimmîlere şarap içme cezasının uygulanmayacağı görüşü hâkimdir. Onlara zina cezası tatbikinde ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre müste'menlere Allah hakkının galip olduğu hadler uygulanmayıp yerine ta'zîr cezası verilir. Zimmî ve müste'menler de devletin koruması altında olduğundan onlara karşı işlenen suçlar da aynı şekilde cezalandırılır. Ancak bir zimmîyi öldüren müs-

lûmana kısasın uygulanması tartışmalıdır. Hanefîler'e göre cezalar devletin hâkimiyetiyle yakından ilgili olduğu için bir müslüman veya zimmî düşman ülkesinde işlediği suçlar sebebiyle cezalandırılmaz. Cezalandırmada aslolan suçun devletin egemenlik alanında işlenmesidir. Hukukçuların çoğunluğuna göre düşman ülkesinde suç işleyen müslüman veya zimmî ülkeye dönünce cezalandırılır.

d) Suç-Ceza Dengesi. İslâm ceza hukukunda suç ile karşılığında verilecek ceza arasında mâkul bir dengenin mevcudiyeti dikkati çekmektedir. Cezalandırma asıl amaç değil zarureten başvuru olan bir çaredir. Bu sebeple cezalar ancak zaruret ölçüsünde belirlenmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki, "Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür" (eş-Şûrâ 42/40) hükmü, tecavüzlere sadece misliyle karşılık verilmesinin gereğine (el-Bakara 2/194) ve dolayısıyla suç-ceza dengesinin tesisine işaret etmektedir. Suçun derecesini tayinde, mağdura verdiği zarar yanında suçun içtimâî bünyeye ve üçüncü şahıslara olan olumsuz tesiri, İslâmî değer hükümlerini ihlâl derecesi de göz önünde bulundurulur. Toplum hakkının ciddi boyutlarda ihlâl edildiği had suçlarında suç ve ceza mağdurun uğradığı zararlar doğrudan orantılı değilken şahsî hakların ön planda olduğu kısas ve diyetle cezanın nevi ve miktarı suçun nevi ve miktarıyla yakından ilgili olup bu grupta mümkün olduğu ölçüde suç-ceza eşitliği korunur. Nitekim kısasta suçlunun mağdura verdiği zararın misliyle cezalandırılması ilkesi hâkimdir. Adam öldürme suçuna aslî olarak iştiyak eden birden fazla kimsenin bir kişi karşılığında öldürülmesi yönündeki ashap görüşü ve uygulaması, cezalandırmada şahsî hakkı korumanın yanı sıra kamu düzenini sağlama ve suçu önleme gayesinin de hâkim olması ile izah edilebilir. Yakınıyla zina, işkence ederek öldürme, tekerrür, suçların içtimâî gibi hususlar cezalandırmada ağırlaştırıcı sebepler arasında sayılırken hata, şüphe, bilgisizlik, ilk defa işlemiş olma, çalınan malın değersizliği gibi faktörlerin ceza-yı hafifletici sebepler sayılması da İslâm hukukundaki suç-ceza dengesinin tabii sonucu olarak değerlendirilmelidir.

e) Cezalandırmada Adalet ve Hakkaniyet. Kur'an ve Sünnet'te belirlenen kısas ve had cezaları, işlendiği sabit olan suçlar için verilmesi zorunlu olan, azaltma veya başka bir cezaya tahvil etme konusunda hâkime takdir hakkının verilme-

diği tek seçimli cezalardır. Bu cezaların haksız yere verilmesi telâfisi imkânsız yaralar açacağından ilgili naslar ve bu paralelde gelişen hukuk doktrini suçların oluşmasında, ispatında, cezaı düşüren sebepleri işletmede suçlu lehine titizlik göstermiş, şüphe ve tereddüitten sanığın faydalanacağını genel bir ilke olarak benimsemiş, böylece cezalandırmada adaleti sağlamıştır. Hz. Peygamber'in, "Elinizden geldiği ölçüde müslümanlardan cezaları kaldırınız. Eğer onun için bir çıkar yol varsa hemen saliveriniz. Devlet başkanının affetmede hata etmesi, cezalandırmada hata etmesinden daha hayırlıdır" (Tirmizî, "Hudûd", 2; Şevkânî, VII, 118) meâlindeki hadisi sanık lehine titizlik gösterilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kanunu bilmemenin belli durumlarda mazeret sayılması, cezaî hüküm taşıyan nasların geçmişe şâmil olmaması, herkesin aslen suçsuzluğunun ilke olarak kabul edilip suç için belli ispat vasıta ve ölçüsünün istenmesi, ceza ağırlaştıkça ispat vasıtalarının da ağırlaşması, suçlu ya işkence edilmesinin yasaklanması (Buhârî, "Mezâlim", 30; Tirmizî, "Siyer", 38) cezalandırmada adaleti gerçekleştirmeye, haksızlığı ve hakkın suistimalini önlemeye yönelik ilkelerdir. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah her şeyde güzel ve uygun davranmayı emretmiştir... Öldürdüğünüzde bile bu işi güzel yapınız" (Tirmizî, "Diyât", 14) meâlindeki hadisle kisasın ancak kılıçla infaz edileceğini (İbn Mâce, "Diyât", 25) beyan ederek işkence ile veya ateşte yakarak öldürmeyi yasaklamış (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 120, 122), böylece yargılamada olduğu gibi cezaların infazında da adaletin gözetilmesi ilkesini vazetmiştir. İslâm devletinin kuruluş dönemine ait bazı münferit olaylarda suçluların işkence ile öldürme tarzında cezalandırıldığına rastlanmaktaysa da (bk. Buhârî, "Hudûd", 15, "Diyât", 7; Ebû Dâvûd, "Diyât", 10, 14) bu uygulama o günkü savaş şartları çerçevesinde saldırganları işledikleri suçların misliyle cezalandırma ilkesine bağlı geçici ve caydırıcı bir operasyon niteliğinde olup bu tür cezalandırma sonradan kaldırılmıştır.

Suçlunun cezaya güç yetiremeyecek derecede hasta ve zayıf oluşu gibi özel durumlarda cezanın hafifletilmesi veya tecili söz konusudur. Hz. Peygamber, zina eden çok zayıf ve ihtiyar bir sahâbiye 100 celde yerine çok dalı bir ağaç parçası ile bir defa vurmayı yeterli görmüş, âdet gören câriyenin celde cezası

nı özürülü halinin sona ermesine kadar tehir ettirmiştir (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 34; Şevkânî, VII, 126). Köle ve câriyelere bazı cezaların yarıya indirilerek uygulanması (en-Nisâ 4/25), vücûb ve edâ ehliyetlerindeki eksikliğin karşılığı olması itibarıyla adaletin gereği kabul edilmiştir. Şerefli ve itibarlı kimselerin kısas ve had suçları dışında kalan küçük suçlarının belli durumlarda affedilebilmesi (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4), kıtlık zamanlarında ve benzeri zaruret halinde yapılan hırsızlığın had ile cezalandırılmaması, cezalandırmadan beklenen gayeye uygun davranışlar olarak değerlendirilmelidir.

D) Cezaî Sorumluluk. Bir fiilin suç sayılıp cezalandırılabilmesi için onun nas veya kanun tarafından suç olarak belirlenmiş olması (kanunî unsur), bilfiil işlenmiş olması (maddî unsur), failin kusurlu olması (mânevî unsur) ve ayrıca fiilin hukuka aykırı olması gerekir. Suça hazırlık mahiyetindeki fiiller ve suça teşebbüs ayrı bir suç teşkil etmediği sürece cezalandırılmaz. İşledikleri suçtan, ancak hür irade ve temyiz gücüne sahip olup kendilerine kusur isnadı kabil olan kimseler sorumlu tutulabilir. İslâm hukukunun, insanların dışındaki canlıların ve eşyanın sorumlu olmadığı ilkesini getirmiş olması, hukuk tarihinde kaydedilmiş önemli bir merhale olarak değerlendirilmelidir. Zira hayvanların ve eşyanın sorumlu tutulması İslâm öncesi hukuk düzenlerinde mevcut olup bu anlayışa XIX. yüzyıla kadar Avrupa'da da rastlanmaktadır. Câhiliye döneminde bir kimse kuyuya, madene düşerek ölmüş veya hayvan tarafından öldürülümüşse o kuyu, maden veya hayvan ölenin diyeti sayılabilirdi (Ebû Yûsuf, s. 22). Hz. Peygamber, "Hayvanlar, kuyu ve maden yaralamadan (cinayet) sorumlu tutulamaz" (Buhârî, "Diyât", 28-29; Müslim, "Hudûd", 45) diyerek bu uygulamayı kaldırmıştır. Cezaî sorumlulukta failin kusur derecesinin yani kasıt, ihmal veya taksirinin, suçu işleme durum ve aletin farklı sonuçları vardır. Kasdı tesbitte de genelde belirgin ve objektif ölçüler alınır. Yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, sarhoşluk, ikrah gibi fiil ehliyetine tesir eden haller malî sorumluluğu pek etkilemezse de cezaî sorumluluğa değişik derecelerde müessir olur.

E) Cezaların İçtimai ve Tekerrürü. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre ceza verilmeden önce aynı suçun birden fazla işlenmesi halinde, başkasının hakkına dokunmadığı sürece ve malî hakların karşılanması şartıyla tek ceza

ile yetinilir. Cezaları farklı neviden olan farklı suçlar işlenmişse kural olarak her birinin cezası ayrı ayrı verilir. Önce şahsî hakların baskın olduğu cezadan veya diğer cezaların uygulanmasına imkân vermeyen ölüm cezasından başlanır. Farklı suçların cezası aynı neviden ise en ağır olanın uygulanması yeterli görülmüştür. Ancak İslâm hukukçuları genelde, şahsî haklara ilişkin cezaların ayrıca ve öncelikle uygulanması görüşündedirler.

Cezalandırmadan sonra suçun tekrar işlenmesi durumunda aynı ceza tekrar uygulanır. Bununla birlikte tekerrür halinde haddin sayıca olmasa bile keyfiyet itibarıyla daha şiddetli bir şekilde uygulanabileceği veya had cezasına ilâve olarak suçluya ta'zîr cezası da verilebileceği ileri sürülmüştür. Hırsızlık suçunun cezadan sonra ikinci defa işlenmesi durumunda hırsızın sol ayağının kesileceği hususunda İslâm hukukçuları görüş birliği içinde ise de daha sonraki tekerrürlerde hangi tür cezanın uygulanacağı tartışmalıdır. Şarap içme ve irtidad suçlarının belli sayıda tekerrürü halinde suçlunun öldürüleceği görüşü, kamu düzenini temin maksadıyla siyaseten katle izin olarak anlaşılmalıdır. Hadlerin tövbe ile sâkıt olacağı kanaatinden olanlara göre hadler ancak tövbe eden suçlunun aynı suçu ikinci defa işlemesi halinde verilir. Diğer bir ifadeyle tekerrür, suçlunun tövbesinin dikkate alınmasına, sonuç olarak da haddin düşmesine engeldir.

F) Cezanın Düşmesi. Suçlunun ölümü bedenî ve şahsî cezaları düşürürse de malî cezaları düşürmez, terikesinden ödenir. Suçun ve suçlunun cezalandırma için gerekli şartları taşıması halinde af, tövbe ve zaman aşımının cezanın düşmesinde ne derece rol oynayacağı hususu tartışmalıdır. Kisas ve diyet, maktulün yakınlarının affetmesiyle veya anlaşma ile düşer. Hadlerde ise toplum hakkı esas olduğundan kural olarak af ve sulh söz konusu değildir. Ancak İslâm hukukçuları, hırsızlık ve zina iftirası (kazf) suçlarında mağdurun şahsî hakkını da göz önüne aldıklarından, cezanın verilebilmesinde mağdurun davacı olması şartının aranacağını belirterek bir bakıma suç mahkemeye intikal etmeden önce, hatta Şâfiî ve Hanbelîler zina iftirasında cezaya hükmedildikten sonra bile mağdura suçluyu affetme yetkisi tanımışlardır. Devlet başkanının veya kanun koyucunun ta'zîr cezasının aksine kısas ve had cezalarını af yetkisi yoktur. Öte yandan bu iki cezanın çeşit-

li sebeplerle düşmesi veya uygulanamaması, cezalandırmanın temelinde yatan amme hakkının da düşmesi demek olmadığından, bu durumda kanun koyucu suçluyu daha hafif başka bir ceza ile ta'ziren cezalandırabilir.

Tövbe, suçlunun Allah katındaki durumunu iyileştirebileceği gibi Allah'ın kabulüne bağlı olarak suçun uhrevî cezasını da kaldırabilir. Fakat tövbenin dünyevî cezaya etkisi tartışmalıdır. Suçun mahkemeye intikalinden sonra suçlunun pişman olması ve tövbe etmesi verilecek cezayı etkilemez. Ayrıca tövbenin kul hakkının ağırlıkta olduğu kısas ve diyeti, malî ceza ve tazminatları da düşürmeyeceği açıktır. Tövbenin hadlere etkisine gelince, ilgili âyet (el-Mâide 5/34) hirâbe (yol kesme) anarşi suçunda suçlunun yakalanmadan önce kendi isteğiyle teslim olmasının Allah hakkını düşüreceğini bildirmekte olup bu konuda ve irtidad edenin tövbe etmesi halinde cezanın düşüleceğinde ittifak vardır. Buna karşılık zina iftirasında iftiraya uğrayanın şahsî hakkı sebebiyle suçlunun tövbesi hangi aşamada olursa olsun cezayı etkilemez. Diğer hadlerde ise Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler, suçlunun mahkemeye sevk edilmeden önce tövbe etmesinin haddi düşüreceği, ancak suçlu ikinci defa işlemesi halinde tövbesine bakılmaksızın haddin uygulanacağı görüşündedirler. Hanefîler, Malikîler ve bazı Şâfiîler tövbenin kural olarak hadleri düşürmeyeceği görüşünü benimsemişlerse de Hanefîler'in çoğunluğu hirsızın yakalanmadan önce çaldığı malı iade edip tövbe etmesinin haddi düşüreceğini kabul eder. İslâm hukukçularının çoğunluğu ile Züfer gibi bazı Hanefîler, ta'zîr dışındaki cezalarda zaman aşımının söz konusu olmayacağı görüşündedirler. Hanefîler'in çoğunluğu ise genelde, kul hakkının galip veya dikkate değer oranda mevcut olduğu kısas, diyet ve kazf cezasının zaman aşımına uğramayacağını, diğer hadlerle ta'zîr cezasında bunun söz konusu olabileceğini söylemişlerdir. Ancak cezayı düşürücü zaman aşımının süresi konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir.

3. Literatür. İslâm ceza hukuku, İslâm hukukunun ibâdât, muâmelât ve ukûbat şeklindeki klasik üçlü ayırımından üçüncüsünün konusunu teşkil eder. İslâm hukuku belli şartların ve haklı sebeplerin sonucu meseleci (kazuistik) tarzda doğup geliştiği ve hukuk ekollerine göre tedvin edildiği için klasik hukuk (fûrû) kaynaklarında ceza hukuku, suç ve ceza ne-

vilerine göre özel hükümler şeklinde işlenerek yapılaşmış, ceza hukuku genel hükümlerine gerekli yerlerde ve ilgili olduğu ölçüde temas edilmiştir. Ancak hukukçulara ve hukuk ekollerine ait genel suç ve ceza nazariyesinin, özel hükümler ve örnek olaylar üzerinde yoğunlaşan doktriner tartışmalardan çıkarılması mümkündür. Öte yandan İslâm toplumlarının Hulefâ-yi Râşidîn döneminde sonraki yönetim tarzı, hukukî hükümlerin üretilmesi ve infazı konusundaki koordinasyon ve otorite eksikliği, özel hukuka nisbetle kamu hukukunun daha az gelişmesine yol açmış, bu da ceza hukukunun gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. İslâm ceza hukuku özel hükümleri, klasik kaynaklarda suç ve ceza nevilerine göre "cinâyât", "cirâh", "diyât", "hudûd", "kısâs", "ta'zîr" gibi başlıklar altında, ayrıca amme ve idare hukuku alanında yazılmış "Kitâbü'l-Harâc", "el-Ahkâmü's-sultâniyye", "es-Siyâsetü's-şer'iyye", "hisbe" ad ve türündeki eserlerde ele alınır. Ceza muhakemeleri usulüne gelince, klasik kaynaklarda ceza muhakemeleri-hukuk muhakemeleri şeklinde kesin bir ayırım bulunmayıp her ikisi müştereken "edebü'l-kâdî" veya "edebü'l-kazâ", "şehâdât", "beyyinât", "da'vâ", "ikrâr" gibi başlıklar altında, bazan da bu alanda yazılmış "Edebü'l-kâdî", "Edebü'l-kazâ" türünde müstakil kitaplarla İbn Ferhûn'un *Tebşîrâtü'l-hükkâm*, Alâeddin et-Trablusî'nin *Mu'înü'l-hükkâm* ve Lisânüddin İbnü's-Şihne'nin *Lisânü'l-hükkâm*'ı gibi çeşitli eserlerde ele alınır. Bununla birlikte ilk devirlerden itibaren hukuk doktrininde ceza muhakemelerine mahsus özel hükümler getirilmiş, ceza özel hükümleri arasında muhakeme usulüne de yer verilmiş, konunun amme hukuku dalı olması ve ayrı bir öneme sahip bulunması sebebiyle yetki, yargılama, ispat ve infazla ilgili olarak farklı usuller geliştirilmiştir.

Çağımızda gerek İslâm ceza hukuku genel ve özel hükümleriyle, gerekse ceza muhakemeleri hukukuyla ilgili olarak yapılan ciddi ve ilmî müstakil çalışmalar, İslâm ceza hukuku doktrininde yeni bir devir niteliği göstermektedir. Bu türün dikkate değer örnekleri arasında Muhammed Ebû Zehre'nin *el-Cerime ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* ve *Felsefetü'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*; Ahmed Fethî Behnesî'nin *el-Hudûd fi'l-İslâm*, *el-Kışâs fi'l-İslâm*, *Medhalü'l-fikhi'l-cinâ'îyyi'l-İslâmî*, *el-Mes'ûliyyetü'l-cinâ'îyye fi'l-fikhi'l-İslâmî*;

Abdülkâdir Üdeh'in *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî*; Muhammed Selîm el-Avâ'nın *Fî Uşûlî'n-nizâmi'l-cinâ'îyyi'l-İslâmî*; Abdülazîz Âmir'in *et-Ta'zîr fi's-şer'i'atî'l-İslâmiyye*; Abdülhâlik en-Nevâvî'nin *et-Teşrî'u'l-cinâ'î fi'ş-şer'i'atî'l-İslâmiyye ve'l-kânûnî'l-vad'î*; Muhammed Fârûk en-Nebhân'ın *Mebâhiş fi't-teşrî'i'l-cinâ'îyyi'l-İslâmî*; Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf'in *el-Mebâdî'ü's-şer'iyye fi' ahkâmî'l-ukûbât fi'l-fikhi'l-İslâmî* adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "czy", "vdy" md.leri; Buhârî, "Hudûd", 2-4, 8, 11-15, 21, 30-32; "Mezâlim", 30, "Diyât", 6-7, 28-29; Müslim, "Kasâme", 5, 24, "Hudûd", 45; İbn Mâce, "Diyât", 23, 25-26, "Hudûd", 3; Ebû Dâvûd, "Eđâhi", 12, "Hudûd", 1, 2, 4, 23-25, 29, 30, 34, 36, "Diyât", 2, 10, 14, "Edeb", 61, "Cihâd", 120, 122; Tirmizî, "Hudûd", 2, 12, "Siyer", 38, "Ferâ'iz", 17, "Diyât", 14; Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, Beyrut 1979, s. 22, 149-186; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 89; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Beyrut 1970, s. 240; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Kahire, ts., I-V; Kudûrî, *el-Muhtasar (el-Lübâb ile birlikte)*, Kahire 1381/1961, III, 181-213; IV, 148-149; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1960, tür.yer.; Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1966, tür.yer.; İbn Abdülber, *el-İst'âb*, Kahire 1939, IV, 411; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 272; İbn Kayyim *el-Cevziyye*, *et-Turuku'l-hukmiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr); Şevkânî, *Neylül-eutâr*, VII, 118, 126, 130-133, 165-166, 199-200, 213-214, 216 vd.; Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'îyyü'l-İslâmî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Katibi'l-Arabî), I-II; Ebû Sünnê, *el-'Orf ve'l-'âde ft re'yi'l-fukahâ*, Kahire 1947, s. 69-80; Naci Şensoy, "Eski Devirlerde ve İslâm'da Hırsızlık Suçu", *Muammer Raşit Seviğ'e Armağan*, İstanbul 1956, s. 161-174; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 175-187; a.mlf., "Katl", "Kışâs", "Zina", *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1974, s. 227-231, 261-263, 658-659; Ahmed Şelebî, *Mukârenetü'l-edyân I: el-Yehüdiyye*, Kahire 1967, s. 273-278; Sulhi Dönmez — Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku, Umûmî Kısım*, İstanbul 1967, I-III; Ziya Umur, *Roma Hukuku*, İstanbul 1967, s. 178-179; Zerkâ, *el-Fikhu'l-İslâmî*, II, 591-639; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Mutlu), II, 180-198; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi's-şer'i'atî'l-İslâmiyye*, Kahire 1969; Ahmed Fethî Behnesî, *Nazariyyât fi'l-fikhi'l-cinâ'îyyi'l-İslâmî*, Kahire 1389/1969; a.mlf., *el-'Ükûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1403/1983; a.mlf., *Medhalü'l-fikhi'l-cinâ'îyyi'l-İslâmî*, Kahire 1403/1983; a.mlf., *el-Mes'ûliyyetü'l-cinâ'îyye fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1389/1969; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 569-611; M. Ebû Zehre, *el-Cerime*, Kahire 1974, I-II; Abdülhâlik en-Nevâvî, *et-Teşrî'u'l-cinâ'î fi'ş-şer'i'atî'l-İslâmiyye ve'l-kânûnî'l-vad'î*, Beyrut 1974; Hasenî Hâşim Ma'rûf, *el-Mes'ûliyyetü'l-cezâ'îyye fi'l-fikhi'l-Ca'ferî* [baskı yeri ve yılı yok] (el-Matbaatü'l-Hadîse); Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 121-158; Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, İstanbul 1976; Abdülkerim Zeydân, *el-Med-*

hal li-dirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye, Bağdad 1976, s. 399-414; a.mlf., "el-'Ukûbe fi's-şer'ati'l-İslâmiyye", *Mecmû'a Buḥûs Fıkhiyye*, Bağdad 1976, s. 375-424; Ali Safak, *İslâm Ceza Hukuku*, Erzurum 1978; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1982, s. 155-162, 217-223; Abdülkerim Hatib, *el-Hudûd fi'l-İslâm*, Kahire 1982; Muslehuddin Mohammad, *Insurance and Islamic Law*, Lahore 1982, s. 23-33; Muhammed Selim el-Avvâ, *Fi Uṣûli'n-nizâmî'l-cinâ'iyyi'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 161-164; Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iiyye*, Beyrut 1984; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku*, İstanbul 1986, s. 54-62, 123-139; Anwar A. Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, New Delhi 1986, s. 285-300; Hâmid Mahmûd Şemrûh, "et-Tevbe ve eṣ-ṣeruḥâ fi's-şukûti'l-'ukûbe", *Mecelletü Külliyyeti's-Şer'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, II/2, Mekke 1977, s. 137-152; Hamd Ubeyd Kübeysî, "el-Hudûd fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü Külliyyeti'l-İlmâmi'l-A'zam*, IV, Bağdad 1978, s. 5-132; M. Safwat Safia, "Offences and Penalties in Islamic Law", *IQ*, XXVI/3 (1982), s. 149-178; Alûsî, "Ukûbâtü'l-'Arab fi Câhiliyyetiḥâ ve hudûdü'l-me'âşî elletî yertekibühâ ba'zuḥum" (nşr. M. Behcet el-Eserî), *MMilr*, II (1404/1984), s. 2-85; A. S. Tritton, "Djazâ", *El²* (İng.), II, 518; T. H. Weir, "Diya", *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1974, s. 78; Th. W. Juynboll, "Kadhî", a.e., s. 201; W. Heffening, "Ta'zir", "Murtadd", a.e., s. 413-414, 589-590.



ALİ BARDAKOĞLU

4. Osmanlı Ceza Hukuku. Osmanlı Devleti'nde hukukun diğer alanlarında olduğu gibi ceza hukuku alanında da esas itibarıyla İslâm hukukunun uygulandığı görülmektedir. Ancak İslâm hukukunda devlet başkanına ta'zir suç ve cezaları konusunda geniş bir takdir yetkisinin tanınmış bulunması ve bu yetkinin Osmanlı padişahları tarafından bütün imparatorlukta yürürlükte olan hukuk normları koymak şeklinde kullanılması, fıkıh kitaplarında mevcut cezaî esasların yanı sıra birtakım esasların daha ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Kaynağını padişahın iradesinden alan bu esaslar, diğer alanlardaki düzenlemelerle birlikte zaman içinde belli bir yeküne ulaşınca "örfî hukuk" adıyla anılmıştır. Burada örfî hukuk örf ve âdet hukuku anlamında olmayıp devlet tarafından konulan hukuk anlamındadır. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi Tursun Bey, örfî hukuku "nizâm-ı âlem için padişahlar tarafından akla dayanarak yapılan düzenlemeler" şeklinde tarif etmektedir (*Târîh-i Ebû'l-Feth*, s. 12). Bu sebeple Osmanlı ceza hukuku denince bununla sadece şer'î veya örfî ceza hukuku değil bu ikisinin bütünü anlaşılmalıdır. Kadılar da davalarda suçun türüne ve ispat şekline göre şer'î veya örfî

hukuk kurallarından birini uygulamak durumundaydılar. Bunlara gönderilen çeşitli ferman, kanunnâme ve adâletnâmelerde hükmün "şer' ve kanuna uygun" olarak verilmesi emredilmektedir (meselâ bk. BA, MD, nr. 3, s. 219; Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 499-500, 502-503, 508; Barkan, s. 84, md. 26, s. 305, md. 10, s. 342-343, md. 8, 10). Burada "şer'" şer'î hukuk, "kanun" da örfî hukuk anlamındadır.

Örfî ceza hukuku olarak ayrı bir huktan söz edilirken bununla şer'î hukuka zıt ve ona rağmen gelişen bir hukukî yapı anlaşılmalıdır. Gerçi örfî hukuk kuralları konurken dönemin hukukî, siyasî, askerî, malî şartları ve merkeziyetçi devlet anlayışının etkisiyle şer'î hukuk prensiplerinin zorlandığı veya ihlâl edildiği olmuştur. Ancak bütün bu münferit zorlamalara veya ihlâllere rağmen Osmanlı ceza hukukunun İslâm hukukunu bertaraf ettiğini ve ondan bağımsız bir hukuk oluşturduğunu düşünmek mümkün değildir. Zira bu düzenlemeler, zaman zaman sınırları aşılsa bile İslâm hukukunun devlet başkanına tanıdığı ta'zir yetkileri çerçevesinde yapılmıştır. Nitekim bazı düzenlemeler daha sonra ta'zir çerçevesi aşıldığı gerekçeyle geri alınmıştır. Nişancılar tarafından yapıldığı anlaşılan bu düzeltmeler genellikle, "Emr-i şer' muteberdir; kanunu yoktur" ifadesiyle kaydediliyordu (Heyd, s. 148-149). Bunun, özellikle ehl-i şer'in etkisinin arttığı XVI. yüzyıldan sonra gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim Haziran 1696 tarihli bir hükümde bundan böyle mahkeme kararlarının önceden olduğu gibi şer' ve kanuna uygun olarak değil sadece şer'a uygun olarak verilmesi emredilmektedir (BA, MD, nr. 108, s. 293; Aydın, s. 64). Bütün bunlar, genel olarak Osmanlı hukukunun ve özel olarak Osmanlı ceza hukukunun İslâm hukukuna dayandığını ve ona göre şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple yapılan yorumun isabeti ve İslâm hukukunun bütünlüğüne uygunluğu tartışılrsa bile Osmanlı ceza hukukunun İslâm hukukunun Osmanlı dönemi şartlarına uygun bir yorumundan ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nde şer'î ve örfî ceza hukukunun birlik ve bütünlük içinde uygulanmasına özel bir önem verilmiştir. Örfî hukukun İslâm hukukuna uymayan hükümlerinin zaman içinde değiştirilmesinin yanı sıra her iki hukukun tek bir yargı mercii tarafından, yani İslâm hukuk Vakfî İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

kukunun temsilcisi durumunda bulunan kadı tarafından uygulanmasına da özen gösterilmiştir. Diğer İslâm devletlerinde normal mahkemelerin yanında görev yapmakta olan mezâlim, şurta vb. mahkemelere rastlanırken Osmanlı Devleti'nde şer'î ve örfî bütün ceza davaları tek yetkili olan kadılar tarafından karara bağlanmıştır. Nitekim bir kanunnâme mükaddimesinde kadıların bütün şer'î ve örfî davalara bakmakla, şer'î davaları fıkıh kitaplarına, örfî davaları da kanun mecmualarına başvurarak çözmekle yükümlü oldukları belirtilmektedir (Barkan, s. XXV, dipnot 9). Mahkeme defterlerinde şer'î hukuka göre halledilmiş kısas ve had davalarına rastlandığı gibi örfî hukuka göre karara bağlanmış davalar da bulunmaktadır (örnek için bk. Heyd, s. 32, 152; Bayındır, s. 21-26).

A) Suçlar. Kanunnâmelerde ve ceza hukuku ile ilgili hüküm ve fermanlarda İslâm hukukunda yer alan kısas ve had suçlarıyla ilgili ayrıntılı bir düzenlemenin yapılmadığı, bunun yapıldığı yerlerde de suçlar karşılığında daha ziyade para cezalarının öngörüldüğü dikkati çekmektedir. Buna bakılarak ilk anda Osmanlı hukukunda kısas ve haddi gerektiren suçların İslâm hukukundaki düzenleniş biçimiyle yer almadığı veya İslâm hukukuna aykırı olarak düzenlendiği sonucu varılabilir. Ancak bu görünüşü yanıltıcıdır. Zira Osmanlı ceza kanunnâmeleri, ceza hukukunun bütününe düzenleyen genel kanunlar değil sadece ihtiyaç duyulan hususları düzenleyen kısmî kanunlardır. Hukuk öğrenimini medreselerde yapan Osmanlı kadısı, kısas ve had suçlarına uygulanacak cezalara ve usul hükümlerine dair yeterli bilgilere esasen sahiptir. Bu sebeple kanunnâmelerde kısas ve haddi gerektiren suçların İslâm hukukundaki cezalarına sadece işaretle yetinilmiş ve daha ziyade düzenlenmesine ihtiyaç duyulan alanlarda ayrıntılı hükümler getirilmiştir. Bununla birlikte kanunnâmeler dikkatle incelendiğinde kısas ve had grubuna giren suçlara esas itibarıyla İslâm hukuku tarafından öngörülen cezaların uygulandığı, suçun unsurlarında veya ispat şartlarında bir eksiklik olması veya başka bir sebeple bu cezaların uygulanmaması durumunda kanunnâmelerde yer alan ta'zir cezalarının tatbik edildiği görülmektedir. II. Bayezid ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmelerinde annesini, babasını veya akrabalarından birini öldüren "emr-i şer' nice

ise" onun uygulanması açıkça emredilmektedir (Heyd, s. 81, md. 91; Akgündüz, II, 44, md. 35; IV, 369, md. 35). Yozgat ve civarında belli bir süre uygulanan Bozok Kanunnâmesi'nde yer alan bir hükümde, "Her kim kan etse, katle müstahak ise katl oluna. Ve eğer sulh edip veya diyete müstahak ise, diyetten gayri otuz altın cürüm alına" (Barkan, s. 126, md. 18) denilmektedir. Aynı hüküm Alâüddeve Bey Kanunnâmesi'nde de vardır (Barkan, s. 121, md. 18). Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Kanûnî dönemi ceza kanunnâmelerinde, kasten adam öldürme ve yaralama olaylarında kısas uygulanmadığı takdirde verilecek para cezalarından söz edilmektedir (Barkan, s. 388-389, md. 2, 9; Heyd, s. 69, md. 50; Akgündüz, I, 349-350, md. 13, 18; II, 41, md. 14, 16; IV, 299-300, md. 16, 22). Yine II. Bayezid dönemi ceza kanunnâmesi, adam öldüren kişinin onun yerine öldürülmesi hükmünü getirmektedir (Akgündüz, II, 43, md. 27). Kısasın uygulanmadığı durumlarda ta'zir olarak para cezasının yanı sıra mağdura veya yakınlarına kanunen sabit olan bir diyetin ödenmesi de ayrıca gerekmektedir. Kanunnâmelerde çok defa bu husus, fıkıh kitaplarında mevcut olduğu için açıkça belirtilmemiş, ancak zaman zaman tasrih edildiği de olmuştur. Nitekim Alâüddeve Bey Kanunnâmesi'nde yer alan, "Ve göz çıkaran dahi diyetin sahibine verip on dört altın alına. Ve hasta ile etse beş altın alına" hükmü buna örnektir (Barkan, s. 122, md. 24; Bozok Kanunnâmesi'ndeki benzer bir hüküm için bk. s. 126, md. 24, ayrıca diyetle ilgili olarak bk. md. 19, 25). Kısas uygulanmadığı zaman ta'zir olarak kürek cezasına da sıkça rastlanmaktadır (meselâ bk. BA, *Ayniyat Defteri*, nr. 470, s. 1-2). Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki ayniyat defterleriyle (meselâ bk. nr. 470-502) nefiy ve kısas defterlerinde (meselâ bk. nr. 6) kısas, diyet ve ta'zir uygulamalarına dair birçok örnek vardır. Bütün bunlar, Osmanlı ceza hukukunda kısas ve diyet suçlarına İslâm hukukunda öngörülen cezaların verildiğini, bu cezaların herhangi bir sebeple verilmemesi halinde ise ta'zir çerçevesinde zamana göre değişen cezaların uygulandığını ortaya koymaktadır.

Had grubuna giren suçlarda da esas itibarıyla İslâm hukukunda öngörülen cezaların verildiği görülmektedir. Ancak bunun için had suçlarının unsurlarının mevcut olması şarttır. Aksi halde had değil bir ta'zir suçu söz konusu olmaktadır ve bu durumda yine çok defa para

cezası verilmektedir. II. Bayezid dönemine ait Aydın ili siyasetnâmesinde, adı geçen sancakta İslâm hukukuna göre sabit olan hırsızlıklarda "emr-i şer' nice ise" onun uygulanması, bu şekilde sabit olmayan yani örf ile sabit olan hırsızlık suçlarının ise siyasetnâme gereği cezalandırılması hususu yer almaktadır (Akgündüz, II, 169, md. 2, 3). Muhtelif kanunnâmelerde çeşitli hırsızlık olaylarında elin kesileceği ifade edilmekte, herhangi bir sebeple bu ceza uygulanmazsa yerine ikame edilecek para cezaları belirtilmektedir (meselâ bk. Barkan, s. 124, md. 2, s. 389, md. 6; Akgündüz, I, 349; II, 42; IV, 301). Had cezası yerine ta'zir cezasının uygulanma sebebi kanunnâmelerde her zaman açıkça zikredilmemekte, bu da hırsızlığa farklı cezaların verildiği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak bu husus dikkatle incelendiğinde burada da suçun unsurlarında veya ispatla ilgili esaslarda bir eksikliğin bulunması sebebiyle had cezasının uygulanmadığı görülmektedir. Meselâ hırsızlıkta malın nisab miktarı olması had suçununun teşekkülü için şarttır. Kanunnâmelerde bu miktara ulaşmayan hırsızlıklar için para cezaları getirilmiştir. Alâüddeve Bey Kanunnâmesi'nde kaz çalandan 30 akçe alınması (Barkan, s. 122, md. 34), Fâtih Kanunnâmesi'nde kaz ve ördek çalana ta'zir cezası verilmesi, ayrıca koyun ve kovan çalandan 15 akçe cürüm alınmasına dair hükümler (Barkan, s. 389, md. 2, 3; Akgündüz, I, 349), çalınan malın nisab miktarına ulaşmaması sebebiyledir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmesinde kovan, koyun ve kuzu hırsızlığında çalınan mal nisab miktarına ulaşmazsa ta'zir, ulaşırsa had cezasının verileceği açıkça zikredilmektedir (Heyd, s. 73, md. 65; Akgündüz, IV, 301, md. 30; Alâüddeve Bey Kanunnâmesi'nde benzer bir hüküm için bk. Barkan, s. 123, md. 43).

Hırsızlık suçunun unsurlarından olan, çalınan malın koruma altında bulunması şartının gerçekleşmemiş olması da ta'zir cezasının verilmesine yol açan sebeplerdendir. Nitekim Kanûnî dönemi ceza kanunnâmesinin farklı bir nüshasında hırsızlığın gerçekleşmesi için malın koruma altına alınmış olmasının şart olduğu, bu sebeple merada vuku bulan bir hırsızlık olayının had grubuna dahil bir suç oluşturmayacağı açıkça belirtilmektedir (Heyd, s. 73, md. 66, dipnot 6). "Birkaç kez hırsızlığı zâhir olmuş" kimse'nin asılması da (Akgündüz, II, 43, md. 28) Hanefîler'in tekerrür anlayışıyla yakın-

dan ilgilidir. Bunun dışında kanunnâmelerde genel bir ifadeyle "hırsızlık" olarak geçen ve değişik ta'zir cezalarıyla cezalandırılan bazı suçların aslında gasp vb. suçları oluşturduğu, bu sebeple de farklı şekilde cezalandırıldığı görülmektedir.

Kanunnâmelerde evliler ve bekârların zinası için suçlunun zengin veya fakir oluşuna göre farklı para cezaları öngörülmektedir (çeşitli durumlara göre verilen para cezaları için bk. Heyd, s. 56-64, md. 1-35; Akgündüz, II, 40, md. 1-8). Bu para cezalarının genelde suçun İslâm hukukuna göre sabit olmadığı durumlarda verildiğini kabul etmek gerekir. İslâm hukukuna göre zinanın sabit olması için dört şahidin gerekli olduğu düşünülürse birçok durumda bu ispat şartının gerçekleşmeyeceği ve suçluya zaruri olarak örfî cezaların verileceği anlaşılar. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmesinde zina ile ilgili hüküm belirtilirken, "Eğer bir kimse zina etse, dahi üzerine sabit olsa, zâni evli ise ve ganî olsa, bin akçeye ve dahi ziyadeye kadir olsa üç yüz akçe cürüm alına" denilmektedir (Heyd, s. 56, md. 6). Kanunnâmenin farklı bir nüshasında "sabit olsa" kısmından sonra, "lâkin alâ vechi's-şer' recm kılmalı olmasa" ilâvesi vardır (Heyd, s. 56, dipnot 6; ayrıca bk. Akgündüz, IV, 296, md. 1). Bu kayıttan da anlaşılacağı gibi kanunnâmede belirtilen para cezaları şer'î cezaların herhangi bir sebeple uygulanmaması durumunda alınmaktaydı. Benzer şekilde "had olmaz ise" kaydına Alâüddeve Bey Kanunnâmesi'nde (Barkan, s. 121, md. 10), "recm olmaz ise" kaydına Bozok Kanunnâmesi'nde (Barkan, s. 125, md. 10) rastlanmaktadır.

Ta'zir suçlarına gelince, Osmanlı ceza hukukunun en önemli bölümlerinden birini bu suçlar teşkil eder. Kısas ve had suçları dışındaki geniş bir alanın düzenlenmesi, ta'zir adı altında devlet başkasına bırakılmıştır. Kısas ve had suçlarının unsurlarında veya ispat şartlarında bir eksiklik olması halinde bu suçların da ta'zir suçuna dönüştüğü göz önüne alınırsa bu alanın ne kadar geniş bir sahayı içine aldığı daha iyi anlaşılır. Ta'zir suçları İslâm devletlerinde umumiyetle, her münferit suçta uygulanacak cezanın ilgili mahkeme tarafından takdir edilmesi şeklinde düzenlenmiş olmasına rağmen Osmanlı Devleti'nde bu şekilde münferit düzenleme sınırlı sayıda ki suçlar için öngörülmüştür. Nitekim kanunnâmelerde bağ ve bahçeye giren hayvanların sahiplerinin (Barkan, s. 49,

md. 8, s. 69, md. 37), zorla kız kaçırp nihâ eden (Barkan, s. 121, md. 16), namaz kılmayan ve oruç tutmayan kimselerin (Heyd, s. 84, md. 101-102) kadı tarafından ta'zîr edileceği belirtilmektedir. Ta'zîr suçlarının önemli bir kısmı ve bunlara verilecek cezalar ise hâkimin takdirine bırakılmayıp kanunnâmelerle belirlenmiştir.

Had ve kısas grubuna girdiği halde unsurlarında ve ispat şartlarındaki bir eksiklikten dolayı ta'zîr grubu içinde ele alınan suçların yanı sıra kalpazanlık, sahte evrak ve özellikle sahte ferman ve berat tanzimi, kız ve kadın kaçırma, ırza geçme, kadın satma, yankesicilik, meskene tecavüz, kundakçılık, görevi kötüye kullanma, vazifesini gerektiği gibi yapmama, bulunmuş malı alma ta'zîr suçlarının başında gelmektedir.

B) Cezalar. Osmanlı ceza hukukunda kısas, el kesme, dayak, recm, salb gibi cezalara ilâve olarak ölüm, hapis, çeşitli para cezaları, küreğe mahkûm etme, yüzü karalama, sakalı kesme, dağlama, belli organları kesme, sürgün gibi ta'zîr cezalarına da rastlanmaktadır. Özellikle para cezalarının Osmanlı hukukunda önemli bir yeri vardır. Kanunnâmelerde örfî suçların çok önemli bir bölümü için "ehl-i örf"e verilerek üzere para cezaları yer almaktadır. Çok defa bu para cezaları üç kademeli olarak belirlenmekte, bazan da takdiri kadının vereceği dayak cezasına bağlanarak her sopa için kaç akçenin verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Had, kısas ve siyaset* cezalarının uygulanması durumunda ise para cezasının alınmayacağı kanunnâmelerde sık sık tekrarlanmaktadır. Para cezaları karşılığında bu cezaların uygulanmasından vazgeçilmemesi üzerinde de titizlikle durulmaktadır. İdareci kesimin (ehl-i örf) kendilerine gelir sağlayan para cezalarını uygulamaya fazla meylettiği, zaman zaman kısas ve had suçlularını para karşılığında salıvermek gibi hukuk dışı yollara başvurduğu anlaşılmaktadır. Kürek cezası ise donanmada normal yollarla kürekçi bulmakta güçlük çekildiği dönemlerde sıkça başvurulmuş bir ceza idi.

Ta'zîr cezaları arasında siyaset cezasının özel bir yeri vardır. Bu ceza esas itibarıyla padişah ve onun vekili olan sadrazam tarafından takdir edilmekteydi. Ancak uygulamada diğer yüksek mevki-deki görevliler de siyaset cezası verebiliyorlardı. Siyaset cezasının takdir ve uygulama yetkisi ehl-i örf'e ait olmakla birlikte suçluluğun tesbiti kadı tarafından yapılmaktaydı. Siyaset cezası olarak ölüm

de dahil her türlü ceza verilebiliyordu. Bunlar genellikle ağır cezalardı. Meselâ esir çalan, köle veya câriyeyi kandırıp kaçıran, birkaç defa hırsızlığı sabit olan kimselerin cezası asılmaktı. Ayrıca görevlerinde ihmali görülen devlet hizmetlileri de siyaseten katille cezalandırılırdı. Bu cezaların temelinde, geniş bir coğrafyaya yayılan Osmanlı Devleti'nde özellikle sosyal ve iktisadî çalkantıların olduğu dönemlerde asayişin temin ve merkezîyetçi devlet anlayışını yerleştirme düşüncesinin bulunduğu söylenebilir. Bu gaye için zaman zaman İslâm hukuku esaslarının zorlandığı da olmuştur. Nitekim Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi tarafından, hırsızlık yapmak maksadıyla beytül-mâl demirlerini keserken yakalanan hırsızla ilgili olarak verilen bir fetvada, "gayre ibret için" hırsızın padişahın emriyle siyaseten katille cezalandırılmasının mümkün olduğu belirtilmektedir (TSMA, nr. E 10.751; ayrıca bk. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu*, II, vesika nr. 22; Heyd, s. 197). Halbuki beytül-mâlden herhangi bir şey çalan suçlunun elinin kesilmesinin tartışmalı olması bir yana, teşebbüs halinde kalan bir suçta tamamlanmış suç gibi ceza verilmesi mümkün değildir. Bunun mümkün görülmesi durumunda bile hırsızla verilecek ceza ölüm cezası olmayacaktır. Cezaların ağırlaştırılmasında, İslâm hukukunda mevcut "sa'y bi'l-fesâd" (bozgunculuk) kavramından da çokça faydalanılmış ve zaman zaman bu kavram zorlanmıştır. Dolayısıyla zannedildiğinin aksine, Osmanlı örfî ceza hukukunun İslâm hukukunun getirmiş olduğu cezaları hafifletmediği, hatta önemli ölçüde ağırlaştırdığı söylenebilir.

C) Cezaî Yargı ve Cezaların Uygulanması. Ceza yargılaması normal olarak kadılar tarafından yapılmaktaydı. Ancak Divân-ı Hümâyûn'un da bazı ceza davalarına baktığı bilinmektedir. Cezaî yargılama da suçun şer'î hukuka uygun olarak ispat edilmesi halinde şer'î ceza, örfî hukuka uygun olarak ispat edilmesi halinde ise örfî ceza verilmekteydi. Ancak yargılama sırasında örfî suçlarda şer'î suçlardaki kadar titizlik gösterilmemekteydi. Şer'î suçlarda sıkı ispat şartları aranırken örfî suçlarda zaman zaman suçluluk alâmetleri veya geçmişte bir suç işlemiş olmak yahut suç işlemekle mâruf bulunmak yeterli görülmekteydi. Ayrıca şer'î hukukta geçerli olmamasına rağmen işkence örfî hukukta meşrû bir itiraf vasıtası olarak kanunnâmelere gi-

recek kadar yerleşmişti (meselâ bk. Heyd, s. 80, md. 90; Akgündüz, II, 43-44, md. 32, 39, 40; IV, 302, md. 41, 47, s. 369-370, md. 32, 39, 40). Bütün bunlar, cezalandırmada ehl-i örf'e geniş bir faaliyet ve takdir alanı bırakılmış olduğunu göstermektedir. Ancak ehl-i şer'in bu uygulamaya zaman zaman karşı çıktığı da bilinmektedir. Ebüssuûd Efendi bir fetvasında, aleyhinde hukukî bir delil olmadan sadece sanığın komşularının, "Yaramaz adamdır" diye şahitlik yapmalarının onun suçlu kabul edilmesi için yeterli olmadığını belirtmiştir (Heyd, s. 229).

Osmanlı ceza hukukunun uygulanması sırasında iki grup görevli ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, suç ister şer'î hukuka ister örfî hukuka girsin, fâilin suçluluğunu tesbit edecek olan kadıdır. İkinci görevli grubu ise cezaları uygulayan ehl-i örf'tür. Gerek kanunnâmelerde gerekse çeşitli adaletnâmelerde suçlulara verilecek cezanın mutlaka "kadı mârifetiyle" olması hususu ısrarla belirtilmektedir (Barkan, s. 5, md. 30, s. 27, md. 21, s. 200, md. 21, s. 382, md. 41; Akgündüz, I, 482, md. 8; IV, 305, md. 65). Buna göre ehl-i örf bir suçluyu cezalandırmak için kadının suçun hukuken sabit olduğunu belirten bir belge (hüccet-i şer'iyye) almak zorundadır. Hüccet-i şer'iyye konusunda ehl-i örf ile ehl-i şer' arasında Osmanlı tarihi boyunca devamlı bir mücadelenin var olduğu bilinmektedir. Bu mücadelenin izlerine kanunnâmelerde ve fetva mecmualarında rastlanmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmesinde, hırsızlığı örfî hukuk kurallarına göre sabit olan kimse için kadının hüccet verip aradan çekilmesi ve ehl-i örfün cezalandırmasına engel olmaması emredilmektedir (Heyd, s. 80, md. 88; Akgündüz, II, 44, md. 38; IV, 370, md. 38). Öte yandan Ebüssuûd Efendi de örfî davalara ehl-i şer'in karışmamasını, "Eğer örfî kazâyâ ise ehl-i şer'in ana alâkası olamaz" diyerek tavsiye etmektedir (Heyd, s. 174). Yine Ebüssuûd Efendi'nin şu fetvası, genel olarak ulemânın ehl-i örf'e bakışını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir: "Ehl-i örf ile ittifak eden âdil olmaz" (Selle, s. 34). Kanun adamlarının ehl-i örf'e hüccet-i şer'iyye verme konusunda titiz davranarak halkı idarecilerin zulmüne karşı korumaya gayret ettikleri, ancak her zaman bunda başarılı olmadıkları görülmektedir. Ehl-i örf özellikle güçlü olduğu dönemlerde kadı kararını aramadan ceza vermeye arzulu olmuştur.

Ceza hukukunda önemli rolü ehl-i örfün şer'i cezalarla örfi cezaların uygulanmasındaki yetkisi zaman zaman farklılık göstermektedir. Ceza şer'i ise ehl-i örf sadece bir uygulayıcıdan ibarettir. Ancak ceza örfi ise bu durumda ehl-i örfün takdir yetkisi de devreye girmektedir. Kanunnâmelerde ayrıca suçlulara yapılacak muamele için "muhkem hakkından gelene", "muhkem siyaset oluna" gibi muğlak ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu gibi durumlarda suçluya yapılacak muamelenin şeklini ehl-i örf belirlemektedir.

D) Ceza Kanunnâmeleri. Ta'zîr suç ve cezalarının kadının takdirine bırakılmayıp kanunnâmeler halinde düzenlenmesi Osmanlı ceza hukukunun bir özelliğidir. Bu durum, ceza hukuku alanında muhtemel keyfiliklerin önlenmesi ve kanuniliğin hâkim olması bakımından önemlidir. Nitekim bir kanunnâme nüshasında, bu kanunnâmelerin reâyâyı idarecilerin zulmünden kurtarmak için hazırlandığı belirtilmektedir (Heyd, s. 2-3). Ayrıca idareci kesimin kanunnâme hükümleri dışına çıkmaması sık sık hatırlatılmaktadır. XVI. yüzyılda hazırlanan Malatya Lîvâsı Kanunu'nda ehl-i örfün kanun dışına çıkmaması, çıkanların "hâkimü'l-vakt" tarafından engellenmesi emredilmektedir (Barkan, s. 114, md. 17, ayrıca bk. s. 143, md. 5). Kanunnâmelerin şer'îye sicillerine kaydedilmesi, bir sûretlerinin isteyenlere belli bir ücret karşılığında verilmesi, yeni kanunnâmelerin mahkemece ilân edilerek halka duyurulması kanun hâkimiyetinin yerleşmesinde yardımcı olmuştur. Osmanlı Devleti'nde örfi suçlar için öngörülen para cezalarının ehl-i örf tarafından kendi hesaplarına toplandığı göz önüne alınırsa, cezaların kadının veya ehl-i örfün takdirine bırakılması halinde bunun keyfi bir uygulamayı da beraberinde getireceği muhakkaktır.

Kanunnâmelerde yer alan hükümlerin yürürlük süreleri padişahların hayatlarıyla sınırlı olduğundan padişahlar değiştikçe bu hükümlerde de değişiklikler olmuştur. Bu değişiklikler belli bir yeküne ulaşınca yürürlükte olan hükümleri yeni bir kanunnâme bünyesinde toplama zarureti ortaya çıkmış ve bir kısmı resmî, bir kısmı da gayri resmî olmak üzere Osmanlı tarihi boyunca birçok kanunnâme ortaya çıkmıştır. Özellikle resmî kanunnâmelerin uygulanmak üzere kadınlara gönderildiği bilinmektedir. Günümüze ulaşmış en eski ceza kanunnâmesi, tek nüsha halinde olan Viyana

nüshası esas alınarak ilk önce Kraeclitz-Greifenhorst tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanan Fâtih Kanunnâmesi'dir. Bu kanunnâme daha sonra Ö. Lutfi Barkan ve Ahmet Akgündüz tarafından da neşredilmiştir. Hangi tarihte hazırlandığı kesin olarak tesbit edilemeyen kanunnâmenin ilk üç faslı ceza hukukuna dairdir. Birinci fasıl zinaya, ikinci fasıl adam öldürme ve müessir fiillere, üçüncü fasıl şarap içme, hırsızlık ve iftiraya ayrılmıştır (metni için bk. Barkan, s. 387-390; Akgündüz, I, 347-350).

İkinci kanunnâme, II. Bayezid döneminde düzenlenen genel kanunnâmedir (Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî). İlk defa Mehmed Ârif Bey tarafından yayımlanan kanunnâmenin II. Bayezid'in babası Fâtih Sultan Mehmed'e veya torunu Kanûnî Sultan Süleyman'a ait olduğu ileri sürülmüşse de II. Bayezid'e ait olması ihtimali daha kuvvetlidir (geniş bilgi için bk. Heyd, s. 18 vd.; Akgündüz, II, 35). Kanunnâme H. Hacıbegiç tarafından Sırpça'ya, Beldiceanu tarafından da Fransızca'ya tercüme edilerek neşredilmiştir. Kanunnâmenin ilk bölümü ceza hukukuna ayrılmış olup dört fasıldan ibarettir. Birinci fasıl zina, ikinci fasıl adam öldürme ve müessir fiiller, üçüncü fasıl şarap içme, hırsızlık, gasp ve teaddî, dördüncü fasıl siyaset cezalarına ayrılmıştır. Kanunnâmenin ilk üç faslında büyük ölçüde Fâtih Kanunnâmesi'nin hükümleri tekrar edilmektedir. Bu kanunnâmenin öncekine göre en büyük yeniliği ise dördüncü fasılda siyaset cezalarının düzenlenmiş olmasıdır. Muhtemelen daha önce aynı padişah döneminde müstakil bir siyasetnâme olarak hazırlanan bu hükümler, daha sonraki genel kanunnâmeye dördüncü fasıl olarak ilâve edilmiştir (metni için bk. Akgündüz, II, 39-111).

Yavuz Sultan Selim döneminde de ceza hukuku alanında bir kanunnâmenin hazırlandığı bilinmektedir. İlk defa tıpkıbasımı Rusça tercümesiyle birlikte Anna Tveritnova tarafından yayımlanan kanunnâmenin bir başka faksimile neşrini Türkkaya Ataöv gerçekleştirmiştir. Kanunnâme Hadiye Tuncer tarafından sadeleştirilerek, ayrıca Hüseyin Özdeğer ve Selami Pulaha - Yaşar Yücel tarafından da aynen yayımlanmıştır. Kanunnâmenin Ahmet Akgündüz'ün yaptığı neşrinde bölüm başlıkları bulunmamaktadır (metni için bk. *Osmanlı Kanunnâmeleri*, III, 88-116). Bu kanunnâmede bazı cezaların öncekilere nisbetle ağırlaştırıldığı dikkati çekmektedir.

Osmanlı hukukunda en köklü düzenlemeler Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılmıştır. Bu dönemin kanun düzenlemelerinde önde gelen iki ismi, şer'i hukuk alanında Ebüssuûd Efendi ve örfi hukuk alanında Celâlzâde Mustafa Çelebi'dir. Bu devrede hazırlanan ceza kanunnâmesi Celâlzâde Mustafa Çelebi tarafından derlenmiştir. "Kânunnâme-i Osmânî, Kânunnâme-i Pâdişâhî" ve benzeri isimlerle anılan kanunnâmeyi ilk defa Heyd İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (metni için bk. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 56-131). Hammer tarafından eksik bir Almanca tercümesi yayımlanan kanunnâme öncekilere daha geniştir ve onlarda yer almayan suçları düzenlemektedir. Üç fasıldan ibaret olan bu kanunnâmenin de birinci faslı zina, ikinci faslı adam öldürme ve müessir fiiller, üçüncü faslı şarap içme, hırsızlık, gasp, haksız fiiller, cürüm ve siyasete ayrılmıştır. II. Bayezid dönemi ceza kanunnâmesinde ayrı bir fasıl olan siyaset cezaları burada üçüncü fasla dercedilmiştir. Bu kanunnâmenin küçük bazı değişikliklerle Kanûnî'den sonra da uzun süre yürürlükte kaldığı anlaşılmaktadır (A. Akgündüz bu dönemde iki kanunnâmenin hazırlandığını ileri sürmekte ve iki ayrı metin yayımlamaktadır, bk. *Osmanlı Kanunnâmeleri*, IV, 296-305, 365-370).

Tanzimat döneminden önce hazırlanan son ceza kanunnâmesi XVII. yüzyılın ortalarında meydana getirilmiştir. Bir mahkeme görevlisi tarafından ilgili hükümlerin derlenmesiyle ortaya çıkan kanunnâme sekiz bölümden ibaret olup II. Bayezid Kanunnâmesi'nde olduğu gibi ilk dört bölüm cezaî hükümlere ayrılmıştır. XVII. yüzyıldan sonra ceza kanunnâmeleri gittikçe daha az başvurulan kaynaklar olmaya başlamıştır. XVIII. yüzyıldan Tanzimat dönemine kadar da bu alanda yeni bir düzenleme yapılmamıştır.

Tanzimat döneminde her alanda olduğu gibi ceza hukuku alanında da bir dizi düzenleme gerçekleştirilmiştir. Önceki dönemlerde var olan ceza kanunnâmeleri geleneğinin ihyası anlamına gelen bu düzenlemeler çerçevesinde üç ceza kanunnâmesi hazırlanmıştır. Bunlardan birincisi 1256 (1840) tarihli Ceza Kanunnâmesi'dir. Bir mukaddime, on üç fasıl ve bir hâtmeden ibaret olan bu kanunnâme, çoğu kamu görevlileri tarafından vazifeleri dolayısıyla işlenebilecek suçlar olmak üzere sınırlı sayıdaki suçları düzenlemektedir. Batı hukukunun

etkisi görülmeyen Tanzimat döneminin bu ilk kanunnâmesi, gerek bütün suçları düzenlememiş olması gerekse kanunlaştırma tekniği bakımından önemli eksiklikler taşımaktadır. Tanzimat döneminin ikinci ceza kanunnâmesi 1267 (1851) tarihli Kânûn-ı Cedîd'dir. Bir mukaddime ile üç fasıldan ibaret olan kanunnâme önceki nisbetle büyük değişiklikler getirmez. Bu kanun Said Paşa (ö. 1863) zamanında Mısır'da da kabul edilmiştir. Her iki kanun, önceki kanunnâmelerde olduğu gibi suç ve ceza ya ait genel hükümler ihtiva etmez. 1851 tarihli kanun, Osmanlı Devleti'nde uzun asırlar devam etmiş olan para cezalarını yasaklamıştır (her iki kanunun metni için bk. Ahmed Lutfi, s. 121-160).

Tanzimat döneminin en önemli ceza kanunu, 1274 (1858) tarihli Ceza Kânunnâme-i Hümayunu'dur. Meclis-i Tanzimat'ça içinde Ahmed Cevdet Paşa'nın da bulunduğu bir heyete hazırlatılan kanun, 1810 tarihli Fransız ceza kanunu ile yerli hükümlerin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Bu kanun çeşitli tarihlerde ve özellikle 1911 ve 1914 yıllarında önemli değişikliklere uğramakla birlikte Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar yürürlükte kalmıştır. Kanun bir mukaddime ile iki bab halinde 264 maddeden ibarettir. Bablar da fasıllara ayrılmıştır (metni için bk. *Düstur*, I, 537-596). Birinci maddede, ta'zirin çeşitli derecelerini düzenlemek üzere hazırlandığı belirtilen kanunnâme önceki kanunnâmelere nisbetle çok geniş ve kapsamlıdır. Kanunnâmede, adam öldürme suçlarının İslâm hukukunda olduğu gibi şahıs haklarına yönelik olduğu göz önüne alınarak maktûlün veresiye varsa onların talebi üzerine davanın kısas veya diyetle hükmedilmek üzere şer'iyye mahkemesinde görülmesi, mirasçıların affetmeleri durumunda kanun gereği cezalandırma esası kabul edilmiştir. Bu düzenleme şekli, bazı hukukçular tarafından kanunda ikilik yarattığı ve bütünlüğü bozduğu gerekçesiyle tenkit edilmişse de (bk. Taner, s. 231) bu tür değerlendirmeler Batı hukuk anlayışının etkisi altında kalmanın bir sonucudur. İslâm hukukunda esasen adam öldürme ve müessir fiiller şahıs haklarına yönelik suçlardır. Bu suçlarda şahıslara ait cezalandırma ve af yetkisi, devletin cezalandırma ve af yetkisinin önüne geçmektedir. Bu sebeple kanunnâmede adı geçen suçlarda mirasçıların cezalandırma ve af yetkisine öncelik tanınması ve af

durumunda devletin cezalandırma yetkisinin devreye girmesi, Tanzimat sonrasında Batı hukuku ve İslâm hukuku ikiliğinin değil İslâm hukukunun Batı hukukundan farklı bir düzenleme biçiminin sonucudur.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 3, s. 219; nr. 108, s. 293; BA, *Ayniyat Defterleri*, nr. 470, tür.yer.; BA, *Nefiy ve Kısas Defterleri*, nr. 6, tür.yer.; TSM, nr. E 10.751; *Düstur*, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 537-596; Tevki Abdurrahman Paşa, "Kanunnâme", *MTM*, I/3 (1331), s. 499-500, 502-503, 508; Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 12; Barkan, *Kanunlar*, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990-92, I-IV, tür.yer.; Selami Pulaha — Yaşar Yücel, *I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları*, Ankara 1988, s. 9-21; Ahmed Lutfi, *Osmanlı Adalet Düzeni: Mir'at-ı Adâlet Yahut Târih-çe-i Adliyye-i Devlet-i Aliyye* (s.nşr. Erdiç Baylam), İstanbul 1979, s. 121-160; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 139-209; Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", a.e., s. 221-232; *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu*, İstanbul 1940, II, vesika nr. 22; M. Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikrîl-Arabî), s. 130-131; F. Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich*, Wiesbaden 1962, s. 34; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katil*, Ankara 1963, tür.yer.; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1972, tür.yer.; U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, tür.yer.; a.mlf., "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat" (trc. Selahattin Eroğlu), *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 633-652; Coşkun Üçok — Ahmet Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara 1976, s. 309, 321-322; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 59-65; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku: Osmanlı Devri Uygulaması*, İstanbul 1986, s. 20-26, 123-139; Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, III/1 (1946), s. 125-145; III/2-4 (1946), s. 365-383; IV/1 (1947), s. 48-73; Enver Ziya Karal, "Yavuz Sultan Selim'in Oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetnâme", *TTK Belleten*, VI/21-22 (1942), s. 37-44; Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Ruûs ve Önemi", *TD*, XVII/22 (1967), s. 17-34; Halil İncalcık, "Adaletnâmeler", *TTK Belgeler*, II/3-4 (1967), s. 49-142; a.mlf., "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Ar.Ott.*, I (1969), s. 105-138; a.mlf., "Adâletnâme", *DİA*, I, 346-347; Gabriel Baer, "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt", *Sir.*, sy. 45 (1977), s. 139-158; Ehud R. Toledano, "The Legislative Process in the Ottoman Empire in the Early Tanzimat Period a Footnote", *IJTS*, I/2 (1980), s. 99-106; Mehmet İpşirli, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler", *TED*, sy. 12 (1982), s. 203-248.



M. AKİF AYDIN

CEZÂİRİ

(الجزائري)

Muhammed b. Abdilkâdir b. Muhyiddîn
el-Hasenî el-Cezâîrî
(1840-1913)

Cezayirli âlim.

Cezayir'in Maasker şehri yakınlarındaki Kaytane'de doğdu. Emir Abdülkâdir el-Cezâîrî'nin büyük oğludur. Babasının Fransız işgal güçlerine karşı başlattığı direniş hareketi sebebiyle çocukluğu sıkıntı içinde geçti. Sonunda Fransızlar'a teslim olan babası ile birlikte Fransa'ya gitti (1847). Bordeaux şehrinde beş yıl kaldıktan sonra ailesiyle birlikte önce İstanbul'a, oradan da Bursa'ya gitti (1852). Bursa'da iki buçuk yıl kalabildi; burada meydana gelen büyük bir deprem yüzünden ayrılıp Şam'a yerleşti.

Babasının 1883'te vefatından sonra ailesinin başına geçen Cezâîrî, Şam'daki Cezayirli'lerin durumunu sağlamlaştırmaya ve Osmanlı vatandaşı olarak sahip bulundukları imtiyazları korumaya çalıştı. Fransa, takip ettiği siyasete karşı açık bir tavır almamasına rağmen onu Ortadoğu'daki Cezayirli'leri Fransız himayesi altına alma yolundaki siyasetinin önünde bir engel olarak görüyordu. Cezâîrî bu tutumuyla Osmanlı sultanlarını memnun etmiş, Şam valisiyle münasebetini sürdürmüş, hatta kendisine ferik rütbesiyle paşa unvanı verilerek taltif edilmişti. Bununla birlikte Cezâîrî Şam'daki siyasî atmosferden uzak kalmayı tercih etti; islahatçı siyasî derneklerin faaliyetlerine katılmadı. Ancak bir Fransız sömürgesi haline getirilen ülkesinin içinde bulunduğu meselelerle ilgilenmekten, babasının meclislerinde tanıştığı Muhammed Abduh ve Muhammed Şâmil ed-Dağıstânî gibi islahatçıların çalışmalarını takip etmekten de geri durmadı.



Cezâîrî

İçinde yaşadığı şartlar yüzünden düzenli bir eğitim göremeyen Cezâirî, ilk bilgileri babasından ve Fransa'da ikametleri sırasında yakın dostları olan Mustafa b. Tihâmî'den almış, daha sonra da Şam'da özellikle babasının sohbetlerinden faydalanmış, akaid, hadis ve nahve dair bazı bilgileri ondan öğrenmiştir. Ayrıca Şam'daki ülemâ ve âyanın meclislerine devam ederek bilgisini ve kültürünü arttırmıştır. Bazı sosyal faaliyetleri yanında çeşitli tarihî olaylarla fikhî meselelere ışık tutan eserler de kaleme alan Cezâirî İstanbul'da vefat etti.

Eserleri. 1. *Tuhtet'z-zâ'ir fi me'âşiri'l-Emîr 'Abdülkâdir ve aḥbârî'l-Cezâ'ir* (İskenderiye 1903; Beyrut 1964). Cezâirî, 1890 yılında tamamlayıp Sultan II. Abdülhamid'e takdim ettiği, Fransız işgalini anlatan ilk Arapça eser olan bu kitabıyla şöhret bulmuştur. Cezayir ve Emîr Abdülkâdir'in cihadına dair geniş mâlumat ihtiva eden eser, Cezayir'in coğrafyası ve İslâmî dönemdeki tarihiyle ilgili bilgilerin yer aldığı girişten sonra iki bölüme ayrılır. Birinci bölümde Emîr Abdülkâdir'in Cezayir'deki mücadelesi (1830-1847) anlatılmakta, ikinci bölümde ise Abdülkâdir'in Cezayir'den ayrılışından vefatına kadar geçen hayatı (1847-1883) ele alınmaktadır. Cezâirî, eserin giriş bölümünde Cezayir tarihinin İslâmî döneminden bahsederken İbn Haldûn'un *el-İber*'i gibi bazı kaynaklardan faydalandığı halde Emîr Abdülkâdir'in mücadelesini ve Şam'daki hayatını anlatırken şahsî gözlemlerine, gazete haberlerine, resmî yazışmalara ve diğer bazı belgelere dayanmıştır. 2. *İkdû'l-ecyâd fi ş-şâfinâtî'l-ciyâd* (Dimaşk 1963). Müellif, atların vasıflarından ve eğitilmesinden bahseden bu eserini daha sonra *Nuḥbetü 'İkdû'l-ecyâd fi ş-şâfinâtî'l-ciyâd* adıyla kısaltmıştır (Beyrut 1293, 1326).

Cezâirî'nin fikhî meseleler ve bazı fikhî konularla ilgili üç risâlesi *Mecmû'ur-resâ'ili ş-şelâş* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1327). Bunlardan biri *Zikrâ zevî'l-fazl fi muṭabakâti erkânî'l-İslâm li'l-'aql* adını taşımakta olup İslâmî esasların akla uygunluğu konusunu işlemektedir. *Keşfün-nikâb 'an esrârî'l-hicâb* adlı diğer bir risâlesinde İslâm'da örtünme (tesettür) meselesi ele alınmakta, *et-Tiryâk fi ta'addüdi'z-zevcât ve't-ṭalâk* adını taşıyan üçüncü risâlede ise çok evlilik ve boşanma konusundaki görüşler tartışılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İzâhu'l-meknûn, II, 104, 638; Serkis, *Mu'cem*, I, 694; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 887; Zirikî, *el-A'lam*, VII, 82; a.e. (Fethullah), VI, 213; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, X, 184; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmî'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1980, s. 110; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 604-605.



NÂSİRÜDDİN SAİDÜNÎ

CEZÂLET

(جزالت)

Daha çok eski edebiyatta
fesâhatla ilgili bir vasfı anlatan
belâgat terimi.

Söylenişleri sert ve kalın olduğu için kulakta kuvvetli tesir bırakan kelimelerin kullanılmasını ifade eden bir terimdir. Kelimeler ses ve mânâ münasebetleri bakımından belâgatta "elfâz-ı cezele" ve "elfâz-ı rakîka" diye ikiye ayrılmaktadır. Sadme, kazâ, rahşan, gazanfer, hitabet, gülbank, çekâcek gibi kelimeler telaffuzlarındaki kalınlık ve çarpıcılık dolayısıyla elfâz-ı cezeleden sayılmaktadır. Bunun aksini ise yumuşak ve ince telaffuzlarıyla kulağa okşayıcı bir tesir yapan elfâz-ı rakîka meydana getirir.

Belâgat anlayışında güzel yazma ve söylemenin birinci şartı, seçilen kelimenin ifade edilmek istenen şey ve mânaya yakışması, ona uygun düşmesidir. Bundan dolayıdır ki savaş, kavga, hakaret, tehdit, korku vb. durumlar ifade edilirken ses ve âhenk bakımından bu hallerre uygun düşecek kelimeler kullanmaya dikkat edilir. Bunlar anlatılanı hissettirip göz önünde canlandırmayı sağlar. Bu husus gerçekleştirildiğinde cezâlet meydana gelmiş olur. Sevgi, merhamet, şefkat, güzellik, hayranlık gibi hallerin ifadesinde ise kulakta elfâz-ı cezeleden çok farklı tesir bırakan, ince ve yumuşak sesli kelimeler kullanılır.

Bir metnin baştan başa sadece elfâz-ı cezele veya elfâz-ı rakîkadan ibaret olması beklenemez. Esas olan, hal ve şartların gerektirdiği kelimeleri seçmek ve bunları yerli yerinde kullanmaktır.

Kur'an-ı Kerîm'de bu iki ifade tarzı da mevcuttur. Kıyamet gününden, cehennem azabından bahseden âyetlerde şiddet ifadesi olarak elfâz-ı cezele geçerken cennet, rahmet, lütuf ve mağfirret söz konusu olan âyetlerde de elfâz-ı rakîka yer almaktadır.

Elfâz-ı cezele ve rakîkadan birinin diğeri yerine kullanılması güzel olmayan bir tesir bırakır. Meselâ Nefî'nin, "Ça-

lındı bâm-ı felekte nakkâre-i devlet / Pür etti debdebe-i müjde gûş-i eyyâmı" beytinde "debdebe" yerine "zemzeme" kullanılsa mânâda büyük bir değişiklik olmamakla beraber cezâlet kaybolur. Aynı şekilde Muallim Nâci'nin, "Zülfüne verdikçe nesîm ihtizâz / Üstüne titrer dil-i nâzik-terim" beytinde de "nâzik-terim" yerine "gam-perverim" denilebilirse de sözün rikkati kaybolur. Bu sebeple özellikle eski edebiyatta bu hususa büyük önem verildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 17-19; Diyarbekirli Said Paşa, *Mizânü'l-edeb*, İstanbul 1305, s. 39; Muallim Nâci, *İstilahât-ı Edebiyye*, İstanbul 1308, s. 15-17; Tâhir'ül-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 30-31.



KÂZIM YETİŞ

CEZAYİR

(الجزائر)

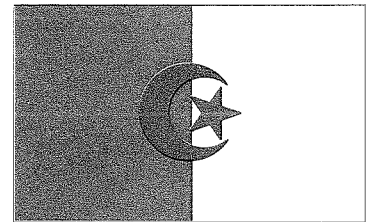
Kuzey Afrika'da müslüman ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Akdeniz kıyılarından Büyük Sahrâ'nın güney kesimlerine kadar sokulan geniş toprakları ile, Afrika kıtasının alan bakımından Sudan'dan sonra ve çok küçük bir farkla ikinci büyük ülkesidir. Kuzeyde Akdeniz, doğuda Tunus ve Libya, batıda Fas ve Batı Sahrâ, güneydoğuda Nijer, güneybatıda Mali ve Moritanya ile çevrili olan Cezayir'in yüzölçümü 2.381.741 km², nüfusu 21,9 milyondur (1985; 1990 tah. 28 milyon). Resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-



Resmî adı : el-Cumhûriyyetü'l-Cezâiriyyetü'd-Dimukrâtiyyetü's-Şa'biyye
(Cezayir Demokratik Halk Cumhuriyeti)
Başşehri : Cezayir
Yüzölçümü : 2.381.741 km²
Nüfusu : 25.866.000 (1991 tah.)
Resmî dini : İslâm
Resmî dili : Arapça
Para birimi : DA (Cezayir dinarı)
1 DA = 100 centimes

Cezâiriyyetü'd-Dimukrâtiyyetü's-Şa'biyye olan ülke Afrika Birliği, Arap Birliği, Bağlantısız Ülkeler, İslâm Konferansı ve Petrol İhraç Eden Ülkeler teşkilâtlarının üyesidir. İdarî bakımdan otuz bir ile (vilâyet), iller de toplam sayıları 200'e yaklaşan ilçelere (dâirât) ayrılmıştır; başşehri Akdeniz kıyısında Cezayir'dir.

Yakın zamana kadar tek partiye dayalı ve otoriter nitelikte sosyalist bir rejimle yönetilen Cezayir 1989'da siyasî alanda çok partili hayata, ekonomide de özel sektöre ve şahsî teşebbüse dayalı serbest ekonomi modeline geçti. 23 Şubat 1989 tarihli anayasa ile oluşturulan devlet yapısına göre yasama yetkisi 292 üyeli Millî Halk Meclisi'nde (Barleman), yürütme yetkisi, devletin başı olan ve genel seçimle beş yıllığına seçilen cumhurbaşkanında, yargı işleri ise bağımsız adalet organlarının elinde bulunmaktadır.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Cezayir bugünkü sınırları içinde, fizikî ve beşerî özellikleri bakımından birbirinden tamamen farklı iki bölgeden meydana gelir: Kuzey Cezayir (asıl Cezayir), Güney Cezayir (Sahrâ Cezayiri). Coğrafyacıların Atlas ülkeleri adını verdikleri Mağrib bölgesinin orta kesiminde (Mağrib-i Vasat) yer alan Kuzey Cezayir, ülke yüzölçümünün ancak % 16'sına eşit bir yer kaplar (yaklaşık 381.000 km²). Fakat nüfusun % 96 kadarı, illerin yirmi altısı, tarıma elverişli toprakların hemen tamamı ve bütün büyük şehirler iklim bakımından yaşamaya çok daha elverişli olan bu bölgededir. Burada yer şekillerinin ana hatlarını, Avrupa'nın Alp

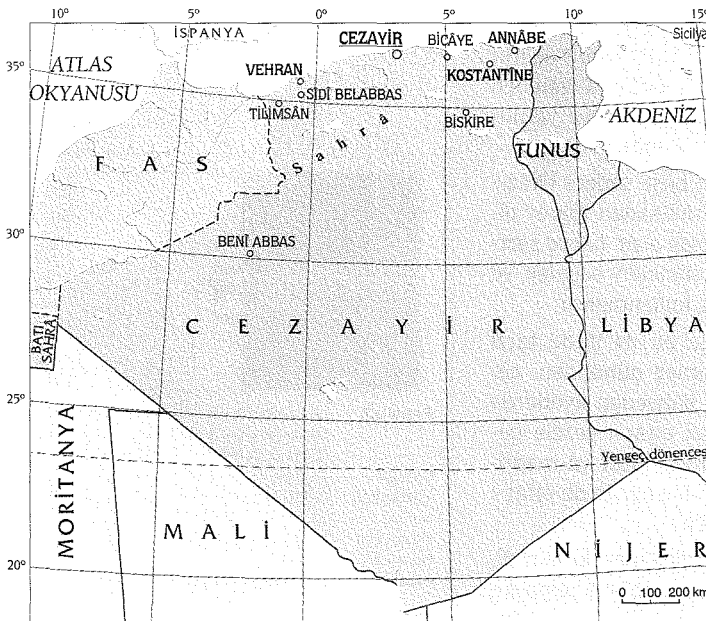
dağlarıyla yaşıt, genç kıvrımlı yapıları Afrika eski kütlelerine yabancı olan kuzeydeki Tel atlasları ile güneyde ona paralel olarak uzanan Sahrâ atlasları adı verilen dağ sıraları ve bunların arasındaki kurak, bozkırlarla kaplı, yer yer sığ tuzlu bataklıkların (şot) yayıldığı yüksek ovalar oluşturur. Bölgenin denize yakın kesimleri Akdeniz ikliminin etkisindedir (başşehir Cezayir'de temmuz ortalaması 24,5° C; ocak ortalaması 12,2° C). Yıllık yağış batıdan doğuya gidildikçe ve yükseldikçe artar (Vehran 253 mm., Cezayir 691 mm.). Bölgenin iç kesimlerinde Akdeniz ikliminin karasal tipi hâkimdir.

Her biri birer ülke kadar geniş beş ile ayrılmış olan Güney Cezayir yaklaşık 2 milyon km²'lik bir alana yayılır ve Büyük Sahrâ'nın önemli bir kısmını kaplar. Yer yer kumlu çöller (batı ve doğu ergleri) veya taşlık, rüzgârla süpürülmüş çıplak çöllerle (hamadalar) kaplı olan bu bölgede, jeolojik geçmişteki daha yağışlı devrelerin eseri olan bazı kuru vadiler görülür. Jeolojik bakımdan bölge, temeli oluşturan eski kütleden, yer yer bu billûrlu ve metamorfik eski kütleyle kesen volkanik maddelerden ve eski kütle üzerinde çökelmiş, özellikle doğu sınırı yakınlarında Hâsî Mes'ûd ve Acile yöresi ile daha kuzeydeki Hâsirremel yörelerinde çok zengin petrol ve doğal gaz yatakları içeren Mezozoik ve Tersiyer yaşında daha genç tortul örtü formasyonlarından oluşur. Hâkim reliyef şekillerini havzalar, platolar ve münferit dağlık kütleler meydana getirir. Ülkenin en yüksek (güneyde Hükkâr kütlelerinde 2918 m.) ve en alçak (kuzeydoğuda Melgîr şotu taba-

nı, -30 m.) yerleri de buradadır. Bölge bütünyle şiddetli bir çöl ikliminin etkisindedir.

Demografi bakımından Cezayir'i çok hızlı bir nüfus artışı (her yıl ülke nüfusu na yaklaşık 800-900.000 kişi katılır), bu sebeple genç bir nüfus yapısı (on beş yaşından küçüklerin oranı % 46), nüfusun ülke düzeyine çok dengesiz bir şekilde dağılmış olması (% 96 kadarı ülke topraklarının % 16'sını oluşturan Kuzey Cezayir'de yığılmıştır), bölgeler arasında nüfus yoğunluğu bakımından mevcut çok büyük farklılıklar (ortalama yoğunluk km²/ 8,4, Cezayir'de 3048, Vehran'da 478, güneyde çöl bölgesindeki Tamanrasset ilinde ise ancak 0,1 kişi), din birliği (60.000 kadar hristiyan dışında bütün nüfus müslümandır) gibi özellikler karakterize eder. Şehirli nüfus oranı son yıllarda giderek artmış olmakla birlikte yine de kırsal kesimde oturanlarınkinden düşüktür (1961'de % 31, 1987'de % 49). En büyük şehirler kuzeyde, özellikle kıyı kesiminde Cezayir (1,7 milyon), Vehran (663.000), Kostantîne (448.000) ve Annâbe'dir (Bûne, 306.000). En yaygın dil, aynı zamanda devletin resmî dili olan Arapça'dır. Halkın % 75 kadarı Arapça konuşur; Berberîce'nin çeşitli ağızlarını konuşanların oranı % 25 civarındadır.

Bağımsızlık hareketinin başından beri ihtilâlcî sosyalizm ilkesini benimseyen ve bu dünya görüşünü iç ve dış siyasette uygulamaya çalışan Cezayir'de iktisadî ve sosyal alandaki bütün planlamalar ve dış ticaret, bütün büyük sanayi tesisleri, bankalar, kredi kurumları, ulaşım, iletişim araç ve gereçleri gibi ekonominin her sektörü tamamiyle devletin elindedir. Bağımsızlığı takip eden yıllarda yabancılara ait bütün şirketler, sanayi tesisleri, işletmeler ve tarım alanları millileştirilmiştir. Devletin ilân edilen hedefi, ülkeyi sahip olduğu tabii zenginliklerden âzami ölçüde faydalanarak bir sanayi ülkesi haline getirmek suretiyle kalkındırmak ve halkın refah ve kültür seviyesini bu yolla yükseltmektir. Bu amaçla hazırlanan üç ile beş yıllık planların uygulanması sonucunda Cezayir'in ekonomik yapısında sömürge dönemine oranla önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Hızlı ve yaygın sanayileşme, faal nüfusta ücretlilerin oranının büyük ölçüde artması (% 76), orta sınıfın büyüyen güçlenmesi ve tarım alanında duraklama bu değişikliklerin en önemlileridir. Bugün millî gelirin yaklaşık 1/3 kadarını, çok zengin hidrokarbon yataklarını değerlendiren ve bu yataklardan



elde edilen ürünleri işleyen özellikle petrol ve doğal gaz üretimi, petrol arıtımı, doğal gaz sıvılaştırması, yan ürünler üretimi gibi endüstriler sağlar. Bu gruptaki endüstri kollarının ülkenin döviz gelirlerindeki payı % 90'ı geçer. Petrol üretimi çeşitli faktörlere bağlı olarak yıldan yıla değişmekle beraber genelde yılda 45-50 milyon ton civarındadır (1988'de 53 milyon ton). Doğal gaz rezervleri çok büyüktür. Bu bakımdan Cezayir Bağımsız Devletler Topluluğu (eski Sovyetler Birliği), İran ve Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra dünyada dördüncü sırayı alır (1988'de 93 milyar m³). Üretilen gazın bir kısmı, Akdeniz'i aşan 2500 km'lik bir boru hattı ile İtalya'ya ihraç edilir. Cezayir diğer bazı önemli yer altı kaynakları bakımından da zengin bir ülkedir. Bu kaynakların başlıcaları demir cevheri (üretim 3,6 milyon ton), kurşun (4,6 milyon ton), çinko (20 milyon ton), bakır (0,6 milyon ton), civa (0,8 milyon ton) ve fosfat (1 milyon ton) ile eski metamorfik ve bilürlü temelin meydana çıktığı Hükkâr bölgesindeki uranyum yataklarıdır. Diğer endüstri kolları arasında en gelişmiş olanları çelik, çimento, gübre, dokuma ve besin endüstrileridir.

Faali nüfusun % 23 kadarı tarımla uğraşır. Sömürge dönemindeki oranı çok daha yüksek olan bu sektörün millî gelirdeki payı ancak % 6 civarındadır. Hemen tamamı kuzeyde toplanmış bulunan tarım toprakları ülke yüzölçümünün ancak % 13 kadarına eşit bir yer tutar. Son yıllardaki genişleme temayülü çeşitli tedbirlerle önlenmeye çalışılan güneydeki çöllere ise vahalar dışında göçebe hayvancılık alanıdır. Ülkede birkaç defa toprak reformu yapılmış, bu arada Avrupalıların terkettikleri tarım alanları mücahidin kooperatiflerine veya tarım işçilerinin ortak olduğu işletmelere verilmiştir. Başlıca ürünler tahıl (buğday ve arpa), turuncgiller, üzüm, hurma ve çe-

şitli sebze ve meyvelerdir. Bazı alanlarda ürün ülke ihtiyacının tamamını karşılamaya yetmez. Bu sebeple dışarıdan özellikle tahıl, yağlı maddeler ve şeker ithal edilir. Sömürge döneminde yılda 15 milyon hektolitreye kadar yükselmış olan şarap üretiminde bağımsızlığı takip eden yıllarda önemli bir gerileme olmuştur.

Sınırları arasında yer yer 2000 kilometreyi aşkın bir mesafe bulunan ve büyük kısmı çöllere kaplı olan ülkede en önemli meselelerden biri ulaşım ve iletişimidir. Toplam uzunluğu 80.000 kilometreyi bulan karayolları ile (bunun ancak 24.000 kilometresi asfalt kaplıdır) 4100 km'lik demiryolu bu çok geniş ülke için yeterli sayılmaz. Bu sebeple özellikle çöl bölgesinde hava taşımacılığının faydalanılır. 1986 yılında tarifeli sefer yapılan havaalanlarının sayısı yirmi iki idi. En büyük limanlar kuzeyde, eşya trafiğinin 3/4'ünü üstlenen Cezayir, Annâbe ve Vehran'dır. Deniz ticaret filosu ve Cezayir havayolları da tamamıyla devlet kuruluşlarıdır. Cezayir'in en çok ihracat yaptığı ülkeler Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Almanya, İtalya ve İspanya, en çok mal aldığı ülkeler ise Fransa, Almanya, İtalya, Japonya ve Amerika Birleşik Devletleri'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Bernard, "L'Algérie", *Géographie Universelle*, Paris 1937, XI, 178-224; *The Statesmen's Year-Book (1984-85)*, London 1985, s. 74-76; *Countries of the World*, Detroit 1986, I, 208-215; "Algérie (Al Djézair, Maghrib al Avasat)", *RMM*, LIII (1927), s. 91-98; "Algeria's Oil and Gas Reserves", *The Muslim World League Journal*, X/5, Mekke 1983, s. 62-64; G. Yver, "Cezayir", *IA*, III, 132-133; J. Despois, "Algeria", *EI²* (İng.), I, 364-366; A. B. M., "Algeria", *EBR*, I, 620-622, 625-627; A. P(renant), "Algérie", *EUn*, I, 631-633, 648-652; *Büyük Larousse*, İstanbul 1986, IV, 2298-2299; D. ve M. Frémy, *Quid 1991*, Paris 1991, s. 866-871.



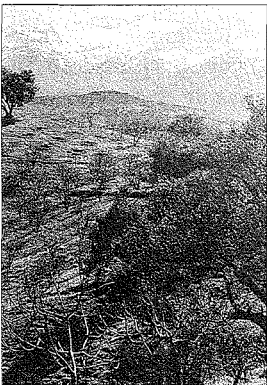
SİRRI ERİNÇ

II. TARİH

1. İslâm Öncesi Dönem. Milâttan önce 1000 yıllarında Suriye sahillerinden gelen Fenikeli tüccarlar Cezayir'in Akdeniz kıyılarına yerleştiler ve milâttan önce 814'te bugün Tunus sınırları içerisinde bulunan Kartaca şehrini kurdular. Daha sonra Kartaca, onların burada kurdukları devletin hem adı hem de başşehri oldu. Milâttan önce 146 yılında Kartaca'yı ele geçiren Romalılar, milâttan sonra 40 yılına doğru bu bölgedeki hâkimiyetlerini kuvvetlendirdiler ve Cezayir "Mauretania Caesariensis" adıyla imparatorluğun bir eyaleti haline geldi. Bu dö-

nemde kıyı bölgelerinde "Romanizasyon" ismiyle bilinen yoğun bir sömürgecilik ve zulüm siyaseti uygulanırken Cezayir'in iç kesimleri Roma hâkimiyetinin dışında kaldı. Kabile toplulukları halinde göçebe hayatı yaşayan yerli halka Libyalı deniliyordu. Kendilerini "Emâzîğ" (hür insanlar) olarak tanıtan bu yerli halka sonraları "Berber" adı verilmiştir. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra bölge sırasıyla Vandallar ve Bizans'ın hâkimiyeti altına girdi.

2. İslâmî Dönem (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar). VII. yüzyılın ortalarından itibaren Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ile Abdullah b. Zübeyr'in emrinde Magrib'i fethetmek üzere gelen müslüman Arap fâtilhler, Berberî kabilelerinin ve Bizans'tan artakalan bazı toplulukların mukavemetiyle karşılaştılar. Bizans'a karşı bağımsızlığını ilân ederek Sübeytila'yı başşehir yapan kumandanı öldürüp şehre girdiler ve 2,5 milyon dinar cizye alarak geri döndüler. Daha sonra Muâviye Mısır valisini göndererek sahildeki bazı yerlerin ele geçirilmesini sağladı. Ebû'l-Muhâcir Dînâr'dan sonra meşhur kumandan Ukbe b. Nâfi' el-Fihri 50'de (670) ve 62'de (682) gerçekleştirdiği seferlerle İslâmiyet'in yayılması için uygun bir ortam hazırlamayı başardı. Ukbe'nin Berberî kumandanı Küseyle ile yapılan bir savaşta şehid düşmesinden sonra (63/682-83) bu görevi Zühayr b. Kays el-Belevî üstlendi. Onun ardından Hassân b. Nu'mân el-Gassânî fetih hareketini devam ettirdi; ancak o da Berberî Melikesi Kâhine önünde hezimete uğradı ve askerini geri çekmek zorunda kaldı (77/696). Fakat bir süre sonra Berberî kabilelerinin de yardımıyla tekrar saldırıya geçerek Kartaca'yı ele geçirdi ve Kâhine'nin sonunu hazırladı (82/701). Böylece İslâmiyet Berberî kabileleri arasında yayılmaya başladı; ancak Emevîler'in yanlış siyasetleri yüzünden büyük çoğunluğu Hâricî mezhebini benimsedi ve Kayrevan'daki Emevî idarecilerinin zalimane vergi politikalarına isyan etti (740-774). Bu isyan sonunda Ebû Kurrâ es-Sufri liderliğinde Tilimsân'da Benî İfren Emirliği (757-765), Tâhert'te de Abdurrahman b. Rüstem tarafından Rüstemî Devleti kuruldu (777-909). Rüstemî Devleti müslüman Cezayir'de kurulan ilk bağımsız devlettir. Bu dönemde Batı Cezayir Fas'ta hüküm süren İdrisîler'in (789-926), Doğu Cezayir ise Kayrevan'daki Ağlebîler'in (800-909) idaresine girdi. Her iki devlet de Bağdat'taki Abbâsî Halifeliği'ne bağlı idi.



Büyük Kabiliye'den bir görünüş - Cezayir

Cezayir IX-X. yüzyıllarda Rüstemîler'in, Ağlebîler'in ve İdrisîler'in idaresi altında ekonomi ve İslâmî kültür alanlarında büyük gelişmelere sahne oldu. Tubne (Tobna), Tâhert, Tilimsân, Mîle ve Bâgâye gibi birçok şehir, ticaret erbabının ve ilim tahsil etmek isteyen öğrencilerin akınına uğradı ve doğuya giden kafilelerin uğrak yeri oldu. Ebû Abdullah eş-Şîî, Rüstemîler ve Ağlebîler'i bertaraf ederek Fâtîmî Devleti'ni kurduktan sonra da aynı durum devam etti. İlk Fâtîmî halifesi Ubeydullah el-Mehdî ve halefleri Afrika ve Orta Mağrib'i (Cezayir) hâkimiyetleri altına almayı başardılar. Halife Muiz-Lidînillah'ın Fâtîmî başşehirini Mehdiye'den Kahire'ye nakletmesinden sonra (362/973) Sanhâce Berberîleri Mağrib ülkelerinde idareyi ele geçirerek Zîrîler (972-1148) ve Hammâdîler (1015-1152) devletlerini kurdular. Bu sırada Murâbîtlar da (1056-1147) Yûsuf b. Tâşfîn kumandasında Tilimsân'ı ele geçirdiler, Tenes ve Cezayir'e kadar Kuzey Afrika'yı hâkimiyetleri altına aldılar (454/1062). Daha sonra Muvahhidler'in (1130-1269) kurucusu Abdülmü'min b. Ali el-Kûmî, Hammâdî Devleti'ne son vererek Cezayir ve bütün Kuzey Afrika'yı zaptetti (548/1153).

Cezayir VI. (XII.) yüzyılda ekonomik ve kültürel kalkınmaya şahit olmuş, Tilimsân, Bicâye, Kostantîne, Annâbe, Tenes ve Vehran şehirleri birer ilim yuvası ve ticaret merkezi olmuştur. İtalyan tüccarlar Piza, Cenova ve Venedik'ten Avrupa mallarını buralara getiriyor, buradan da yün, deri ve hububat alıyorlardı. Muvahhidler'den sonra Doğu Cezayir Tunus'taki Hafsî Devleti'ne (1228-1574) tâbi oldu. Orta ve Batı Cezayir ise Tilimsân'da kurulan Abdülvâdîler'in (1235-1550) idaresine girdi. Tilimsân bu dönemde kültür ve ticaret merkezi olarak büyük bir gelişme göstermiştir.

Abdülvâdîler, Hafsîler ve Merînîler'in saldırıları sebebiyle XIV. yüzyıldan itibaren zayıflamaya başladı. Bedevî kabileler isyan ederek bazı yerleri ele geçirirken hristiyan İspanyollar da sahilleri işgal ettiler. Abdülvâdîler ve Hafsîler'in hâkimiyeti sadece birkaç şehre münhasır kalınca Cezayir gibi birçok şehir bağımsızlığını ilân etti. Siyasî parçalanmanın ve kabileler arası çekişmelerin sürdüğü böyle bir ortamda İspanyollar da 1505-1513 arasında sahildeki önemli merkezleri ellerine geçirdiler.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Abdülhakem, *Fütâhu Mısr ve'l-mağrib*, Kahire 1961; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fî aḥbârî bilâdî lfrîkiyye ve'l-mağrib (el-Mesâlik ve'l-memâlik* ten Mağrib'le ilgili bölümün ayrı basımı), Paris 1965; İdrisî, *Vasfû lfrîkiyye eş-Şimâliyye ve's-Şahrâviyye*, Cezayir 1957; Abdülvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fî telḥîşî aḥbârî düvelî'l-mağrib*, Kahire 1963; İbn Hammâd, *Aḥbârü mülûki Benî 'Ubeyd ve şretü-hûm* (nşr. M. Vonderheyden), Cezayir 1927; Abderî, *er-Rihletü'l-mağribiyye*, Kosantîne 1964; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib*, Beyrut 1947-50, I-III; İbn Haldûn, *el-'İber*, Beyrut 1957-59; İbn Kunfûz, *el-Fârisiyye fî mebdâi' id-devleti'l-Hafsiyye* (nşr. M. Neyfer — A. Türki), Tunus 1968; İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis fî aḥbârî lfrîkiyye ve Tûnis*, Tunus 1967; G. Marçais, *Les arabes en Berbérie*, Paris 1913; a.mlf., "Algeria", *El²* (İng.), I, 366-367; Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1931, I-II; L. Leschi, *L'Algérie antique*, Paris 1952; L. Balout, *La Préhistoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1958; L. Golvin, *Le Maghreb à l'époque des Zirides*, Paris 1962; H. R. İdris, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962; P. Boyer, *La vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention française*, Paris 1963; Ahmed Tefkî el-Medenî, *Harbû's-şelâsemi'e sene beyne'l-Cezâ'ir ve lşbânyâ*, Cezayir 1968; a.mlf., *Kitâbü'l-Cezâ'ir*, Cezayir 1984; J. C. Vatin, *L'Algérie: politique, historique et société*, Paris 1974; Celâl Yahyâ, *el-Mağribü'l-kebir*, Beyrut 1981, III, 21, 27, 49-53, 81-151; IV, 211-275, 341-412; Nâsirüddin Saîdûnî, *Dirâsât ve ebḥâs*, Cezayir 1984-88, I-II; a.mlf., "Ve Mehdî el-Büabdelî", *el-Cezâ'ir fî'l-târîḥ: el-'Ahdü'l-'Osmânî*, Cezayir 1984; a.mlf., *en-Nizâmü'l-mâlî li'l-Cezâ'ir evâḥire'l-'ahdi'l-'Osmânî*, Cezayir 1985; A. Drina, *Les états de l'occident musulman aux XIII, XIV et XV siècles*, Alger 1984; Nikola Ziyâde, *'Âlemü'l-'Arab, Coğrafiyyetühû, târîḥühû ve meşâdiru şervetih*, Beyrut 1984, s. 35-50; Abdurrahman el-Cilâlî, *Târîḥü'l-Cezâ'iri'l-'âm*, Beyrut 1986, I-IV; G. Yver, "Cezayir", *IA*, III, 133-135.



NÂSİRÜDDİN SAİDÛNÎ

3. Osmanlı Dönemi. Endülü's'teki müslümanlara karşı giriştikleri "yeniden fetih"i (reconquista) tamamlayarak bu siyaseti Kuzey Afrika'ya yaymak isteyen İspanyollar'ın 1505'te Mersâ el-Kebîr, 1509'da Vehran (Oran), 1510'da Bicâye ve kısa bir süre sonra da Tilimsân'ı ele geçirdikleri sırada Ege ve Akdeniz'de korsanlık faaliyetlerinde bulunan Oruç ve Hızır reislerin Cezayir'e gelip İspanyollar'a karşı mücadelede girişmeleri, Osmanlı nüfuzunun yerleşmesinin ilk adımını teşkil eder. Cerbe adasına yerleşen ve Yavuz Sultan Selim'in himayesi altına giren Barbaros kardeşler, Cezayir'den gelen bir heyetin İspanyollar'a karşı kendilerinden yardım istemesi üzerine Cezayir şehrini ve onun batısındaki Şerşel'i (Césarée) ele geçirdiler (1516). Şerşel ve Cezayir sultanı ilân edilen Oruç

Reis, Tenes ve Tilimsân'ın zaptından sonra 1518'de Tilimsân'ı geri almak isteyen İspanyollar'la yaptığı savaşta şehid düştü. Onun yerine geçen Hızır Reis Osmanlılar'ın desteğini sağlamaya çalıştı ve adamlarından Hacı Hüseyin'i Cezayir halkının Ekim 1519 tarihli arzılarıyla Yavuz Sultan Selim'e göndererek yardım istedi. Yavuz Sultan Selim "Hayreddin" lakabıyla andığı Hızır'ı Cezayir hâkimi olarak tanıdığı gibi yeniçeri ve topçulardan oluşan 2000 kişilik yardımcı birlik, savaş malzemeleri ve gemi levazımatı da gönderdi; ayrıca Cezayir'e gönüllü olarak gidecekleri yeniçerilik imtiyazı ve Anadolu'dan gerektiği kadar asker yazma izni verdi. Bu şekilde hutbenin padişah adına okunmaya başlandığı Cezayir Osmanlı nüfuzu altına girdi. Cezayir'e hâkim olduktan sonra burayı idarî bakımdan ikiye ayırıp doğu kısımlarını yerli emirlerden Ahmed b. Kâdî, batı kısımlarını Muhammed b. Ali'nin idaresine bırakan Barbaros Hayreddin, kıskırtma sonucu yerli halkın ayaklanması üzerine bir ara Cezayir şehrini bırakarak Cice'li'ye çekilmek zorunda kaldıysa da (1524) üç yıl sonra yine halkın isteğiyle geri döndü ve kendisine isyan eden Ahmed b. Kâdî'yi yenip burayı geri aldı. 1530'da da Cezayir şehri önünde İspanyollar'ın kontrolündeki küçük bir adada yer alan Penon Kalesi'ni (Adakale) ele geçirdi. Ada ile kıyı arasına bir mendirek yaptırdı. Böylece gemileri için muhafazalı bir liman meydana getirdi. Bu arada İspanya'da büyük zulme mâruz kalan Endülü's müslümanlarından 70.000 kadarını gemileriyle Cezayir tarafına taşıyarak kurtardı. Cezayir bu dönemde ele geçirilen ganimetlerle zenginleşti ve Türkler'in Hindistan'ı veya Meksika'sı diye şöhret kazandı.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Barbaros Hayreddin'i İstanbul'a davet edip Cezayir beylerbeyi sıfatı ile onu Osmanlı donanmasının başına getirince Cezayir doğrudan doğruya bir Osmanlı beylerbeyiliği haline geldi (1534). Barbaros, Osmanlı donanması ile yaptığı ilk seferde Tunus'u ele geçirdiyse de (1534) İmparator V. Karl'ın (Şarlken) gönderdiği donanma ve yerli halkın ihaneti yüzünden geri çekilmek zorunda kaldı. Fakat 1536'ya kadar Sâhil ve Tel bölgesi şehirlerinin çoğunu zaptetti. 1538'de Andrea Doria kumandasındaki Haçlı donanmasını Preveze'de yenilgiye uğratarak Orta Akdeniz'de Osmanlı üstünlüğünü sağlamış oldu. Bunun ardından bizzat İmparator V.

Karl'ın da katıldığı İspanya donanması-
nın Cezayir seferi tam bir hezimetle so-
nuçlandı (1541).

Barbaros İspanyollar'a karşı, Osman-
lı Devleti'nin müttefiki olan Fransa ile
ortak deniz harekâtı da gerçekleştirdi.
Onun ölümünden (1546) sonra gelen bey-
lerbeyleri Vehrân dışında bütün Cezai-
yir'e hâkim oldular. Batıda Tilimsân fet-
hedildi, Sâlih Reis zamanında İspanyol-
lar'a yardım eden Fas hâkiminin toprak-
larına girildi (1553) ve Bicâye ele geçiril-
di (1555). Hüseyin ve Kılıç Ali paşalar dö-
neminde Fas'ın merkezine kadar ilerle-
me kaydedildi. Ayrıca İspanyollar'ın Haf-
sî Devleti'ne yardım etmesine rağmen
bütün Konstantine eyaleti Türk hâkimi-
yeti altına alındı.

1830'a kadar süren Cezayir'deki Os-
manlı-Türk hâkimiyeti idarî bakımdan
beylerbeyiler devri (1518-1587), paşalar
devri (1587-1659), ağalar devri (1659-1671)
ve dayılar devri (1671-1830) olmak üze-
re dört ana döneme ayrılır.

Türk hâkimiyetindeki Cezayir, Kuzey
Afrika'da Garp ocakları adı verilen bir
sistemin parçasıydı. Bu ocak, nüfusu 15-
20.000'i geçmeyen askerî bir aristokra-
siyi teşkil ediyordu ve bir kısmı Aydın,
İzmir, Manisa, Muğla gibi Batı Anadolu
yörelerinden getirilen, çeşitli sebeplerle
toprağını terkeden ve "çiftbozan" adı
verilen köylü sınıftan gemicilerdi. Bun-
lar ocağa kaydedildikten sonra karada
veya gemilerde görevlendirilir, maaş ve-
rilir, yalnız kendi liderlerine tâbi olur,
ağalığa kadar yükselebilirlerdi. Ancak
kontrolleri oldukça zordu. Askerî sınıfın
esas kısmını ise İstanbul'dan gönderi-
len yeniçeriler meydana getirir ve bun-
ların başında bir ağa bulunurdu. Ayrıca
Türkler'den ve "mehâzin" denilen yerli
kabilelerden süvari birlikleri vardı. Me-
hâzin sınıfı hazır asker ve kervan koru-
yucusu olup vergilerin tahsilinden, vergi
veren kabileleri itaat altında tutmaktan
sorumluydu.

Garp ocakları genel olarak yarı bağımsız
bir yönetime sahipti; beylerbeyi ya
da vali padişaha tâbi olmakla beraber
bağımsız hareket edebiliyordu. Cezayir
ise Garp ocakları içinde en güç kontrol
edilebilen eyaletti. Hükümetin ve valile-
rin hükmü askerlere geçmiyordu. Bar-
baros'un üvey oğlu Hasan Paşa (1544-
1552) denizcilerin yardımıyla bir süre
otorite sağlayabildi. Beylerbeyiler devri-
nin son valisi olan Kaptanıderyâ Kılıç Ali
Paşa zamanında (1568-1587) başlangıç-

ta İstanbul ve Cezayir arasındaki bağlar
güçlendiyse de daha sonra zayıfladı.

1587'den itibaren Cezayir İstanbul ta-
rafından üç yıllığına tayin edilen paşa-
lar devrine girdi. Bunların zamanında
padişahın otoritesi kabul edilmekle be-
raber bu otorite etkisiz bir haldeydi. Va-
lilerin görevi birtakım protokolleri ye-
rine getirmek ve sarayda oturmaktan
ibaret kaldı. Otorite kurmak isteyen va-
liler sürgün edildi veya öldürüldü. Yal-
nız Hızır Paşa 1592'de yeniçerileri sin-
dirmeye muvaffak oldu. 1634'te Cezai-
yir'de 20.000 civarında yeniçeri vardı.
Denizciler sahillerde oturur, yeniçerilere
karışmaz, ayrı bir ocak halinde denizci-
likle meşgul olurlardı. Bu dönemde idarî
mekanizma çok iyi organize edildi. Res-
mî kayıtlar, sultanın fermanları, yapılan
antlaşmaların metinleri, kazanılan gani-
met ve ödüllere alınan vergilere dair
kayıtlar devlet arşivlerinde titizlikle ko-
rundu.

1645'te Vezîriâzam Sâlih Paşa'nın kar-
deşi İbrâhim Paşa Cezayir beylerbeyi ta-
yin edilince Sultan İbrâhim huzura gelen
dayı kaptanları, beylerbeyine itaat etme-
dikleri takdirde "cümlesini kırmak"la teh-
dit etti. Fakat yine de bir şey değişme-
di. Bundan sonra azledilen üç vali Cezai-
yir'de nezâret altında tutuldu. 1659'da
vali tayin edilen Ali Paşa Cezayir'de büt-
tün yetkilerini kullanmak isteyince Halil
Ağa onu maiyetiyle beraber bir kalyon-
la İzmir'e gönderdi; böylece ağalar dev-
ri başladı. Zamanın sadrazamı Köprülü
Mehmed Paşa buna çok sinirlenerek ge-
ri dönen valiyi idam ettirdi. Cezayir ağa-
sına da bir mektup göndererek artık va-
li gönderilmeyeceğini bildirdi. Bundan
böyle Cezayir gemileri Osmanlı sahilleri-
ne yanaşmayacak, levent ve zahire ala-
mayacaktı. Cezayir ağası bunun üzerine
korkarak İzmir'e gelip af dilediyse de
affedilmedi. Köprülü'nün ölümünden son-
ra Köprülüâzade Fâzıl Ahmed Paşa sad-
razam olunca af çıkardı ve İsmâil Ağa'yı
Cezayir valisi tayin etti. Ancak Cezayir
ağaları, İsmâil Ağa'yı padişahın temsil-
cisi sayarak işlere karıştırmadılar. İstan-
bul da artık bu durumu kabullendi. Bu
dönemde idareyi bırakmak istemeyen
ağaların öldürülmesi âdet oldu. Sonun-
cusu Ali Ağa (1664-1671) olmak üzere
son dört yeniçeri ağası bu şekilde öldü-
rüldü.

Bundan sonra Tunus'ta olduğu gibi
denizciler duruma hâkim oldular ve da-
yılar devri başladı. Önce dayının meclis

tarafından hayatı boyunca başta bulun-
mak şartıyla seçilmesi kararlaştırıldı. İlk
dört dayı denizciler bu şekilde seçti,
fakat daha sonra ocak ağırlığını koyarak
dayıyı seçmeye başladı. Dayılar geniş
yetkilere sahiptiler. Kendilerine ordu,
donanma, vergi, asayiş, adliye işlerinde
beş üyeden oluşan bir dayı divanı yar-
dımçı olurdu; buna "divân-ı guzât" de-
nirdi. Divan üyeleri, malî işlere bakan ha-
zineci, ordu kumandanı olan ordugâh
ağası, denizcilik işlerinden sorumlu ve-
kilharç, beytûlmâlcî ve vergi tahsiline
memur "hocatû'l-havî"den müteşekkîl-
di. Divan kâtipliklerini dört divan hocası
yapmaktaydı. Şer'î işler ise biri Hanefî,
diğeri Mâlikî mezhebine mensup iki müf-
tû tarafından yürütülmekteydi.

Cezayir idarî bakımdan dörde bölün-
müştü. Cezayir şehrinin merkez olduğu
ve doğrudan vali veya dayı tarafından
yönetilen birinci bölgenin adı Dârüssul-
tan'dı. Dayı "solak" adı verilen muhafız-
lar tarafından korunur ve Cezayir'de Ce-
nîne Sarayı'nda otururdu. Dayıların me-
muriyet aidatı, konsolos ve sancak beyi
aidatı, hediyeler, müsâdere ve para ce-
zaları, esir ticareti ve korsanlardan ali-
nan hisselerden önemli miktarda gelir-
leri vardı. Azledilen veya öldürülen dayı-
ların mallarına el konurdu. Cezayir şe-
hinde ahali Türkler, Endülüslüler, yahudi-
ler, hristiyanlar, Araplar ve Berberî-
ler'den meydana geliyordu ve bu dönem-
de toplam 60.000 kadar nüfus vardı.
Arapça yaygın dil olmakla beraber res-
mî dil Türkçe idi. XVI. yüzyıl sonlarında
Cezayir'i ziyaret eden Avrupalılar, çok
güzel evleri, sayısız cami, hamam ve ima-
retleriyle, yiyecek ve içecek bolluğuyla
masallardaki gibi bir Doğu şehrini tas-
vir ederler. Diğer üç bölge "beylik" adı
altında sancaklar halinde yönetilmek-
teydi. Bunlar Doğu (merkezi Konstantin),
Tittari (merkezi Medea) ve Batı (merkezi
Maskara, 1792'den sonra Oran) sancak-
larıydı. Sancaklar kâidlik ve şeyhliklere
ayrılmaktaydı. Dayılar tarafından büyük
yetkilerle tayin edilen beyler, sancakla-
rında güvenliği sağlamak ve vergileri
toplamakla görevliydi. Beylikler kabi-
lelerin birleşmesiyle oluşan "vatan"lar-
dan meydana geliyordu. Vatanları kâid,
kabileleri şeyh yönetirdi. Beyler yıllık ver-
gilerini baharda dayıya gönderirlerdi. Üç
yıldadır bir ise vergiyi bizzat götürürlerdi.
Bu uygulama beylerin dayılar tarafından
kontrol edilmesini, gerekirse cezalandı-
rılmasını sağlardı. Beyler, Anadolu'dan
gelen "yoldaş"larla beraber karargâhla-

rında halktan ayrı yaşarlar, otoriteyi sürdürmek için kabileler arasındaki düşmanlıklardan faydalanırlardı. Şehir merkezlerinde Hanefî, kırsal kesimde ve kabileler arasında Mâlikî fıkıhı uygulanırdı. Tarikatlar ve zâviyeler kırsal kesimde önemli bir sosyal ve siyasî etkinliğe sahipti.

Garp ocakları içinde en büyük donanmaya sahip olan Cezayir'de eyalet gelirlerinin büyük bir kısmı korsanlık yoluyla sağlanırdı. Akdeniz dışında da faaliyet gösteren korsanlar, Cebelitânk Boğazı'nı geçip Kanarya adaları, İngiltere, İrlanda, Hollanda, Danimarka, hatta İzlanda adasına kadar uzandılar. Bundan dolayı Osmanlı Devleti ile ticaret antlaşması bulunan Fransa, Cezayir dayısıyla deniz ticareti güvenliği için Marsilya'da 21 Mart 1629 tarihinde ayrıca bir antlaşma yapmak zorunda kaldı. Bunu yedi yıl sonra İngiltere ve Hollanda takip etti. Cezayir sefer sırasında Osmanlı donanmasına gemi gönderir, üç yılda bir padişaha hediyeler takdim eder, karşılığında da gemi, gemi levazımı, top ve barut gibi şeyler alırdı. XVIII. yüzyıla doğru Fransız ve İngiliz donanmalarının güçlenmesi ve Akdeniz'i kontrol altına alması dolayısıyla Cezayirli'lerin korsanlık faaliyeti baltalandı. Bu durumda gelir kaynaklarını ve önemini yitiren Cezayir'de nüfus da azalmaya başladı. Yüzyılın ikinci yarısında donanma küçüldü, yeniçerilerin sayısı ise 20.000'lerden 5000'e kadar düştü. Denizcilik gelirlerinin azalması sebebiyle vergilerin arttırılması isyanlara sebep oldu. 1671'den sonra başa geçen yirmi sekiz dayının yarısı halk ve asker tarafından öldürüldü.

Mart 1710'da Bektaş Dayı bir yeniçerinin ailesine saldırdığı için katledildi, yerine Sökeli Ali Çavuş dayı oldu. 1711'de Sarkan İbrâhim Paşa Cezayir beylerbeyi tayin edilince Sökeli Ali Çavuş onun karaya çıkmasına izin vermeyerek İstanbul'a geri gönderdi. Ayrıca Sultan III. Ahmed'e de bir mektup yazarak valilikle dayılığın ayrı olmasının mahzurlarını anlattı ve bu iki makamın birleştirilmesini istedi. Sökeli Ali Çavuş'un bu isteği kabul edildi ve kendisine beylerbeyi rütbesi verilerek paşa oldu. Bundan sonra Cezayir'e yazılan fermanlarda "Cezayir beylerbeyi ve dayısı" hitap şekline yer verilerek iki görevin bir kişide olduğu resmen belirtildi.

Osmanlı hükümeti, Akdeniz'de faaliyette bulunan ve gerektiğinde donan-

masıyla yardıma gelen Cezayir ocağına sıkı bir merkezîyetçilik yerine daha serbest bir yönetim uygulamaktaydı. Esasen Cezayir kendi iradesiyle Osmanlı Devleti'ne bağlanmış bir eyaletti. Bu sebeple hükümet Cezayir ocağına baskı yapmak yerine onu gazâyâ teşvik ediyordu. Buna rağmen Cezayir dayılarının valileri kabul etmeme ve diğer ocaklarla çatışmaya girme, Avrupa devletleriyle gerek kendilerinin gerekse Osmanlı Devleti'nin yaptığı antlaşmalara riayet etmeme gibi kural tanımaz hareketleri Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmaktaydı. Bu da Bâbüâli'nin dış siyasetini büyük ölçüde etkiliyordu. Bu sebeple 1718'de yapılan Pasarofça Antlaşması'yla Osmanlı Devleti Avusturya ile Garp ocakları arasında barış için güvence vermek zorunda kaldı. Bununla beraber Cezayir ocağı gemileri bir Avusturya ticaret gemisine el koydular. Bâbüâli zararın tazmini için Cezayir'e iki Avusturya temsilcisiyle birlikte elçiler gönderdi. Fakat Cezayir Valisi ve Dayısı Abdi Paşa ne fermanı ne de heyeti kabul etti. Tunus ve Trablusgarp ise fermana itaat ederek Avusturya ile antlaşma imzaladı (1725). Abdi Paşa isyankâr tavrı sebebiyle azledilerek yerine Arslan Mustafa Paşa vali tayin edildi. Ancak Abdi Paşa valinin gemiden karaya çıkmasına müsaade etmeyince katli için fetva verildi. Öte yandan Cezayir'deki resmî görevlilere Cezayir'in önemi, devlet yardımları, Osmanlı sahillerinden serbestçe harp levazımâtı ve asker tedarik ettikleri hatırlatılarak itaat etmeleri istendi; aksi takdirde Osmanlı topraklarından faydalanmalarının yasaklanacağı, düşmanlarından korunmayacakları ve cezalandırılacakları bildirildi (1729). Buna bağlı olarak İskenderiye, Rodos, Lefkoşe, Trablusşam, Kandiye, Hanya gibi Osmanlı liman ve şehirlerine fermanlar yollanıp Cezayir gemilerine kesinlikle bir şey vermemeleri emredildi. Fakat Patrona Halil İsyanı, Vezîriâzam Damad İbrâhim Paşa'nın öldürülmesi ve III. Ahmed'in tahttan indirilmesi gibi olaylar Cezayirli'leri kurtardı. Cezayir halkının bir heyet göndermesi üzerine Aralık 1731 tarihli bir fermanla affedildiler.

Abdi Paşa'nın ölümünden sonra Cezayirli'ler kendi beylerbeyilerini seçmeye ve bunu hükümete tasdik ettirmeye başladılar. Dayılar ülkenin iç ve dış siyasetinde kısmen serbestti. Savaş açabiliyor ve barış yapabiliyorlardı. 1787'de İsvakfi İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

panya'ya elçi olarak gönderilen Vâsıf Efendi *İspanya Sefâretnâmesi*'nde, elçilikle İspanya'da bulunduğu sıralarda Cezayirli'lerin önemli miktarda para ve hediyeler karşılığında İspanyollar ile barış yaptıklarından bahseder. Napolyon'un 1789'da Mısır'a saldırması, Cezayir'in de Osmanlı Devleti'nin baskısıyla Fransa'ya savaş ilân etmesine sebep oldu. 1578'de mercan avlamak, vergi vermek ve kale inşa etmemek şartlarıyla Fransızlar'ın kurmalarına izin verilen Annâbe (Bûne) yakınlarındaki Bastion ticaret merkezi bu olay sonucu işgal edildi. Fransız ticaret merkezi ancak 1817'de geri verildi.

Cezayir denizcilikte önemini kaybederken 1798 yılında Fransızlar'a karşı Ebûkir deniz savaşını kazanan İngilizler, 1805'te de Trafalgar deniz savaşında Fransızlar'ı yenerek Akdeniz'in en güçlü donanmasına sahip olduklarını ispat ettiler. Fransa'da koalisyon savaşları sonucu Napolyon Bonapart tehlikesi ortadan kaldırılınca 1815'te yapılan Viyana Kongresi'nde İngiltere'nin isteğiyle korsanlığın kaldırılmasına karar verildi. İngiltere bu kararı uygulamayı üstlendi. Bu bahane ile Avrupa devletleriyle anlaşarak Cezayir'e Lord Exmont kumandasında bir donanma gönderdi (1816). Hollanda filosunun da katıldığı bu donanma Cezayir şehrini topa tuttu, gemileri batırdı. Bunun üzerine Cezayir dayısı İngiltere ve Hollanda ile anlaşmak zorunda kaldı. Ellerindeki hristiyan esirleri teslim etmeyi ve savaş tazminatı ödemeyi kabul etti.

Cezayir'in bu zayıf durumu, Osmanlı Devleti'nin 1828-1829'da Rusya ile yaptığı savaşı kaybetmesi, Yunan isyanlarından dolayı İngiltere ve Rusya ile müttefik olması gibi sebepler, Fransa'yı Cezayir'i ele geçirmek üzere harekete geçirdi. Açık denizlerde eski gücünü kaybeden ve İngiltere karşısında gerileyen Fransa, Cezayir'i ele geçirmek suretiyle Batı Akdeniz'de sömürge sahibi olacağı gibi İngiltere'ye karşı da Akdeniz'de üstünlüğü ele geçirecek, Akdeniz ticaretinden daha büyük pay alacaktı.

Bu siyasî ortamda Cezayir dayısı olan İzmirli Hüseyin Paşa Fransa'nın bu emelini yerine getirmesine âdeta zemin hazırladı. Direktuar dönemi Fransız hükümeti Bacri ve Busnak adlı iki Cezayirli yahudi tüccardan 5 milyon frank borç para ve bir miktar hububat almıştı. Fransa krallık idaresine geçince bu borcu ta-

nımla beraber ödemeyi durdurdu. Bunun üzerine Dayı Hüseyin Paşa, kendisine borcu olan ve tebaası durumunda bulunan bu tüccarların hakkını almak için harekete geçti ve bazı Fransız gemilerine el koydu. Bu şekilde iki ülke arasında filili gerginlik başladı. 29 Nisan 1827 günü Dayı Hüseyin Paşa, borçları tartıştığı Fransız konsolosu Pierre Deval'in yüzüne elindeki yelpaze ile vurunca bunu hakaret sayan Fransa ile Cezayir arasındaki ilişkiler kesildi ve düşmanlığa dönüştü. Bu olayı bahane eden Fransa önceden planladığı harekâtı başlatarak 16 Haziran 1827'de Cezayir'e savaş ilân etti ve büyük bir donanma ile Cezayir sahillerini abluka altına aldı. Ağustos ayında ise Osmanlı Devleti'ne durumu bildiren ve dayıyı cezalandırmak için izin isteyen bir nota verildi. O sırada Yunan isyanıyla uğraşmakta olan Bâbiâli, İngiltere'nin de isteğiyle arabulucu olarak Tâhir Paşa'yı Fransızlar tarafına gönderdi. Fransızlar Tâhir Paşa'nın gemisine el koyarak paşayı Toulon'a götürdüler. Bâbiâli, Cezayir'in Fransızlar'a karşı tek başına savaşabilecek kadar güçlü olduğunu düşünüyor ve savaşa fiilen karışmak istemiyordu. Esasen Cezayir'e kuvvet gönderme imkânı da yoktu. 20 Ekim 1827'de İngiliz, Fransız ve Rus ortak donanması Navarin'de Osmanlı donanmasını yaktı, Fransa Mora'ya asker çıkardı. Ertesi yıl Osmanlı-Rus savaşı başladı.

Fransa bu avantajlı durumuna rağmen Cezayir'i hemen işgal edemedi. 1830'a gelindiğinde ciddi bir iç bunalım yaşayan Fransa hükümeti, kamuoyunun dikkatini dışarı çekmek ve prestij kazanmak için 14 Haziran 1830 tarihinde Cezayir'e General Bourmont kumandasında büyük bir donanma ve 37.000 kişilik yeni bir kuvvet gönderdi. Bu takviye kuvvetlerle Fransızlar Cezayir'e çıktılar ve 5 Temmuz 1830 günü Cezayir şehrini işgal ettiler. Fransızlar'ın ilk işi, yerli ahaliyi daha kolay idare edebilecekleri düşüncesiyle Türk unsurları ihraç etmek oldu. Bununla beraber Cezayir'in bütününe ele geçirmeleri, Emîr Abdülkâdir kumandasındaki direnişçilerin yenilmesi kadar sürdü (1847). Osmanlı hükümeti işgali protesto etmekle yetindi. 1847'de Fransız işgalini tanıyarak Cezayir üzerindeki haklarının sona erdiğini ilân etti.

Cezayir'de Türk hâkimiyeti devrinin iç teşkilatlanma açısından "karanlık" bir dönem olduğu ve Türkler'in genelde idareleri altına aldıkları yerleri geliştirme

düşüncesine sahip olmadıkları şeklinde bazı araştırmacıların ileri sürdükleri iddialar (bk. *Eİ²* [İng.], I, 367-370), Osmanlı arşiv kaynaklarının yeterince incelenmediğini veya konuya maksatlı yaklaşıldığını göstermektedir. Zira ırkçılığa dayanan ve kendi kültürünü empoze eden Fransız sistemiyle mahallî kültürlerin gelişmesine yardımcı olan ve yönetimi altındaki bölgelere idarî özerklik tanıyan Osmanlı sisteminin karşılaştırılması halinde Türk devrinin ne ölçüde âdil olduğu açık bir şekilde ortaya çıkaraktır. Cezayir'in Türk döneminde en müreffeh ve medenî asırlarını yaşadığını eldeki kaynaklar göstermektedir.

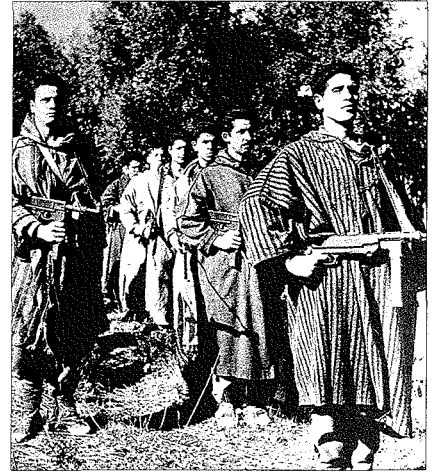
BİBLİYOGRAFYA :

Vasîf, *Târih* (İlgürel), s. 202-207; a.mlf., *İspanya Sefâretnâmesi*, Fâtih Millet Ktp., nr. 818, 630/2, vr. 13*; E. Plantet, *Correspondance des Deys d'Algér avec la Cour de France*, Paris 1889; A. Semih İter, *Şimali Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936, I, 65-221; II, 1-115; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 363-372; III/2, s. 293-305; IV/2, s. 247-258; Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, 122-124; Ercüment Kuran, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti (1827-1847)*, İstanbul 1957, s. 3-12; a.mlf., "Fransa'nın Cezâyir'e Tecavüzü, 1827", *TD*, sy. 3 (1953), s. 56; Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)*, Erzurum 1970, tür.yer.; W. Spencer, *Algiers in the Age of the Corsairs*, Oklohama 1976; A. C. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the 16 th Century Ibero-African Frontier*, Chicago 1978; J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1980, s. 159-201; Feridun Emecen, "Kanuni Devri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, XI, 348-355; Rifat Uçarol, "Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan 1839'a Kadar Osmanlı İmparatorluğu", a.e., XI, 387-391; F. Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1989-90, I-II, bk. İndeks; Zakia Zahra et Naïma Bouhamchouche, "L'Arrivée des Ottomans en Algérie", *Studies on Ottoman Diplomatic History* V. (ed. Selim Deringil — Sinan Kunalalp), İstanbul 1990, s. 17-25; G. Yver, "Cezayir", *İA*, III, 136-139; *TA*, X, 302-305; M. Emerit — M. Colombe, "Algeria", *Eİ²* (İng.), I, 367-370; Şerafettin Turan, "Barbaros Hayreddin Paşa", *DİA*, V, 65-67.



KEMAL KAHRAMAN

4. Sömürge Dönemi. Fransız kuvvetlerinin Cezayir'de yerleşmeleri ve ülkenin tamamında hâkimiyet kurmaları kolay olmadı. Hem yerli halk hem de Osmanlı kuvvetleri uzun süre işgalcilere karşı direndiler. Dayı Hüseyin Paşa'nın teslim olmasından sonra ülkenin batısındaki kabileler Emîr Abdülkâdir'in etrafında toplanıp onu sultan ilân ederken (1832) doğuda da Kostantine Emîri Ahmed Bey mücadeleyi bırakmadı. 1830 Temmuz-



Millî Kurtuluş Ordusu mensubu bir grup mücahid

nun sonlarına doğru Fransa'da Kral X. Charles idaresinin çökmesi işgal sürecinin durmasına sebep oldu. Daha sonra yeni kral L. Philippe ilk yıllardaki karsarsız tutumunu bırakarak burayı ele geçirmeye karar verdi ve Fransız Kuzey Afrika Genel Valiliği'ni kurdu (22 Temmuz 1834). 1840 yılına kadar "sınırlı işgal" politikası takip eden ve yalnız başlıca şehirlerle iktidar noktalarını ele geçiren Fransa'nın hâkimiyeti ülkenin daha çok kıyı kesiminde görülmüyordu. Buraya tayin edilen ilk genel vali Mareşal Kont B. Clausel, Ahmed Bey ve Emîr Abdülkâdir'le mücadele ettiyse de pek başarı kazanamadı. 1835'te Emîr Abdülkâdir'in merkezi Maasker'i ele geçiren Fransız kuvvetleri Kostantine'de Ahmed Bey'in karşısında mağlûp oldular (1836) ve büyük kayıplar verdiler. Arkasından da Emîr Abdülkâdir, General Bugeaud kumandasındaki Fransız kuvvetlerini yenilgiye uğratarak antlaşmaya zorladı. Böylece Emîr Abdülkâdir'in ülkenin batısıyla güneyindeki hâkimiyetini ve silâhlanmasını kabul ve teyit eden Tâfnâ Antlaşması imzalandı (30 Mayıs 1837). Fakat bu antlaşmadan sonra Fransızlar batıdaki kuvvetlerini doğuya naklederek Ahmed Bey'in denetiminde bulunan Kostantine şehrini ele geçirdiler (13 Ekim 1837).

1839'da Emîr Abdülkâdir, Tâfnâ Antlaşması'na aykırı olarak ülkeye çok sayıda asker getiren Fransızlar'a karşı cihad ilân etti. Ancak savaşın yeniden başlaması üzerine genel valiliğe getirilmiş olan General Bugeaud'nun kumanda-

sındaki Fransız kuvvetleri Abdülkâdir'in elinde bulunan şehirleri işgale yöneldiler ve dört yıl içinde Medye, Milyâne, Şerşâl, Bugar, Tilimsân, Tagdempt, Maas-ker, Saïde ve Zimâle'yi ele geçirdiler. Emîr Abdülkâdir Fas Sultanı Abdurrahman'a sığınarak onun yardımını sağladıysa da İssi Savaşı'nda Fransızlar'a yenilen (14 Ağustos 1844) Fas sultanı imzaladığı Tanca Antlaşması'yla (10 Eylül 1844) Emîr Abdülkâdir'e yardım etmemeyi ve onu topraklarında barındırmamayı kabul etmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Emîr Abdülkâdir gerilla savaşı başlattı. Bu arada Muhammed b. Abdullah adlı mahallî bir idareci de halkı ayaklandırdı, fakat işgal kuvvetleri karşısında başarılı olamadı. Fransızlar isyanı bastırdılar ve Emîr Abdülkâdir ile Muhammed b. Abdullah'ı teslim olmaya mecbur ettiler (23 Aralık 1847). Ardından Ahmed Bey de teslim alınınca (1848) ülkenin büyük bölümü Fransız kuvvetlerinin denetimi altına girmiş oldu. Bu savaşlarda pek çok köy yok edilirken binlerce kişi çatışmalar sırasında öldürüldü, birçok insan da açlıktan öldü. Dağlık Kabiliye (Bilâdü'l-kabâil) bölgesinin 1853, 1854 ve 1857'deki seferler sonunda işgal edilmesiyle Fransa'nın Cezayir'i işgal hareketi büyük ölçüde tamamlandı. Fakat zaman zaman özellikle zâviye şeyhleri liderliğindeki ayaklanmalar devam etti.

Fransızlar halkın mukavemetini kırmak için askerî, siyasî, dinî, kültürel, ekonomik her baskıyı deneyerek Cezayir'in İslâm-Arap kimliğini ortadan kaldırmayı hedefleyen planlar uyguladılar ve her şeyden önce Hristiyanlığı yaymaya, Arapça'nın yerine Fransızca'yı hâkim dil haline getirmeye çalıştılar. Halka ait mülkleri tasfiye etmeye, vakıflara ve kendilerine mukavemet eden kabilelerin topraklarına el koymaya başladılar. Bunların yanı sıra ülkenin en güzel yerlerine Avrupalı'ları yerleştirerek sömürge yerleşim birimleri oluşturmaya gayret ettiler. İlk sömürge birimleri Cezayir şehri çevresinde kuruldu ve Bûfârîk'te resmî sömürge teşkilâtı organize edildi (1836). Avrupa'dan gelen göçmenlere yerli kabilelerin ellerinden alınan araziler bedava dağıtıldı için her geçen gün Avrupalı nüfusu artış gösterdi. 1841-1850 arasında 115.000 hektar arazi dışarıdan gelenlere dağıtıldı. 1847'de ülkedeki Avrupalıların sayısı 104.000 iken 1872'de 245.000'e, 1911 yılında da 752.000'e yükseldi. Aynı şekilde ellerindeki arazinin miktarı da 1860'ta 365.000, 1930'da ise 2.345.000 hektarı buldu.

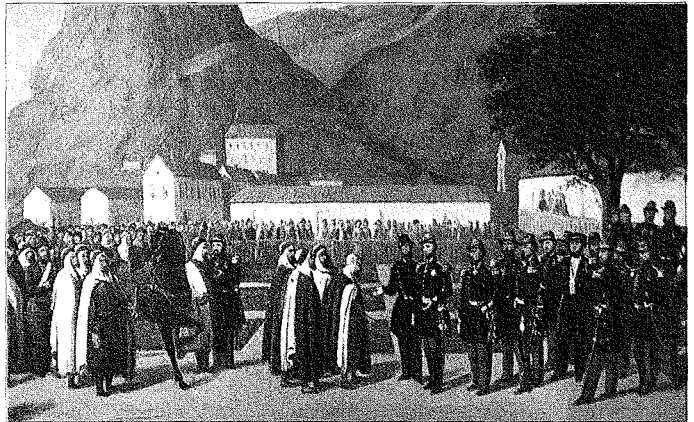
Fransızlar 1830-1870 yılları arasında Cezayir'i, "Arap Büroları" denilen teşkilâtın icra ettiği baskı ve zulüm esasına dayanan bir askerî idare ile yönettiler. 1848 Fransız anayasasına göre Cezayir sömürgesi üç eyalete ayrıldı ve Paris'ten tayin edilen bir genel vali tarafından idare edildi. Arap Büroları, ülkeyi kumandanların veya bizzat III. Napolyon'un yayımladığı ve eski Roma senatosunun kararlarına özenilerek "Sénatus consulte" diye adlandırılan fermanlarla yönetmek ve bu arada mülkiyeti tanzim etmek, müslüman halk için uygulanacak kanunî çerçeveyi sınırlamakla görevliydi. Bu uygulamanın temel hedefi kabileciliği ortadan kaldırıp Cezayir toplumunu parçalamak, böylece Avrupalıların ülke ekonomisine hükmetmelerine imkân hazırlamaktı.

1870'te sivil idareye geçirilen Cezayir Paris'teki İçişleri Bakanlığı'na bağlandı. Askerî idarenin kalkmasının ardından Muhammed el-Mukrânî'nin liderliğinde toplanan 200'e yakın kabile, hemen hemen ülkenin tamamına yayılan bir ayaklanma başlattı (1871). Özellikle Rahmâniyye tarikatı mensuplarının önemli rol oynadıkları bu isyan hareketi yer yer devam ederken 1881'de de Sîdî Şeyh liderliğindeki kabileler ayaklandılar. Sömürge yönetimi bu ayaklanmaları ancak 1884'te, uyguladığı kanlı yöntemlerle binlerce kişiyi öldürerek bastırabildi. Yargı organlarının ilga edildiği, temel hak ve hürriyetlerin ortadan kaldırıldığı ve "yerli kanunu" (code de l'indigénat) denilen zulüm kanunlarının uygulandığı bu dönem 1919'a kadar devam etti. Bu süre içinde Fransızlar Cezayir'de tabakalara ayrılmış bir toplum ve ikili bir ekonomi modeli meydana getirerek ülkedeki çoğu Fransız kökenli Avrupalıların lehine gelişecek bir yapı oluşturmaya çalıştılar. Cezayir bütçesine kendi çıkar-

ları doğrultusunda hükmederek maliye ile ilgili heyetleri baskı altına aldılar ve tam yetkili yeni belediyeler kurdular. Cezayirli'lerin karşı karşıya kaldığı ekonomik sıkıntı ve özellikle ağır vergi yükü binlerce kişiyi yurdundan etmiş, ya doğrudan göçe ya da iş bulmak için Fransa'ya gitmeye mecbur bırakmıştır; bu maksatla yurt dışına gidenlerin sayısı 1954 yılında 212.064'e ulaşmış bulunuyordu.

Sömürge yönetiminin uyguladığı siyasî, ekonomik ve sosyal baskı politikası küçük bir iş birlikçi azınlığın dışında Cezayirli'lerin büyük kısmını fakirleştirerek ikinci sınıf vatandaş haline getirmiş ve bu durum I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden itibaren sömürge yönetimine karşı Cezayir millî hareketinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Cezayirli milliyetçilerin siyasî taleplerini dile getirmeye başlamaları I. Dünya Savaşı sonrasına rastlar. Emîr Abdülkâdir'in torunu Emîr Hâlid önderliğinde 1920 yılında kurulan Jeune Afrique adlı milliyetçi ve reformcu teşkilâtın başlıca hedefi haklar ve vazifeler konusunda eşitliğin sağlanması, ülkenin İslâmî kimliğinin korunması, yerli halka seçimlere katılma ve Fransız parlamentosuna temsilci gönderme hakkının tanınması idi. Bu teşkilât Emîr Hâlid'in üç yıl sonra yurt dışına sürülmesi sebebiyle faaliyetlerinde başarılı olamadı ve dağıldı; fakat bağımsızlık ve eşitlik düşüncesinin gelişmesinde etkili oldu. Bunun ardından Fransa'daki Cezayirli işçilerin 1926'da Mesâli el-Hâc'ın başkanlığında kurdukları Necmetü şimâli İfrîkiyye de (Etoile Nord Africaine) benzer siyasî taleplerin dile getirilmesinde önemli rol oynadı; ancak o da uzun ömürlü olamadı ve 1929 yılında kapatıldı. Aynı yıl onun yerine el-İttihâdü'l-vatanî li-müslimî şimâli İfrîkiyye (l'Union Nationale des Musulmanes Nord -

Abdülkâdir el-Cezâirî'nin 23 Aralık 1847'de Fransızlar'a teslim oluşunu gösteren A. Régis'in bir tablosu (Chantilly Müzesi)



Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Africaines) adıyla başka bir teşkilât kuruldu. Bu teşkilât 1937'de Hizbû's-ş-a'-bi'l-Cezâirî'ye (Parti populaire Algérien) dönüştü. Fakat temel amacı Cezayir'in tam bağımsızlığı olan bu parti de pek fazla bir etkinlik göstermeden II. Dünya Savaşı sırasında dağıldı. Aynı yıllarda, Cem'iyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in (1931) kurucusu ve başkanı Abdülhamîd b. Bâdis güçlü bir millî kültür hareketi başlatarak Cezayir'de bir millet oluşturmak ve müslüman halkı Avrupalılar'la eşit haklara sahip kılmak için mücadele etti; ancak bu hareket de İbn Bâdis'in 1940'ta vefatı üzerine sonuçsuz kaldı. Daha ılımlı bir çizgide yer alan Ferhad Abbas, II. Dünya Savaşı yıllarındaki gelişmelerde önemli rol oynadı. Müslümanlara Fransız vatandaşlık hakkının verilmesini savunan Ferhad Abbas, yirmi sekiz müslüman temsilciyle birlikte imzaladığı el-Beyânü'l-Cezâirî (Manifeste Algérien: Cezayir Bildirisi) ile Cezayir'deki müslümanların Avrupalı azınlıkla eşitliğini ve hürriyetlerinin güvence altına alınmasını istedi. 1946'da İttihâdü ensâri'l-beyânî'l-Cezâirî'yi (Union Pour la Défense du Manifeste Algérien) kuran Ferhad Abbas ülkesinde demokratik hakların gelişmesinde etkili oldu.

II. Dünya Savaşı'nda önemli rol oynayan Cezayir, 8 Kasım 1942'de İngiliz-Amerikan kuvvetlerinin Kuzey Afrika çıkarmasına sahne oldu ve Cezayir şehri Fransa geçici hükümetinin merkezi haline geldi. 3 Haziran 1943'te kurulan Fransız Millî Kurtuluş Komitesi'nin de (Comité de la Libération Nationale Française) yerleştiği Cezayir şehri 1944 sonuna kadar Fransa'nın başşehirliğini yaptı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Cezayirli'lerin durumunda ciddi iyileştirmelerin yapılmaması, ekonominin kötüye gitmesi ve savaş yıllarında halkta uyanan bağımsızlık eğilimlerinin şiddetle bastırılmak istenmesi, kurtuluş mücadelesinin yavaş yavaş su yüzüne çıkmasında etkili oldu. Nazi Almanyası'nın yenilmesini ve savaşın bitmesini Cezayir'de sömürgecilğin de sona ermesi yolunda bir merhale olarak gören milliyetçilerin 5 Ağustos 1945'teki törenlerde Cezayir bayrağı taşımaları üzerine Fransızlar'ın silahlı müdahalede bulunmaları, binlerce kişinin (Fransızlar'a göre 15.000, Arap kaynaklarına göre 45.000) ölümüne ve aralarında Mesâlî el-Hâc gibi önderlerin de bulunduğu kitlelerin tutuklanmasına yol açtı. Hiçbir sömürge idaresinin göstermeye cesaret edemediği bu korkunç vah-

şet, Cezayirli'lerin sömürgecilere olan güvenini tamamen ortadan kaldırdı ve ilişkilerin had safhada gerginleşmesine sebep oldu. Bu olaylardan sonra pek çok Cezayirli tutuklanırken siyasî örgütler de kapatıldı. Ferhad Abbas ve diğer ileri gelenlerce imzalanan bildiriye olumlu cevap verilmemesi, halkın eşitliği ve hürriyeti konusunda herhangi bir ilerleme kaydedilmemesi Cezayir millî hareketinin giderek gelişmesinde etkili rol oynadı. 20 Eylül 1947 tarihinde Fransa'nın Cezayir için kabul ettiği yeni statü çerçevesinde bazı iyileştirmeler yapılmakla birlikte genel valinin her şeye hâkim konumunun devam etmesi ve Cezayirli yerli halka fazla bir yetki verilmemesi, bağımsızlık isteklerinin daha da canlı hale gelmesine sebep oldu. Bu statü ile müslümanlara Fransız vatandaşı olma hakkının tanınması, onlar için bir iyileştirme değil birtakım bahanelerle daha kolay hapse atılmalarına imkân veren bir uygulama oldu. Savaştan sonra Fransa'nın sömürgelerini elde tutması amacıyla oluşturulan Fransız Birliği'ne (L'Union Française) alınan Cezayir'de müslümanların ve Avrupalılar'ın ayrı ayrı temsil edildikleri bir meclis kurulduysa da bu meclis halkın bağımsızlık ve hürriyet isteklerine cevap vermekten çok uzaktı. Kasım 1946'da, o yıl genel afila hapisten çıkan Mesâlî el-Hâc'ın önderliğinde Hareketü'l-intisâr li'l-hürriyeti'd-dimukrâtiyye (Mouvement Pour le Triomphe des Libertés Démocratiques: MTLD) adıyla bir örgüt kuruldu. Hizbû's-ş-a'-bi'l-Cezâirî'nin bir bakıma devamı niteliğinde olan bu örgütün bünyesinde bir de el-Munazzamatü'l-hâssa (Organisation Spéciale) adlı gizli bir birim teşkil edildi ve bu örgütte yer alan Hüseyin Âyt Ahmed, Ahmed b. Bellâ ve Muhammed Haydar gibi kişiler kurtuluş mücadelesinde önemli rol oynayan isimler oldular.

1948-1952 yılları ayaklanmaya hazırlık dönemi oldu. Fransa'nın kendi arzusuyla Cezayir'den vazgeçmeyeceğini anlatan toplumun bütün kesimleri düşmana karşı güçlerini birleştirdiler. Hareketü'l-intisâr, silahlı mücadeleyi başlatmak amacıyla Mart 1954'te el-Munazzamatü'l-hâssa'yı lağvederek Munazzamatü'l-icneti's-sevriyyeti li'l-vahde ve'l-amel (Comité Revolutionnaire d'Unité et d'Action: CRUA) adıyla yeni bir gizli teşkilât kurdu. Bu teşkilât ülkeyi altı askerî vilâyete bölerek her birine buradaki ayaklanmayı ve mücadeleyi yürütecek birer kumandan tayin etti. Hazırlıkların

tamamlanmasından sonra 1 Kasım 1954 tarihinde silahlı mücadele başlatıldı. Avres ve Kabiliye'de başlayan ve ülkeyi bağımsızlığa götürecektir olan silahlı kurtuluş mücadelesi kısa zamanda bütün ülkeye yayıldı. Sömürgecilere karşı kurtuluş savaşı veren bütün birlikler Ceyşü tahrîri'l-vatanî (L'Armée de Libération Nationale: ALN) adını alırken Munazzamatü'l-icneti's-sevriyyeti li'l-vahde ve'l-amel de bu mücadelenin siyasî örgütü haline gelerek Cezayir'deki bütün vatanseverlerin yer aldığı Cebhetü't-tahrîri'l-vatanî'ye (Front de Libération Nationale: FLN) dönüştü.

Fransa, bağımsızlıklarına kavuşmak amacıyla silâha sarılmış olan Cezayirli'lerin ayaklanmasını bastırmak için barbarca bir kıyım politikasına yönelerek görülmemiş askerî tedbirler aldı. Olağan üstü durumun ilân edilmesinden (28 Ağustos 1955) sonra buraya yüz binlerce asker yığdı. Ayaklanmayı bastırmak için Fransız donanması, hava ve kara kuvvetleri seferber edildi. Hatta bir NATO birliği dahi bu iş için kullanıldı. Cezayir'e silâh ve yardım gelmesini önlemek amacıyla Batı Akdeniz'de korsanlılığı andıran bazı tedbirleri yürürlüğe koymakta tereddüt etmeyen Fransa hava trafiğini de denetliyordu. Fransız kuvvetleri şehir merkezlerinde kısmen duruma hâkim olmakla birlikte taşrada pek başarı gösteremediler ve siyasî, idarî, sosyal alanlarda yeni düzenlemeler yapmaya mecbur kaldılar. Ne var ki artık Cezayir halkını bağımsızlık dışında hiçbir şey tatmin etmiyordu. Bütün Batı ülkeleri Fransa'ya destek verirken Arap ülkeleri ile Asya-Afrika devletleri Cezayirli'lerin yanında yer aldı. Kurtuluş savaşı sürerken 19 Eylül 1958'de Kahire'de toplanan Cezayirli'lerin ileri gelenleri bağımsız Cezayir Cumhuriyeti'ni ilân ederek Ferhad Abbas'ın başkanlığında bir geçici hükümet kurdular. Kurtuluşa kadar yurt dışında kalan geçici hükümet önce Kahire'de, sonra Tunus'ta faaliyetlerini sürdürdü. Geçici hükümeti başta Arap ülkelerinin tamamı olmak üzere Asya ve Afrika devletlerinin birçoğu ile Doğu bloku tanırken Batı'dan tanıyan çıkmadı. NATO üyesi tek müslüman devlet olan Türkiye de Cezayir Cumhuriyeti geçici hükümetini savaşın son anlarına kadar tanımamış ve bu politikasıyla Cezayir'deki kurtuluş savaşını resmen en son destekleyen devletlerden biri olmuştur. Birleşmiş Milletler'deki Cezayir görüşmelerinde de genel hatlarıyla Fransa'nın

lehine bir tutum takınmıştır. Ancak Türkiye, o yıllarda Kıbrıs konusunda izlediği politika ile kendi içinde çelişmemek için bir taraftan resmen Batı'dan yana tutum takınırken bir yandan da Cezayir'e askerî yardım sağlamıştır. 17 Kasım 1957'de Libya üzerinden Cezayir'e bir şilep dolusu silâh gönderilmiş, ayrıca Türk kamuoyu da Cezayirli'lerin yanında yer almıştır.

1958'de Fransa'da iktidara gelen General Charles de Gaulle, Cezayir'i elde tutabilmek için Cezayirli'ler'e bazı yeni haklar veriyse de Ceysü tahrîrî'l-vatanî'yi mücadeleden vazgeçirmeyi başaramadı. 16 Eylül 1959'da yaptığı bir konuşmada ise Cezayirli'ler'e kendi geleceklerine karar verme hakkının tanınacağını açıklaması heyecan yarattı ve milliyetçilerin yetersiz buldukları karara ülkedeki Avrupa kökenliler karşı çıktılar. 1960 yılında milletlerarası câmiadaki gelişmeler Fransa'nın aleyhine, Cezayirli'lerin ise lehine oldu. Afrika'daki sömürgelerin birbiri ardından bağımsızlıklarını kazandıkları bu ortam içerisinde Cezayir'i elde tutamayacağını anlayan Fransa, milliyetçi liderlerle görüşmeleri başlatmaya hazır olduğunu açıkladı (14 Haziran 1960). Fransa'nın Melun şehrinde yapılan (Temmuz 1960) ilk görüşmelerde bir sonuca varılamaması Cezayir'de tekrar gösterilere ve yeni olayların çıkmasına sebep oldu. Bir yıl kadar sonra (20 Mayıs 1961) Fransa görüşmelere yeniden başlamak zorunda kaldı ve önce Evianles-Bains'de, arkasından da Lugrin'de çok tartışmalı geçen toplantılar yapıldı. Bu arada Millî Kurtuluş Cephesi'nde (Cebhetü't-tahrîrî'l-vatanî) anlaşmazlıklar baş gösterdi ve bir sonuç alınamadan dağılan Trablus toplantısından (Ağustos 1961) sonra geçici hükümetin başına sosyalist eğilimli Yûsuf b. Hadde getirildi. Fransızlar'la yapılan görüşmeler 1962 başında tekrar Evianles-Bains'e kaydı ve 18 Mart 1962'de antlaşma ile sona erdi; ertesi gün de taraflar arasında ateşkes yürürlüğe girdi. Evianles-Bains antlaşmalarına göre yapılacak referandumda halkın onaylaması şartıyla Fransa Cezayir'in bağımsızlığını tanıyacaktı ve Messû'l-Kebîr'deki deniz üssü hariç üç yıl içinde kuvvetlerini geri çekecekti. İki devlet arasındaki ekonomik ve kültürel ilişkiler devam edecek, Fransa Cezayir'e üç yıl süreyle ekonomik yardımda bulunacaktı. Antlaşma ile Cezayir'deki Avrupalılar'a üç yıl içerisinde isterlerse bu ülkenin vatandaşı olma hakkı ve

riliyor, ayrıca kültürel ve dinî hakları da güvence altına alınıyordu.

Cezayir'deki Avrupalılar'ın "aşırıları" denilen önemli bir kısmı Evianles-Bains antlaşmalarını kabul etmeyerek yer yer ayaklanıp (23 Mart 1962) çeşitli olaylar çıkardılarsa da bir neticeye varamadılar; sonuçta Fransa'ya ve İspanya'ya kaçmak zorunda kaldılar. Birkaç ay içerisinde Cezayir'i terkeden Avrupalılar'ın sayısı yarım milyonu geçti. 1 Temmuz 1962 tarihinde yapılan referandumda halkın % 91'i bağımsızlık lehinde oy kullandı ve böylece Cezayir, 1 milyonu aşkın müslümanın hayatına mal olan millî mücadele sonunda yeni bir devlet olarak milletlerarası câmiaya katıldı.

Bağımsızlığın ilân edilmesi üzerine iktidarı devralan Cezayir Cumhuriyeti geçici hükümeti içinde kısa sürede bölünmeler ve özellikle Yûsuf b. Hadde ile Ahmed b. Bellâ taraftarları arasında çatışmalar baş gösterdi. 20 Eylül'de toplanan kurucu meclis ilk Cezayir hükümetinin başkanlığına, 1956 yılından beri tutuklu olup Evianles-Bains antlaşmaları ile serbest bırakılan Ahmed b. Bellâ'yı, Millî Kurtuluş Cephesi'nin başına M. Haydar'ı ve Savunma bakanlığına da Genelkurmay Başkanı Albay Hûvârî Bûmedyen'i getirdi (29 Eylül 1962).

İdarede ve çeşitli kuruluşlarda görevli Avrupalı uzman personelin ülkeden ayrılması fabrikalarla atölyelerin kapanmasına, idarî mekanizmanın ve ekonominin ciddi sarsıntı geçirmesine sebep oldu. Kasım 1962'de bütün siyasî partilerin kapatılması ve her türlü örgütün kendisine bağlanmasıyla yeni bir şekil kazanan Millî Kurtuluş Cephesi, Cezayir'in tek meşrû partisi ve etkin siyasî gücü hüviyetiyle bağımsızlık mücadelesinde olduğu gibi bağımsızlık sonrasında da son derece önemli roller üstlendi. 13 Ekim 1963 tarihinde yapılan referandumla yeni anayasa kabul edilirken Ahmed b. Bellâ da beş yıl için devlet başkanlığına seçildi. Bu anayasa ile kurulan tek partiye dayalı sosyalist sistem tabii kaynakları, ulaştırma vasıtalarını ve önemli ekonomik kuruluşları devletleştirmekle işe başladı. Fakat sekiz yıl devam eden ve 1 milyondan fazla insanın ölümüne, 500.000 Cezayirli'nin Tunus ve Fas'a sığınmasına, 2 milyona yakın nüfusun evsiz kalmasına, pek çok kamu binasının ve ekonomik kuruluşun yıkılmasına yol açan kurtuluş savaşının yaralarını sarma zorlukları yaşanırken Ekim 1963'te sınır anlaşmazlığı yüzünden Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

den Fas ile çatışmanın patlak vermesi, yönetimi hem içeride hem dışarıda çok güç durumda bıraktı. Artan ekonomik ve sosyal meselelerin yanı sıra iktidarı elinde tutan grubun arasında bölünme meydana gelmesi, Ahmed b. Bellâ'nın Savunma Bakanı Bûmedyen tarafından askerî bir darbe ile görevden uzaklaştırılması sonucunu doğurdu (19 Haziran 1965).

Bûmedyen önce 1963 anayasasını yürürlükten kaldırarak meclisin çalışmalarını askıya aldı (10 Temmuz) ve böylece anayasasız bir dönem başlamış oldu. Ülkeyi yirmi altı üyeli bir devrim konseyi ile yöneten Bûmedyen 1967 yılında bir darbe teşebbüsünü bastırdıktan sonra ülkenin tek yöneticisi durumuna geldi ve rejimi de tam otoriter şekle soktu. Ekonomiye sosyalist esaslar üzerine oturtmaya çalışan Bûmedyen 1971'de bir sosyalist devrim yaptı ve Fransa ile ilişkilerin bozulması pahasına petrol sanayiini millileştirdi. Ardından tarım devrimi başlatarak özel mülkiyeti ve ticareti kolektifletirmeye çalıştı; fakat bu devrim halk arasında huzursuzluklara yol açtı. Tam bir keyfî yönetim kuran Bûmedyen bürokratik engeller, tek parti sisteminin donukluğu, ekonomik reformların başarısızlığa uğraması, tarihin zorladığı halktan gelen bir istek olmasına rağmen Araplaştırma projesinin uygulanmasındaki yetersizlikler sebebiyle başarı kazanamadı. Özellikle dindar çevreler tarafından dile getirilen çeşitli taleplere başta kayıtsız kalan Bûmedyen daha sonra bunları dikkate almaya mecbur oldu. 19 Haziran 1975 tarihinde yaptığı konuşmada yeni meclis için seçimlerin yapılacağına söz verdi. 22 Kasım 1976'da yapılan referandumla başkanın yetkilerini daha da artıran yeni bir anayasanın kabul edilmesinden sonra kısa aralıklarla kumar yasaklandı, hafta tatili cuma gününe çevrildi ve ardından seçimler yapıldı. Fakat bu tavizler toplumda Bûmedyen yönetiminin başarısızlığını gizlemeye ve halkın memnuniyetsizliğini örtmeye yetmedi. Dindar kesim onun sosyalist ilkelere dayalı rejimine karşı çıkmaya devam etti. Sovyet blokuyla yakın ilişkiler kuran ve Bağlantısızlar Hareketi'nin başlıca liderlerinden biri haline gelen Bûmedyen 27 Aralık 1978 günü öldü.

Devlet başkanlığına 7 Şubat 1979 tarihinde Şadlî b. Cedîd seçildi. Ülkenin içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal meseleleri halletmeye çalışan Şadlî b. Ce-

dîd'e petrol fiyatlarının yükselmesi yardım ettiyse de güçlükleri aşması mümkün olmadı. Özellikle 1986'dan itibaren giderek büyüyen ekonomik sıkıntıyı parti ve bürokratik düzenlemeler yoluyla çözmek istedi; fakat bu çabalar sosyal, ekonomik ve kültürel yıkımlara yol açtı. Esasında Bümedyen'in çizgisini sürdürmek isteyen Şadlî b. Cedîd, iktidarının ilk yıllarında 1980'lerin başından itibaren hızlanan İslâmî akımlar karşısında tarafsız kalmakla birlikte 1982'de din-dar muhalefeti ezmeğe yöneldi ve önde gelenleri tutuklatarak harekete karşı baskı politikası uygulamaya başladı. Fakat bu durum Ekim 1988'de ülkenin büyük şehirlerinde halkın ayaklanmasına ve çıkan çatışmalarda yüzlerce kişinin ölmesine sebep oldu. Bu olaylar üzerine Şadlî b. Cedîd muhalefete büyük tavizler vermek zorunda kaldı ve öncelikle o güne kadar yürürlükte olan tek parti rejimine ve sosyalist ekonomiye son verdi. Ardından 1989 yılında bir dizi ekonomik ve siyasî reform yapıldı. 23 Şubat'ta sosyalizme ilişkin ifadelerden arındırılan ve siyasî çoğulculuğu öngören yeni anayasa, 2 Temmuz'da da çok partili-liğe izin veren yeni siyasî örgütlenme kanunu ile seçim kanunu kabul edildi. Yeni kanunla din ve dil temeline dayalı programlara sahip partilerin kurulması yasaklanırken seçim kanunuyla da seçim bölgelerine % 10'luk bir baraj getirildi.

Çok partili hayata geçişi sağlayan kanunların kabulünden sonra ülkede çok sayıda siyasî parti doğmaya başladı ve Eylül 1989'da yapılacak olan mahallî seçimler Haziran 1990'a ertelendi. Şeriata dayalı bir İslâm devleti kurmayı amaçlayan Abbâs Medenî ve Ali Belhâc'ın önderlik ettiği İslâmî hareket, İslâmî Selâmet Cephesi (el-Cebhetü'l-İslâmiyye li'l-inkâz; Front Islamique du Salut: FIS) adı altında bir parti ile siyasî hayata katıldı. 1980'den beri ülke dışında bulunan Ahmed b. Bellâ ve Âyt Ahmed gibi eski siyasî liderlerin Cezayir'e dönmelerine izin verilmesiyle demokratikleşme yolunda önemli adımlar atıldı. 12 Haziran 1990 tarihinde ilk defa birden çok siyasî partinin katıldığı belediye ve il genel meclisi seçimleri yapıldı. Bazı partilerin hükümetin tavrını protesto etmek için katılmadıkları bu seçimlerde İslâmî Selâmet Cephesi oyların % 56'sını alarak büyük bir zafer kazandı ve kırk iki ilden yirmi sekizinin yönetimini elde etti. İslâmî Selâmet Cephesi'nin bu beklenme-

dik zaferi 1962'den beri iktidarı tek başına elinde tutan Millî Kurtuluş Cephesi içinde bölünmelere yol açarken Batı kamuoyunda da büyük bir şaşkınlığa sebep oldu. Mahallî seçimlerin ardından İslâmî Selâmet Cephesi lideri Abbâs Medenî, millî meclisin derhal feshedilerek genel seçimlerin bir an önce yapılmasını istedi. Şadlî b. Cedîd önce muhalefetin bu isteklerine kayıtsız kaldıysa da çeşitli huzursuzlukların baş göstermesi üzerine genel seçimlerin 27 Haziran 1991 tarihinde yapılacağını açıkladı. Ancak ülkede giderek kötüleşen ekonomik ve sosyal şartlar altında iktidardaki Millî Kurtuluş Cephesi'nin seçimleri kaybedeceğine ve İslâmî Selâmet Cephesi'nin kazanacağına kesin gözüyle bakılırken genel seçimlerden bir ay önce, hükümetin baskılarını protesto etmek ve Şadlî b. Cedîd'in istifasını istemek amacıyla muhalefetin başlattığı genel grev ülkede büyük karışıklıklara yol açtı ve Batı'nın da desteğiyle duruma el koyan ordu seçimleri bilinmeyen bir tarihe ertelerken İslâmî Selâmet Cephesi'nin liderlerini tutukladı ve böylece ülkedeki demokratikleşme süreci ağır bir darbe aldı. Ülkede giderek daha da kötüleşen ekonomik ve sosyal şartların iyileştirilmesi için hiçbir önemli başarı göstere-meyen yönetim, muhalefetten gelen isteklere daha fazla kaygısız kalamayarak 26 Aralık 1991'de, ülke tarihinde ilk defa çok sayıda siyasî partinin katılımıyla genel seçimlerin birinci turunun yapılması kararını aldı. İktidardaki Millî Kurtuluş Cephesi, Âyt Ahmed'in liderliğindeki Sosyalist Güçler Cephesi (Front de Forces Socialistes) ve Abdülkâdir Hasenî başkanlığındaki İslâmî Selâmet Cephesi'nin yanı sıra çok sayıda başka küçük partinin de katılımıyla yapılan genel seçimlerin birinci turunda İslâmî Selâmet Cephesi büyük bir başarı göstererek oyların çoğunu aldı. Otuz yıldan beri iktidarda bulunan Millî Kurtuluş Cephesi'nin hiçbir varlık gösterememesi Batı'da büyük şaşkınlık yaratırken Sosyalist Güçler Cephesi bazı bölgelerde mevzii başarılar kazandı.

Seçimlerin birinci turundan İslâmî Selâmet Cephesi'nin zaferle çıkması ve 16 Ocak 1992'de yapılacak ikinci tur seçimleri sonunda iktidarı ele almasının kesinlik kazanması, Cezayir'de Batı yanlısı laik çevrelerde ve Batı'da ciddi bir endişeye sebep oldu. Bu arada ikinci tur seçimlerin yapıp yapılmayacağı tartışılmaya başlandı. Seçimlere dört gün kala

Cumhurbaşkanı Şadlî b. Cedîd istifa etti ve yetkilerini yeni oluşturulan yüksek devlet komitesi üstlendi. Komitenin başkanlığına yirmi sekiz yıldır yurt dışında bulunan Muhammed Büdiyâf getirildi. Büdiyâf'ın başkanlığındaki yüksek devlet komitesi olağan üstü hal ilân ederek seçimleri iptal etti ve İslâmî Selâmet Cephesi taraftarlarını tutuklatmaya başladı. Abdülkâdir Hasenî'nin de aralarında bulunduğu binlerce tutuklunun Sahrâ'daki toplama kamplarına kapatıldığı ve burada çok kötü şartlarda bulunduğu haberleri alınmaktadır. Camilerde siyaset yapılmasını yasaklayan yüksek devlet komitesi, buralardaki İslâmî Selâmet Cephesi yanlısı imamların görevlerine son vererek kendi taraftarlarını görevlendirdi. Camilerin askerî kontrol altına alınmasını protesto eden halkın camilere gitmediği gözlemlendi. Diğer taraftan yüksek devlet komitesinin uygulamalarına ve seçimleri iptal etmesine karşı çıkan İslâmî Selâmet Cephesi yanlılarıyla hükümet kuvvetleri arasında ülkenin çeşitli şehirlerinde meydana gelen çatışmalarda 100'den fazla kişi hayatını kaybederken yüzlercesi de yaralandı. Cezayir'de açıkça İslâmî Selâmet Cephesi'ne karşı düzenlenmiş olduğu anlaşılan bu komplolara ne Batı ülkeleri ne de diğer İslâm ülkeleri yöneticileri bir tepki gösterdi. Sadece bazı İslâm ülkelerindeki birtakım cemaatler bu olayları protesto ederken Batı ülkelerinin Cezayir'deki demokratikleşme hareketi karşısında takedinlik tavrın bir çifte standart olduğu herkesçe görüldü.

Seçimlerdeki başarısızlığı sebebiyle Millî Kurtuluş Cephesi'nin yönetim kurulu istifa ederken yüksek devlet komitesi İslâmî Selâmet Cephesi'ni Mart 1992'de kapattığını açıkladı. Sahrâ'daki kamplarda tutuklu bulunanlardan bazıları serbest bırakılırken İslâmî Selâmet Cephesi'nin ileri gelenleri idam talebiyle yargılanmaya başlandı (Haziran 1992). 16 Ocak 1992'den bu yana yüksek devlet komitesi başkanlığını yürüten M. Büdiyâf'ın 29 Haziran 1992 tarihinde Annâbe şehrinde bir konuşma sırasında koruma subaylarından biri tarafından öldürülmesi ülkede siyasî istikrarsızlığı ve belirsizliği artıran temel gelişmelerden biri oldu. Kısa süren görevi sırasında devlet içindeki yolsuzluklara karşı yürüttüğü mücadelede hayatından olduğu öne sürülen Büdiyâf'ın yerine, yüksek devlet komitesi üyesi Ali Kâfi başkanlığa getirildi.

BİBLİYOGRAFYA :

C. Th. Stanford, *About Algeria*, London 1912, s. 122-147; Ercüment Kuran, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti (1827-1847)*, İstanbul 1957; *De L'ALN à L'ANP*, Alger 1974; Türkkiye Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1975, s. 142-170; *Algeria A Country Study* (ed. H. D. Nelson), Washington 1978, s. 27-69; J. M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1980, s. 236-258, 316-341; Hocine Ait Ahmed, *Mémoires d'un Combattant L'Esprit d'in dépendance 1942-1952*, Paris 1983; Bessâm el-Aselî, *el-Mücâhidûne'l-Cezâ'iriyyûn*, Beyrut 1986; Rachid Tlemcani, *State and Revolution in Algeria*, Colorado 1986; N. C. Chatterji, *History of Modern Middle East*, New Delhi 1987, s. 182-199, 271-274, 511-518; "Algeria", *The Middle East and Nord Africa* 1988, London 1987, s. 269-278; "Algerie", *Le Grand Robert des noms prapres*, Paris 1987, I, 70-74; D.-M. Frémy, *Quid* 1991, Paris 1991, s. 866-871; A. Martel, "Note Sur L'Histoire de L'Insurrection Algerienne de 1871", *Les Cahiers de Tunisie*, XXIV/93-94 (1976), s. 69-84; "Algeria, Subjugation and Resistance", *Arabia*, sy. 7, London 1982, s. 8-19; H. Roberts, "Radikal İslamcılık ve Cezayir", *Dünya ve İslam*, sy. 1, İstanbul 1990, s. 65-92; Muhammed Amireş, "Cezayir'de İslamî Kurtuluş Cephesi (FIS) (1988-1991)", a.e., sy. 9 (1991), s. 75-84.



DAVUT DURSUN

III. KÜLTÜR VE MEDENİYET

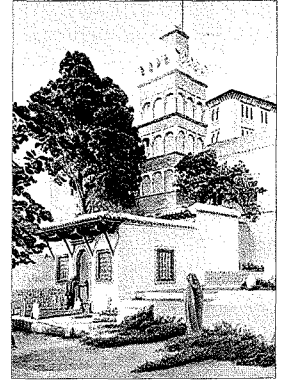
1. Dinî Hayat, Mezhepler, Tasavvuf ve Tarikatlar. Cezayir'in eski sakinleri (Berberiler) bazı tabiat varlıklarıyla öküz, keçi gibi bir kısım hayvanları kutsallaştırmışlar, onları ilâhî semboller kabul etmişler ve onlara kurbanlar kesmişlerdir. Milâttan önce 2000'li yılların sonunda Fenikeliler'in gelmesiyle onların dinî inançları yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra Filistin'den Afrika'ya doğru başlayan ilk göçlerle birlikte (m.ö. yaklaşık 588 yılında) Yahudilik ortaya çıktı. Yahudilik İslâm fetihleri başlayıncaya kadar bazı cemaatlara münhasır kaldı ve halk ara-

sında daha çok putperestlik yaygınlaştı. I ve II. yüzyıllarda ise Hristiyanlık yayılmaya başladı. Bununla birlikte Hristiyanlık Cezayir'de, Romalılar döneminin sonlarından itibaren ve Vandallar'la Bizanslılar dönemlerinde, V-VII. yüzyıllarda mezhep savaşları sebebiyle, özellikle teslîs akîdesini reddeden Arius mezhebinin yayılmasıyla parçalanmaya devam etmiştir.

İslâm fetihleriyle birlikte o güne kadar putperest olarak kalmış birçok Berberî kabilesi İslâmiyet'e girdi ve aralarında Hâricî mezhebi yayıldı (670-750). Bu durum, Tâhert'i kendilerine merkez yapan Rüstemiler Devleti (777-909) hâkimiyeti altındaki bölgelerde İbâziyye'nin yerleşmesine sebep oldu. Ağlebîler ile (800-909) olan mücadeleleri ve ardından Şîi-Fâtımî Devleti'nin (909-1171) kurulması ile İbâziyye mezhebinin yayılması engellendi.

Diğer taraftan Ağlebîler döneminde İmam Sahnûn (ö. 240/855) ve öğrencilerinin gayretleriyle Mâlikî mezhebi yayıldı; Mu'tezile, Hanefî, Zâhirî ve Şâfiî mezheplerine karşı üstünlük sağlayarak bölgeye yerleşti. Mâlikî fakihlerinin nüfuzu XI. yüzyılın başlarından itibaren Hammâdîler ve Murâbitlar döneminde oldukça güçlendi. Muvahhidler tarafından yürütülen islahat ve mehdîlik hareketi de Mâlikîler'in nüfuzunu etkilememiştir.

Fakihlerin gösterdikleri gayretlerin ve Endülüs'ten gelen âlimlerin Cezayir şehirlerinde yerleşmelerinin halk arasında dinî şuurun yaygınlaşmasında çok önemli etkileri vardır. Sahil kesimlerinin hristiyan tehdidi altında bulunmasının ve Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî döneminde (1130-1163) hristiyan ve yahudi cemaatlerin İslâm'a gir-



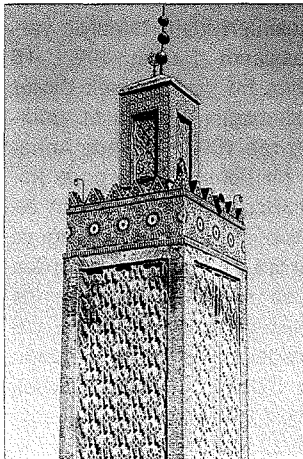
Sidî
Abdurrahman
Camii -
Cezayir

mesinin de Cezayir İslâm birliğinin tamamlanmasında rolü olmuştur.

Dinî şuurun çok güçlü olduğu bu şartlar altında tasavvuf hareketi başlamış, şehir ve köylerde yayılmıştır. Bu hareketin başında büyük velî Ebû Medyen Suayb bulunmaktadır (VI/XII. yüzyıl). Daha sonra zâviyeler (tekkeler) şeklinde kurumlaşan bu hareket özellikle köy halkının mânevî, sosyal ve ekonomik ihtiyacını karşılamıştır. Bu bölgelerde merkezî otorite zayıf olduğundan XV. yüzyılın sonlarında zâviyelerdeki şeyhlerin nüfuzu çok arttı. Sahil kesiminde İspanyollar'a karşı durmak ve kendilerini tehdit eden Hristiyanlık tehlikesi karşısında kurtarıcı gözüyle baktıkları Türk idarecilerini desteklemek için halk onların etrafında toplandı. Bu sırada şehirlerde dinî hizmetler Mâlikî mezhebi mensuplarının yetkisi ve sorumluluğu altında idi. Bu mezhebe mensup âlimler ibadet, eğitim ve yargı ile ilgili bütün faaliyetleri yürütüyorlardı. Cezayir'de Türk hâkimiyetiyle beraber Hanefî mezhebinin güçlenmesiyle birçok hayır kurumu ve bunların gelirleri, Hanefî mescidlerine ait vakıflar Hanefî müftüler tarafından idare edilmeye başlandı. Halkın Mâlikî olan büyük çoğunluğunun dinî işlerine ise yine Mâlikî müftüler bakıyordu. Yargı ve fetva işleri de Mâlikî müftülere bırakılmıştı.

Tarikat şeyhlerinin nüfuzunun artmasıyla birlikte özellikle dağlık ve çöl bölgelerinde zâviyeler faaliyet göstermeye başlamış, bu sayede halk Kur'an okumayı, Arapça dil bilgisinin bazı esaslarını ve fikhî bilgileri öğrenmiştir. Bu durum zâviyelerin dinî ilimlerin okutulduğu kurumlar haline dönüşmesine yol açmış, bu kurumlar ise dinî hayatla ruhi hayatı bir arada yürütmüşlerdir.

Tarikatların önemi ve yayılma gücü müridlerinin sayısı ile ölçülürdü. Mürid-



Merinîler
dönemine ait
Sidî Ebû
Medyen
Camii'nin
minaresi
ve içinden
bir görünüş

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

lerin şeyhlere hediyeler takdim etme geleceği, zamanla bazı tarikat mensupları arasında çeşitli bid'atların ortaya çıkmasına ve ahlâka aykırı bazı davranışlarının hoşgörüsü ile karşılanmasına sebep olmuştur. Bazı tarikat mensupları, özellikle Fransız işgalinden (1830) sonra işi Fransız işgal idaresine yaranma, onlarla iş birliği yapma ve ıslahatçı fikirlere karşı çıkma noktasına kadar götürmüşlerdir. Ancak başta İmam Abdülhamid b. Bâdis, Tayyib el-Ukbî ve Beşir el-İbrâhîmî olmak üzere bütün ıslahatçılar onlara karşı çıkmışlardır.

Cezayir'de Osmanlı döneminin sonlarında ve Fransız işgali sırasında yirmi-den fazla tarikat vardı. 1897'de Fransızlar, 349 zâviyeye bağlı 293.468 tarikat mensubunun bulunduğunu belirtmişlerdir. Daha çok Batı Cezayir'de yayılmış olan tarikatların bazıları şöyle sıralanabilir: 1. Kâdiriyye, Batı Cezayir'deki Arap kabileleri arasında büyük bir nüfuza sahipti. Emîr Abdülkâdir de aynı tarikata bağlıydı. 2. Derkâviyye, Mevlâ el-Arabî ed-Derkâvî (ö. 1823) tarafından kurulmuş olup Batı Cezayir'de yayılması, Türkler'e karşı mücadelesiyle tanınan Derkâvî'nin halifesi Abdülkâdir b. Şerif vasıtasıyla olmuştur. 3. Ticânîyye, Şeyh Ahmed et-Ticânî (ö. 1805) tarafından kurulmuş ve daha çok Sahrâ ve Sudan bölgelerinde yayılmıştır. 4. Tayyibiyye, Tayyib el-Vezzânî'nin (ö. 1668) kurduğu tarikat Vehran'ın bazı bölgelerinde nüfuz kazanmıştır. 5. Aleviyye, Müstegânim'de Şeyh Ahmed el-Alevî tarafından 1910 yılında kurulmuştur. Modern metotlarla faaliyet gösteren bir tarikat olup mensupları faaliyetlerini yayımladıkları *el-Belâğu'l-Cezâ'irî* adlı gazetede tanıtılmışlardır.

Orta ve Doğu Cezayir'deki tarikatların başında ise Rahmâniyye gelmektedir. Bu tarikat Sîdî Muhammed b. Abdurrahman el-Kâstûlî (ö. 1794) tarafından kurulmuş olup özellikle dağlık bölgelerde yayılmıştır. Türk yöneticilerle iş birliği yapan tarikat 1851'den itibaren Fransız işgalcilerine karşı çıkmış, ancak Şeyh Haddâd'ın başında bulunduğu cihad hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine (1871) Fransız yönetimiyle iyi ilişkiler içine girmiştir.

Bunun dışında mahallî bir nüfuza sahip olan İseviyye, Ammâriyye, Hansâliyye ve Senûsiyye tarikatlarını da zikretmek gerekir. Bu arada daha az nüfuzlu tarikatlar da vardı ki Kerzâziyye, Şeyhiyye, Zeyyâniyye, Arûsiyye, Nâsiriyye,

Şa'biyye, Yûsufiyye, Medyenîyye ve Deririyye bunlar arasında yer almaktadır.

Dinî meseleler karşısındaki duyarlılık ve özellikle Ortadoğu'daki diğer İslâm ülkeleriyle gelişen kültürel münasebetler, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Cezayir'de bir ıslahat hareketinin doğmasına yol açmıştır. Söz konusu hareketin başında Abdülkâdir el-Meccâvî (ö. 1914), Abdülhalim b. Semâye (ö. 1933) ve İbnü'l-Mevhûb (ö. 1939) bulunmaktaydı. Bu hareket Abdülhamid b. Bâdis'in (ö. 1940) çalışmaları ve 1931'de kurulan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîne'l-Cezâiriyyîn ile daha çok gelişmiştir. ıslahat hareketi, millî ve İslâmî öğretimin yaygınlaştırılması, sömürgeci güçlerle iş birliği yapan ve aynı zamanda halkı gerçek İslâm prensiplerinden uzaklaştıran tarikatçılarla mücadeleyi gaye edinmiştir. Bu hareket, Cezayir bağımsızlık mücadelesi (1954-1962) için de uygun bir zemin oluşmasında etkili olmuştur.

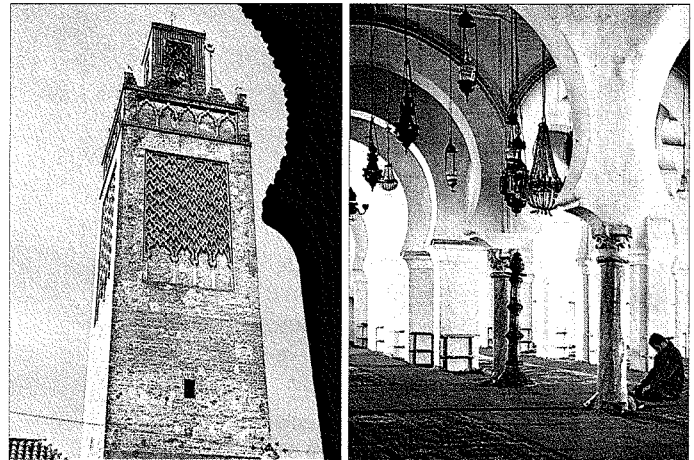
Bağımsızlığın elde edilmesinden sonra sosyalist-laik anlayış dinin toplum hayatındaki etkisini sınırlandırmıştır. Cem'iyyetü'l-ulemâ'nın ortadan kalkması, tarikat faaliyetlerine de son verilmiş olması Cezayir toplumunu ruhî ve fikrî bir boşluğa sürüklemiştir, bu durum 1960'lı yıllarda Mâlik b. Nebî'nin (ö. 1973) yazılarıyla öncülük ettiği yeni bir İslâmî hareketin ortaya çıkmasını çabuklaştırmıştır. 1970'li ve 1980'li yıllarda büyük bir baskı altında gelişen bu hareket, Cezayir toplumundan büyük kalabalıkları bünyesine çekmeyi başardı. Daha sonra bu kalabalıklar mevcut yönetime karşı bir güç oluşturdular ve 1988 Ekim olaylarından sonra yönetim tarafından tanınan birer siyasî teşkilât olarak ortaya çıktılar. Söz konusu teşkilâtların başında İslâmî Selâmet Cephesi yer almakta,

başında da Abbas Medenî bulunmaktaydı. Diğer teşkilâtlar ise Hareketü'l-müctemai'l-İslâmiyye ile Hareketü'n-nehdâti'l-İslâmiyye'dir.

2. Edebiyat. Cezayir'de İslâm'dan önce çoğu Latince birçok edebî eser ortaya konulmuştur. O dönemdeki edebiyatçıların en meşhurları II. Juba, Fronton, Aputé Saint Augustin'dir.

İslâmî dönemde kaleme alınan eserlerin ise çoğu dinî ilimler ve dille ilgilidir. Şiir, biyografi ve tarih en çok uğrılan alanlar olmuştur. VIII-XIV. yüzyıllarda şiirde Bekir b. Hammâd, İbn Hânî, İbn Reşîk el-Kayrevânî, İbn Muhriz, Vehrânî, İbn Hamîs el-Hacri ve Şerif Tilimsânî; biyografi ve tarihte Ebû Zekerîyyâ el-Vercelânî, İbn Hammâd es-Sanhâcî, Ahmed b. Ahmed el-Gubrîni ve İbn Kunfûz; fıkıh ve dil alanında ise Fakih el-Vercelânî, Ebû Hâmid es-Sagîr, Ebû Mu'tî ez-Zevâvî, Abdüsselâm ez-Zevâvî ve İbn Merzûk el-Hatîb gibi meşhur simalar yetişmiştir. XV. yüzyıldan itibaren edebî eserlerde taklitçilik başlamış ve bu eserlerin çoğu dinî konularda şerh ve hâsiye yazmaktan ya da tarihî kayıtlardan ibaret kalmıştır. Bu dönemde yetişen meşhur edip ve bilimlerden bazıları şöyle sıralanabilir: Ahmed b. Mahlûf, Ebû'l-Fazl el-Mışdâli, Abdurrahman es-Seâli-bî, İbn Abdülkerîm el-Megilî es-Sünûsî, Ahmed el-Venşerîsî, Abdurrahman el-Ahdarî, Ebû Mehdî İsâ, Ahmed b. Kâsım el-Bûnî, Abdülazîz es-Semînî, Tenesî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, İbn Meryem el-Medyûnî, Abdülkerîm b. Fekkûn, Hüseyin el-Vertalânî, İbn Ammâr el-Cezâirî, Abdürrezzâk b. Hammâdûş, Ebû Râs en-Nâsirî, İbn Sahnûn er-Râşidî ve Hamdân Hoca.

Cezayir edebiyatı XX. yüzyılın başında hem şekil hem de muhteva yönünden



Abdülvâdiler
dönemine ait
Tilimsân
Ulu Camii'nin
minaresi
ve caminin
içinden
bir görünüşü

yenilenmiş, seviyesi yükselmiş ve konuları çeşitlenmiştir. Araştırma ve edisyon kritikte Muhammed b. Ebû Şeneb; biyografide Ebû'l-Kâsım el-Hifnâvî; şiirde Muhammed el-İd Âl-i Halife, Müfdî Zekeriyâ ve Ramazan Hammûd; hitabet ve fıkra yazarlığında İbn Bâdis, Muhammed Beşîr el-İbrâhimî, Sâdık Dendân, Ömer b. Kaddûr, Saîd ez-Zâhirî, Emîn el-Amûdî; tarihte Şeyh Mübârek el-Mîlî, Ahmed Tefkîk el-Medenî, Ali Dübûz, Abdurrahman el-Ceylâlî ve fıkıhta Şeyh Etfafeyyîş bu dönemin tanınmış simalarıdır.

Fransız eğitimi Fransızca yazılan bir Cezayir edebiyatı türü ortaya çıkarmıştır ki bunun en önemli özelliği derin bir duygusallığa sahip oluşudur. Ancak bu edebiyat orijinallikten uzak kalmış ve toplum üzerinde etkili olmamıştır. Daha çok hikâye ve roman tarzında kendini gösteren bu akımın öncüleri Mevlûd Ma'merî, Muhammed Dîb, Kâtîb Yâsîn, Mâlik Haddâd, Asiyâ Cebbâr ve Reşîd Meymûnî'dir.

3. Mimari. Eskiçağ'da mimaride Roma üslubu hâkimdi. Bu dönemde yapılan zafer takları, mâbedler, tiyatrolar, çarşılar, hamamlar, surlar ve kiliseler mimaride ne kadar ileri gidildiğini göstermektedir.

İslâmî devirde ise İslâmî şehir üslubu ağırlık kazanmıştır. Bu üslubun belli başlı özellikleri, sokaklarının kıvrımlı olması ve binaların iç içe girmesidir. Cami, saray, han vb. yapılarda da gözlenen bu gelişme VIII-X. yüzyıllarda Tübn şehrinin tamiri, Tâhert, Sedrâte, Muhammediye (Meşile), Kal'atü Benî Hammâd şehirleri ile Vâdî Mîzâb'daki (Mzab) yerleşim merkezlerinin kurulmasıyla büyük ilerleme kaydetmiştir. İslâmî üslup XI. yüzyılda Bicâye, Tenes, Vehran, Huneyn şehirlerinin kuruluşu, Cezayir, Tilimsân ve Konstantin'in gelişmesinde görülen Endülüs tesiriyle iyice kök salmıştır.

Kal'atü Benî Hammâd, Bicâye ve Tilimsân'da mahallî geleneklerle Doğu Endülüs mimarisinin kaynaşması sonucunda ortaya çıkan İslâmî mimarinin en güzel örnekleri yer almaktadır. Kal'atü Benî Hammâd'da Kasrû'l-Menâr, Bicâye'de Kasru Emîmûn ve Kasrû'n-Necm, Tilimsân'da el-Ubbâd, Sîdî el-Halvî, Sîdî Belhasan camileriyle Mansûre Minaresi ve Meşver Sarayı bunların belli başlılarıdır.

Eski Cezayir şehri (el-Kasaba) Akdeniz etkileriyle Şark (Türk) üslubunun yanı sıra

ra mahallî özellikleri de birleştiren uyumlu ve ince zevk mahsulü bir mimari tarzı yansıtmaktadır. Cezayir'e "Kireç şehri" lakabının verilmesine sebep olan beyaz badanalı, kafesli dar pencereli ve ahşap direkler üzerine oturtulmuş giriş katı ile bir üst kattan meydana gelen denize nâzır evler Cezayir'in geleneksel ev tarzının örnekleridir.

4. Müsiki. Halk müziği, gerek seslendirilmesi gerekse nağmeleriyle Cezayir halkının zevkini, şehirde ve köydeki hayat tarzını yansıtmaktadır. Bedevî müziği, nağmeleri ve söyleniş tarzının sadeliğiyle bendir, gayda, davul ve kaval gibi basit aletlerle çalınan bestelenmiş halk şiirine dayanır. Bu tür manzumeleleriyle meşhur olanlardan bazıları şunlardır: Saîd el-Mendâsî, Ahdar b. Hallûf, Ahmed b. Şerîkî, İbn Sâiyb, Mustafa b. İbrâhim ve Muhammed b. Kaytûn.

Sanat müziği olarak bilinen şehir müziği ise ince üslubu, girift nağmeleri ve çeşitli seslendirmeleriyle apayrı bir özellik taşımakta ve Endülüs kaynaklı müveşşah* ve zecel türlerinin etkisinde kaldığı açıkça görülmektedir. Bu müzik türü daha çok ud, kanun, kemençe ve rebap gibi telli kaval, zurna ve gayda gibi nefesli aletlerle ve davul, sanc, def, târ, darbuka gibi ritm aletleriyle icra edilir.

5. Resim ve El Sanatları. Eskiçağ'dan kalma fresk ve gravürler, ilk Cezayir insanının toplum ve çevre yapısını tasvir ettiği ilk sanat levhalarıdır. İslâmî dönemde daha çok evleri, köşkerleri, mescitleri ve mushafı süsleyen işlemeler ve nakışlar ön plana çıkmıştır. Modern resim ise Arap harflerinin bitkisel süslemeler ve geometrik şekillerle kaynaşmasından meydana gelmektedir. Cezayirli sanatkarların koruyup geliştirdikle-

ri bu resim sanatı ahşap oymacılık ve mücevherler üzerine çeşitli nakışlarda da kullanılmaktadır.

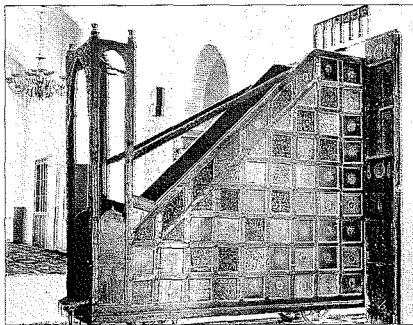
Cezayir el sanatları mahallî görgü-bilgi ve yeteneklerle dış tesirlerin tercümanı durumundadır. Özellikle şehirlielerin elbiselerinde uygulama alanı bulan bu sanat daha çok altın, gümüş ve ipek ipliklerle işlenen desenleri ön plana çıkarmaktadır. Bu desenler bazı kadın elbiselerine büyük bir sanat değeri kazandırmıştır. Bazı Endülüs asıllı aileler özellikle kaftan, sadriye, kemer, şalvar ve yaka yapımında çok meşhur olmuşlardır. Gümüş üzerine mercan kakma, deri işleme, bakırcılık, ahşap işlemeciliği ve geleneksel silâhlar yapımı da önemli bir gelişme göstermektedir.

6. Eğitim-Öğretim ve İlmî Hayat. Cezayir'deki eğitim, İslâmî dönemin başlangıcından XX. yüzyılın sonuna kadar köylerde küçük mekteplerde ve zâviyelerde, şehirlerde ise mescidlerde ve medreselerde yürütülmekteydi. Buralarda Kur'an'ın ezberlenmesi yanında Arapça ile ilgili temel bilgiler ve bazı fikhî meseleler öğretilirdi. Bu kurumlar vakıfların gelirleriyle beslenirdi. Dağlık yörelerden, Sahrâ ve Vehran bölgelerindeki zâviyelerden büyük fakihler yetişmiştir. Bu zâviyeler içinde en çok şöhret bulanlar Sîdî Mansûr, Abdurrahman Yellûlî, Ali b. Şerîf, Meccâce ve Kaytana zâviyeleridir. Şehirlerdeki medreseler de fıkıhta ve Arapça'daki ilmî seviyeleriyle tanınmaktaydılar. Bu medreselerin en meşhurları Cezayir, Tilimsân, Mâzûne, Kostantîne ve Bicâye'deki medreselerdir.

Fransız işgaliyle birlikte Arapça öğretimi gerilemiş, fıkıh öğretimi ise ancak Kabâil (Kabîliye) ve Sahrâ gibi uzak bölgelerdeki bazı zâviyelerde yapılabiliştir.

Cem'iyetü'l-ulemâi'l-müslimîn ile Hizbû's-şâ'b tarafından kurulan medreselerin sayısının azlığına ve işgal kuvvetlerinin bunlarla kıyasıya mücadele etmesine rağmen Arapça'nın öğretilmesinde ve Cezayir'in Arap-İslâm şahsiyetinin korunmasında çok büyük rolü olmuştur (1958 yılında mevcut kırk üç medresede 14.472 öğrenci okumaktaydı). Önceleri Fransızca olan resmî eğitim ve öğretim, bağımsızlığın kazanılmasından sonra Arapça-Fransızca şeklinde bir gelişme göstermiştir. Ancak eğitimin Arapçalaştırılması, lise bitirme imtihanlarının Arapça olarak yapıldığı son yıllara kadar ciddi bir ilerleme kaydetmemiştir.

Murâbitlar dönemine ait Cezayir Ulucamii'nin ahşap minberi





XX. yüzyıl başlarında Cezayir'den bir görünüş

Cezayir Üniversitesi Cezayir'deki yüksek öğretimin en önemli merkezi sayılmaktadır. 1881 yılında kurulan üniversite bugün edebiyat ve sosyal ilimlerde yüksek bir seviyeye ulaşmıştır; ayrıca çok zengin bir kütüphaneye sahiptir. Cezayir'de bulunan diğer üniversiteler de şunlardır: Câmîatü'l-Cezâiri't-tikniyye, Câmîatü Vehrân li'l-ulûmî'l-insâniyye, Câmîatü Vehrân li't-teknölüciyâ, el-Câmîatü'l-İslâmiyye bi-Kosantîne; ayrıca Kostantîne, Annâbe, Setif, Bâtne, Tizî-uzû, Belîde, Tilimsân ve Belabbâs üniversiteleri. Bütün bunların yanı sıra yüksek okullar ve enstitüler de eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerinde bulunmaktadır.

Önemli kütüphanelerin başında yer alan el-Mektebetü'l-vataniyye el-Cezâiriyye, Cezayir şehrinde bulunmaktadır (kuruluşu 1835). Yaklaşık bir milyon cilt kitaba sahip olan bu kütüphanede 3000 civarında yazma eserin bulunduğu bir bölüm de vardır. Mektebetü câmîati'l-Cezâiri'l-merkeziyye 1881 yılında kurulmuş olup bünyesinde daha çok ilmî-edebî kaynak eserler toplanmıştır. 1962'de bağımsızlığın kazanıldığı gün Fransızlar tarafından yakılan kütüphane daha sonra onarılmış ve kitap bakımından zenginleştirilmiştir. Cezayir'de bulunan diğer kütüphaneler ise Mektebetü dâri'l-arşif el-merkezî ile el-Mektebetü'l-belediyye'dir. Ayrıca Kostantîne, Tilimsân ve Vehrân şehirlerinde mahallî kütüphaneler bulunmaktadır. Bunların yanı sıra zâviyelerdeki kütüphanelerle bazı zengin ailelerin özel kütüphaneleri de bulunmaktadır ki buralarda işgal sırasında Fransızlar'ın imhasından kurtulmuş bazı değerli yazma eserler mevcuttur.

Cezayir Arşivi, Müessesetü'l-vesâiki'l-vataniyye'nin ihdas edilmesiyle 1971 yılında kurulmuş olup bir kısmı Osmanlı dönemine, diğer kısmı da Fransız işgali dönemine ait belgeleri ihtiva etmektedir. Burası Kostantîne ve Vehrân'da bulunan bölgesel arşivlerle de bağlantılı olarak çalışmaktadır. 1971'de el-Merkezü'l-vatanî li'd-dirâsâti't-târihiyye kurulmuş, ancak daha sonra Merkezü'l-bahsi'l-ant-rübülûci ve'l-etnûgrâfi bünyesine katılmıştır. Ayrıca çok sayıda başka merkezler de bulunmaktadır. Bunların arasında en önemlisi Merkezü tatvîri mesâdiri't-tâka'dır.

Cezayir'de çok sayıda müze bulunmaktadır. Cezayir şehrindeki bu müzelerin en önemlileri şunlardır: Methaf mâ kable't-târîh ve'l-antrübülûciyâ, el-Methafü'l-vatanî li'l-fünûnî'l-cemîle, el-Methafü'l-vatanî li'l-âdiyyât ve'l-âsârî'l-İslâmiyye, Methafü'l-fünûn ve't-takâlidî's-şâbiyye, Methafü'l-cihâd, Methafü'l-ceyşî'l-hadîsi't-tekvîn. Diğer bazı şehirlerde de çeşitli müzeler mevcut olup Tilimsân Müzesi önemli İslâmî eserler ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Menşûrâtü Vezâreti's-şekâfeti'l-Cezâ'iriyye, el-mücevherât ve'l-hulîy, el-fen, el-'imâre ve'l-metâhîf, Cezâ'ir 1970-1977; İbn Kunfûz, el-Vefeyât, Beyrut 1971; İbn Zekrî, Evdâhu'd-dela' il 'alâ vücûbi işlâhi'z-zevâyâ bi-bilâdi'l-kabâ' il, Cezayir 1953; İbn Meryem, el-Bustân ft zikri'l-evliyâ ve'l-'ulemâ bi-Tilimsân, Cezayir 1908; Versilânî, Nüzhetü'l-enzâr ft fazli 'ilmi't-târîh ve'l-aḥbâr, Cezayir 1908; Gubrînî, 'Unvânü'd-dirâye (nşr. Muhammed b. Şeneb), Cezâyir 1910; A. Berbrugger, L'Algérie historique, pittoresque et monumentale, Paris 1843; Daumas, La vie arabe et la société musulmane, Paris 1869; Gonzalez, Essai chronologique sur les musulmans célèbres de la ville d'Alger, Alger 1886; O. Dupont — X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Alger 1897; P. Audel, L'orfèvrerie algérienne et tunisienne, Alger 1902; M. Ricard Bel, Le travail de la laine à Tlemcen, Alger 1913; L. Milliot v.d.gr., L'oeuvre législative de la France en Algérie, Paris 1930; A. Berque, Art antique et art musulman en Algérie, Alger 1930; G. Esquer, Costume algérois, Alger 1931; A. Bel, La religion musulmane en Berbérie, Paris 1938; L. Golvin, Les arts populaires en Algérie, Alger 1951; G. H. Bousquet, L'Islam Maghrebî, Alger 1955; J. Déjeux, La Poésie algérienne de 1830 à nos jours, Paris 1963; A. Merad, Le réformisme musulman en Algérie, Paris 1967; Y. Turin, Affrontements culturels dans L'Algérie coloniale, Paris 1971; R. Bourouiuba, L'Art religieux musulman en Algérie, Alger 1974; M. B. Sahli, La Rahmania, Paris 1979; Sa'dullah, Târḥu'l-Cezâ'iri's-şekâfi, Cezayir 1981, I-II; J. Berque, L'Algérie, Terre d'art et d'histoire, Paris, ts.; Mahmûd Şit Hattâb, Kâdetü fethi'l-mağribî'l-'Arabî, Beyrut 1404/1984, II, 157-253; Abdülalîm Abdurrahman Hıdır, el-İslâm ve'l-müslimân ft İfrîkiyyeti's-şimâliyye, Cide 1406/1986, s. 155-187.



NÂSİRÜDDİN SAİDÜNÎ

CEZAYİR

(الجزائر)

Cezayir Cumhuriyeti'nin başşehri.

Kuruluşu ve Tarihi. Akdeniz kenarında, kıyıya paralel olarak uzanan Sâhil (Sahel) tepelerinin yamaçlarında yer alan şehir adını, körfezde eskiden var olan adalardan (cezâir) almıştır. Bugün bunlardan biri hariç diğerleri ya kara ile bağlanarak ya da liman yapımı sırasında ortadan kalkmıştır.

Cezayir şehrinin tarihi, Fenikeliler döneminde burada bulunan İkösîm adın-

daki yerleşim yerine kadar geriye gider. Romalılar, Kuzey Afrika'daki Kartaca eyaleti sınırları içinde kalan bu yerin adını Latince'ye uydurarak Icosium şeklinde telaffuz etmişlerdir. V ve VI. yüzyıllarda Vandallar'ın Kuzey Afrika'yı işgalleri sırasında yıkılan Icosium'un Fenikeliler ve Romalılar dönemindeki özellikleri hakkında fazla bilgi yoktur. Bir ara piskoposluk merkezi de olmuş olan Icosium, muhtemelen deniz ulaşımında küçük bir öneme sahipti. Vandallar'dan sonra bölgeye yönelen İslâm fütuhatında önemli bir rol oynamayan şehir, ahalisi tarafından terkedilmiştir. Sanhâce'ye mensup Benî Mezgennâlar bölgeye gelip yerleşmişlerse de şehir X. yüzyılın ikinci yarısına kadar harabe halinde kalmıştır. Fâtımî Halifesi Mansûr, Sanhâcîler'den Zîrî b. Menâd'a (ö. 360/971) Mağrib valiliğini, göstermiş olduğu başarılar sebebiyle oğlu Bulukkîn b. Zîrî'ye de (ö. 373/984) yeni kurulmuş olan Cezâirü Benî Mezgennâ, Milyâne (Miliana) ve Medye (Médéa) şehirlerinin idaresini verdiği göre (960) Cezayir şehri Zîrîler dönemine rastlayan X. yüzyılın ortalarında yeniden kurulmuş veya ihya edilmiştir. O sırada bölgede yaşayan Benî Mezgennâ kabilesinden dolayı yeni şehre Cezâirü Benî Mezgennâ adı verilmiştir. İslâm coğrafyacıları da şehri bu adla anmışlardır (İbn Havkal, s. 67).

Cezayir tabii güzelliği, iklimin yumuşaklığı ve limanın sağladığı rahatlıkla halkı kendisine çekebilmiştir. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları, Cezayir şehrinin güzel camileri, işlek imalâthaneleri ve ticarî faaliyetlerin yoğun olduğu pazar yerleriyle geniş bir alana yayılmış, kalabalık nüfuslu bir yerleşim merkezi olduğunu, halkın su ihtiyacını kıyadaki kuyulardan karşıladığını ve şehrin çevresindeki tepelerde tarım ve hayvancılıkla uğraşan Ber-

berî kabilelerin oturduğunu kaydedenler (İdrîsî, s. 103; *Géographie d'Aboulféda*, s. 175; *el-İstibşâr fî 'acâ'ibi'l-emşâr*, s. 132).

XI-XVI. yüzyıllar arasında Orta Mağrib'de hâkimiyet kuran bütün hânedanların kısa sürelerle eline geçmiş olan Cezayir'de Hammâdîler, Murâbitlar, Muvahhidler, Abdülvâdîler, Benî Gâniyeler, Hafsîler ve Merînîler çeşitli tarihlerde hüküm sürdüler. XIII. yüzyılın ikinci yarısında kısa bir dönem bağımsız halde kalan Cezayir'e, XIV. yüzyılda Miticeli Arap kabilesi Seâlibe, Sanhâcîler'i buradan çıkararak hâkim oldu. XV. yüzyıl karışıklıklar içinde geçti.

XV. yüzyılın sonlarına doğru Endülüsten çıkarılan müslümanların bir kısmının Cezayir'e gelip yerleşmesiyle şehrin nüfusu birden arttı (İA, III, 147). Giderek stratejik önem kazanan şehri hristiyanlar ele geçirmek için harekete geçtiler. Kuzey Afrika'ya hâkim olmak isteyen Katolik krallar, XVI. yüzyılın başlarında sahil boyundaki kalelere saldırılarını yoğunlaştırdılar. Don Pedro Navarro, Vهران'ı (1509) ve Bicâye'yi (1510) işgal ettikten sonra Cezayir açıklarındaki Penon adasına yerleşerek burada bir kale inşa etti, yerleştirdiği bir grup askerle şehri tâciz etmeye ve deniz trafiğini kontrole başladı. Korsanlıkla geçinen Cezayir halkı için bu durum son derece olumsuz bir gelişme olmakla beraber İspanyollar'a karşı direnemeyeceklerini anladıklarından boyun eğdiler ve imzalanan bir antlaşmaya göre İspanya kralına vergi vermeyi, korsanlık yapmamayı, hristiyan esirleri serbest bırakmayı, limanları İspanyollar'ın düşmanlarına kapatmayı kabul ettiler (1510).

Her geçen gün artan İspanyollar'ın zulmüne karşı koymak isteyen Cezayir halkı, 1513'ten beri Ciceili'nin hâkimi olan Oruç Reis'ten yardım istemeye karar verdi. Cezayir Emîri Şeyh Selîm et-Tûmî'nin

muhalafetine rağmen parlak bir törenle Cezayir'e giren Oruç Reis idareyi ele aldı (1516); fakat Penon adasını zaptedememesi ve Türkler'in şehre yerleşmeleri bazı Berberî grupların tepkisine yol açtı. Kaleye yerleşen Oruç Reis kuvvetlerine yapılan saldırılara sert şekilde karşılık verildi. Bunların müttefiki İspanyollar'ın denizden hücumları da püskürtüldü. Don Diego de Verra (1516) ile Don Ugo de Moncada (1519) kuvvetleri Oruç Reis karşısında başarı sağlayamadılar. Oruç Reis'ten sonra yerine geçen Hızır Reis (Barbaros Hayreddin Paşa) Penon'u fethedip İspanyollar'ı buradan çıkardı (1529). Şehirde bulunan kaleyi yıktırarak taşlarıyla mendirek yaptırdı. Buranın Osmanlı Devleti sınırlarına dahil edilmesiyle Hayreddin Paşa'ya beylerbeylik verildi ve Cezayir şehri de yeni oluşturulan beylerbeyiliğin merkezi oldu. Cezayir'in müslümanların elinde bulunmasını hristiyanlar için tehlikeli gören Mukaddes Roma-Germen İmparatoru V. Karl (Charles Quint), 1541'de Andrea Doria kumandasında bir ordu ile şehre saldırdı, fakat başarı sağlayamadı ve geri dönmeye mecbur oldu.

Cezayir'de 1516 yılında başlayan ve 1830'a kadar devam eden Türk hâkimiyeti döneminde şehir yeniden imar edilerek bölgenin en önemli merkezlerinden biri haline getirildi. Surların içerisinde küçük bir kasaba olan şehrin XVI. yüzyıl başlarında beş, XVII. yüzyılda dokuz kapısı mevcuttu. Oruç Reis surları devamlı tahkim ettirerek savunma amacıyla muhtelif istihkâmlar inşa ettirmişti. Düzenli şekilde akan bir içme suyunun yoksun olan şehirde Türk yöneticiler vakıflar sayesinde su şebekeleri kurmuş ve Sâhil bölgesindeki su kaynaklarını şehre getirerek çeşmeler yoluyla dağıtmışlardır. Hasan Paşa 1550'de Telemly, Arap Ahmed Paşa da 1573'te Birtariya ve 1611'de Hama su kemerlerini inşa ettirmişlerdir. Diğer taraftan çevredeki tepelerden şehre inen sular için kanallar ve sarnıçlar yapılmıştır. 1840'ta Cezayir'de ortalama 70 m³ kapasiteli 1100 sarnıç vardı.

Osmanlı yönetiminde mahallî bir merkez haline gelen Cezayir'de nüfusun giderek artması üzerine şehir surların dışına taştı. XVI. yüzyılın sonlarında şehirde 12.000 ev bulunuyordu. Kale içinde sıkışık halde bulunan evler kıyıya doğru kademe halinde iniyordu. Etraftaki tepelerde genellikle zenginlerin oturduğu köşkler vardı. Mitice ve Sâhil bölgesin-



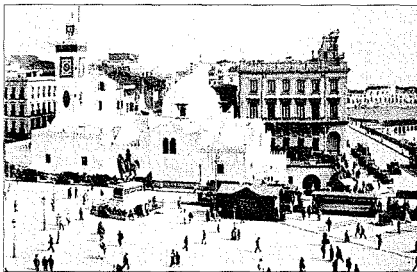
Cezayir şehriden iki ayrı görünüş

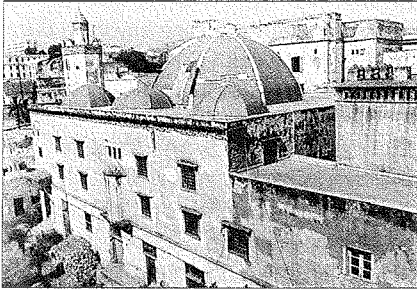
deki çiftliklerde köleler çalıştırılıyordu. XVII. yüzyılda şehirde on büyük cami, iki sinagog ve iki kilisenin bulunduğu, şehrin çeşmeler ve hamamlarla imar edildiği bilinmektedir. Hayreddin Paşa'nın oğlu Hasan Paşa şehrin imarına büyük önem vermiş, hamamlar, çeşmeler, su kemerleri, hastahaneler ve kışlalar inşa ettirmiştir. Ancak çeşitli tarihlerde meydana gelen depremler ve salgın hastalıklar şehrin gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. 1654'teki veba salgınında nüfusun üçte biri ölmüş, 1712'deki depremde de ahalinin çoğu şehri terk ederek kırlara çekilmiştir.

XVII. yüzyılın başlarında 100.000'e ulaşan Cezayir şehrinin nüfusu XVIII. yüzyılın sonlarına doğru 50.000'e kadar düştü. Bu nüfusun 6000'i kuloğlanı, 3000'i Türk levanten, 7000'i yahudi, 2000'i köleler ve hristiyanlar, 32.000'i de Mağribliler'den oluşuyordu. Cezayir'in nüfusu zaman içinde azalıp çoğalmıştır. Osmanlı hâkimiyetinin son bulduğu 1830'da şehrin nüfusu 30.000'e inmişti. Bunun 4000'ini Türkler, 18.000'ini Mağribliler, 2000'ini zenciler, geri kalanını da yahudiler oluşturuyordu. Şehrin ticarî hayatı yahudilerle Endülüsten gelen müslümanların elindeydi. Yerli halkın başlıca meşgalesi ise korsanlıktı.

Osmanlı döneminde şehirde muhtelif halk grupları ve küçük zanaat erbabı, "emin" adı verilen kişilerin başkanlık ettiği loncalar meydana getirmişlerdi. Eminler "şeyhülbeled"e bağlı idiler. Şehrin pazar, temizlik, güvenlik, su, vakıflar gibi işlerine bakan özel görevliler vardı.

Cezayir'de el-Mescidü'l-cedid ve hükümet konağı





Dâi Camii - Cezayir

1830'da şehirde mevcut on iki büyük caminin en ünlüsü, XI. yüzyılda Murâbitler döneminde inşa edilmiş olan el-Câmiu'l-kebîr idi. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine mensup müftü ve kadılar bu camide otururlar ve davalara burada bakarlardı. Osmanlılar döneminde inşa edilen el-Mescidü'l-cedîd (1660) de önemli camilerdendi. Fransızlar'ın işgali arefesinde şehirde on iki büyük camiden başka 109 küçük cami, otuz iki mescid ve beş zâviye bulunuyordu. Anılan iki camiden başka Câmiu Sefîr (1534), Câmiu Ali Bîçînî (1623), Mescidü Sîdî Abdurrahman (1696), Mescidü Dâi (1819) bugüne ulaşan önemli yapılarıdır. Çeşitli yüksek öğrenim kurumları, millî arşiv ve müzeler yanında ülkenin en büyük üniversitesi olan Câmiatü'l-Cezâir ve yaklaşık bir milyon cilt kitabın bulunduğu millî kütüphane (el-Mektebetü'l-vataniyyetü'l-Cezâiriyye) de bu şehirdedir.

Cezayir'in 1830 yılında Fransızlar tarafından işgal edilmesi şehrin tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Fransızlar'ın buraya hâkim olmalarından sonra yerlilerin bir bölümü şehri terkederken dışarıdan Avrupalılar'ın akını başladı. 1830'da 600 civarında olan Avrupalı sayısı 1845'te 42.000'e yükseldi. Büyük değişikliğe uğrayan Cezayir'in merkezi tamamen yıkıldı. Şehrin pazarları, önemli camileri, idarî yapıları ile malî binaları içine alan merkezin Türk-Mağribî özelliği ortadan kaldırıldı ve yerine Avrupai tarzda askerî ve idarî yapılar inşa edildi. Askerî bir garnizon şehrine dönüşen Cezayir XIX. yüzyılın sonlarına doğru gelişerek büyük bir şarap pazarı, sömürge merkezi ve önemli bir liman haline geldi.

Sömürge döneminde Avrupa'dan ve taşradan yoğun şekilde gelenlerle artan

nüfus 1911 yılında 162.000 ve 1921'de 207.000 iken 1936'da 264.000'e yükseldi. Buna paralel olarak şehir giderek sahil boyunca ve çevredeki tepelere doğru genişledi. Ticarî faaliyetlerin artması üzerine liman tesisleri de genişletildi. Çoğu Fransız olan Avrupalı nüfusun artmasıyla müslümanlar azınlığa düştüler. 1930'larda şehrin nüfusunun ancak % 30'u müslümanlardan ibaretti.

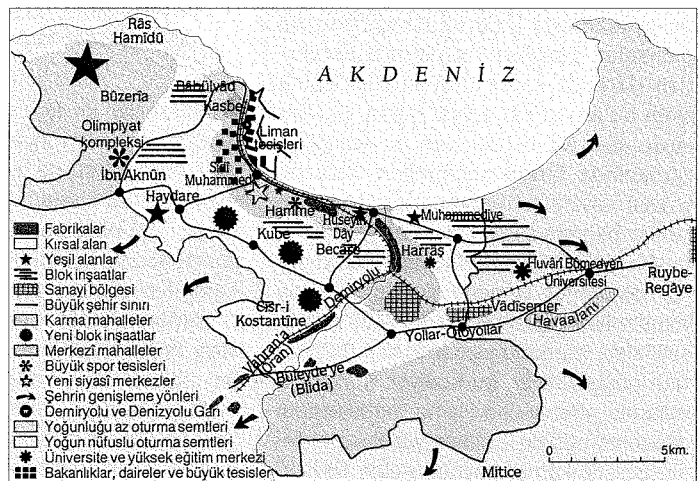
II. Dünya Savaşı'nda müttefik kuvvetlerin karargâhı olan Cezayir, Ağustos 1944'e kadar özgür Fransa hükümetinin geçici başşehirliğini de yaptı. Savaştan sonra hürriyet ve bağımsızlık yanlısı gösteri, hareket ve teşkilâtlanmalara sahne olan Cezayir, 1954'te Fransa'ya karşı başlatılan kurtuluş savaşında önemli rol oynadı. Ülkenin bağımsızlığa kavuşmasından (1962) sonra Cezayir Cumhuriyeti'nin başşehri olarak kaldı.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Havkal, *Şüretü'l-'arz*, s. 67, 76-77; İdrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (trc. R. Dozy — M. J. de Goeje), Leiden 1968, s. 103; *el-İstibşâr ft 'acâ'ibi'l-emşâr* (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 132; *Géographie d'Aboulféda*, s. 175; Vezzân ez-Zeyyâtî, *Vaşfü İfrîkiyye*, II, 37-40; Aziz Samih, *Şimali Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936, s. 74-76, 89, 104-106, 111-113; J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1975, tür.yer.; V. de Paradis, *Tunis et Alger au XVIII^e Siècle*, Paris 1983, s. 107-265; Ahmed Tefvik el-Medenî, *Kitâbü'l-Cezâ'ir*, Cezayir 1984, s. 206-216; A. Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque Ottomane*, Paris 1985, s. 163-167, 180; I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1989, s. 680-697; Ertuğrul Önalp, "Cervantes'in Türklere Esir Düşmesi ve Esaretinin Eserlere Yansması", *Osmanlı Tarih Araştırmaları Mecmuası*, sy. 3, Ankara 1992, s. 305-309; G. Yver, "Cezayir", *İA*, III, 146-151; R. Le Tourneau, "al-Djâzâ'ir", *El²* (Fr.), II, 533.



DAVUT DURSUN



Cezayir şehri ülkenin en büyük ekonomik metropolüdür. Endüstri sektöründe çalışan iş gücünün % 30'u buradadır. 40.000 kişinin istihdam edildiği küçük ve orta ölçekli endüstri, yer yer rahatsız edici bir biçimde şehrin dokusuyla bütünleşmiştir. Yeni endüstri faaliyetleri ya şehir dokusunun kenarlarında, ya Ruybe Regâye'deki büyük endüstri bölgesinde, ya da son derece basit şekilde projelendirilmiş orta kırsal alanda toplanmıştır. Millî kuruluşların çok sayıda sosyal konutu da buradadır. Petrol dışında yıllık 5,5 milyon ton yük kapasiteli limanını ülkenin ticarî faaliyetleri için hayati öneme sahiptir. Buranın hinterlandı Sahrâ'ya kadar uzanmaktadır. Cezayir'de çeşitli faaliyetlerin yoğunlaşması, iş gücünün etkili biçimde toplanmasına sebep olmuştur. Ülkede yönetimdeki görevlilerin % 20'si, hizmetlerdeki % 25'i, tıp alanındaki % 42'si, ayrıca telefonların % 45'i bu şehirdedir.

Yöneticiler 1969-1983 arasında şehirleşme planlarını uygulamaya koyarak şehrin plansız gelişmesini denetim altına almaya çalıştılar. Bu konudaki iki ayı teşebbüste de başarı sağlanamadı. Cezayir nüfusunun düzenlenmesiyle genel ve yönlendirme konularındaki plan 1975'te kabul edildi. Bu plan, Cezayir'in genişlemesinin bir bölge çerçevesinde organize edilmesini ve yeni merkezler kurularak başşehre yeniden biçim verilmesini öngörüyordu. Fakat gerekli malzemenin ve alt yapının yokluğu sebebiyle bu plan uygulanamadı ve 1979'da bundan resmen vazgeçildi. 1980'de önceki projenin yerine konulan bir başka proje de başarısız oldu.

Konut problemi de büyük boyutlara ulaşmıştır. Binalar eski ve yetersizdir. Yöneticiler 1980'li yıllarda 50.000 konut inşa etmek üzere geniş bir programı uygulamaya koyarak krizi atlatmayı denediler. Başşehrin kenarında Şerâje'den Harrâs'a kadar uzanan şehirleşme alanı bu amaç için ayrıldı. Kamu imkânlarını aşan ve pahalı olan bu teşebbüs zamanında bitirilemediğinden nüfusun yoksul kesimi şehrin kenarına itilmiş ve siteler halinde şahsî inşaatlar yoğunlaşmıştır. Yöneticiler faaliyetlerini eski şehir dokusunun yeniden oluşturulmasına yöneltmişlerdir. Örnek olarak Sâhil'in yükseklikleri üzerinde tamamlanan Riyâzül-feth gösterilebilir. Bu faaliyet, körfez kıyısında altta kalan Hama mahallesinin düzenlenmesiyle birlikte yürütülmektedir. Burada kamuya ayrılmış olan 18 hek-

tarlık bir alan üzerinde yeni millet meclisi binası, kongre sarayı, milletlerarası otel gibi yapılar inşa edilmiştir. Böylece ülkenin yeni siyasî merkezi tamamlanmıştır. Bu arada gecekonduların ortadan kaldırılması için de çalışmalar yapılmaktadır. Buna karşılık Kasbe'nin tarihi ve kültürel bir merkez haline getirilmesi için başlatılan iyileştirme çalışmaları başarılı olmadı.

Şehirde ulaşım şebekesinin düzenlenmesi son yıllara kalmış olup bu alandaki önemli faaliyetleri iki büyük arter oluşturur; bunlardan biri kıyı boyunca uzanan otoyol, diğeri Sâhil'in yükseklikleri üzerindeki yol genişletme çalışmasıdır. İkisi arasındaki zorunlu iççe geçişler ve birleşmeler havaalanına ve çevreye girişi kolaylaştırmıştır. Buna karşılık yığılma sebebiyle içerideki trafik akışının zorlukları, alanın baskıları ve yolların yetersizliği sebebiyle büyük sıkıntılar mevcuttur. Buna çözüm olacak metro inşaa projesi ise ertelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

R. Lespes, *Alger: Etude de géographie et d'histoire urbaines. Collection du Centenaire de l'Algérie (1830-1930)*, Paris 1930; Comedor, *Développement de l'agglomération algéroise*, Alger 1970; a.m.f., *Plan d'orientation général pour le développement et l'aménagement de l'agglomération d'Alger*, Alger 1976; F. Benattia, *Alger, agrégat ou cité, l'intégration citadine de 1919 à 1979*, Alger 1980; Cneru, *El Djazair 1981: Données et perspectives*, Alger 1983; D. Lesbet, *La Casbah d'Alger, gestion urbaine et vide social*, Alger 1985; G. Mutin, "Aménagement et développement d'Alger", *Bulletin de la Société Languedocienne de Géographie*, Montpellier 1986, s. 298-318; J. J. Deluz, *L'Urbanisme et l'architecture d'Alger, aperçu critique*, Alger 1988.



GEORGES MUTIN

CEZÂYİR-i BAHR-i SEFİD

(جزایر بحر سفید)

Osmanlı idarî teşkilâtında
XVI. yüzyılda kurulan bir eyalet.

Osmanlılar'ın Ege denizine açılarak adaları ele geçirmeye başlamaları idarî bazı meseleleri de beraberinde getirmişti. Çünkü Limni, Midilli, Eğriboz gibi yüzölçümü büyük adaların alınmasından sonra Rodos ve İstanköy'ün de ilhakı ile hâkimiyet sahası oldukça genişlemişti. O zamana kadar Gelibolu sancak beyi veya derya beyleri tarafından idare edilen donanmanın başına Barbaros Hayreddin Paşa'nın getirilmesinden sonra yeni bir idarî düzenleme yapıldı. 1533 yılında Cezayir Beylerbeyliği kuruldu. Bu

makam hem Kuzey Afrika hem de Ege adalarının idaresini içine alıyordu. Buraların gelir kaynakları kaptanpaşa sıfatı ile Hayreddin Paşa'ya bırakılmıştı. Onun ölümünden sonra muhtemelen Cezâyir-i Garb ile Cezâyir-i Bahr-i Sefid tabirleri ayrı ayrı kullanılmaya başlandı.

XVI. yüzyıl başlarına ait Osmanlı idarî teşkilâtını gösteren listelerde adı geçmemekle birlikte buranın Gelibolu merkez olmak üzere bir eyalet halinde teşkilâtlanması 1533'ten sonra oldu. 1568-1574 tarihli listelerde Cezâyir-i Bahr-i Sefid veya Kaptanpaşa eyaletinin yedi idarî birime ayrıldığı görülmektedir. Bunlar Gelibolu, Eğriboz, Karlı-ili, İnebahtı, Rodos, Midilli, Sakız ve Cezâyir-i Mağrib'den ibaretti. Daha sonraki listelere göre Cezâyir-i Mağrib, Midilli ve Sakız eyalet içinde gösterilmezken buraya Mizistre, Koca-eli, Biga, İzmir ve civarını ihtiva eden Sığla sancakları bağlanmıştı. XVII. yüzyıl ortalarına ait listelerde ise Koca-eli yer almıyor, buna karşılık Sakız, Nakşa ve Mehdiye eyalete dahil bulunuyordu. Bu listelere göre eyaletin on sancağı **has***, üçü ise **sâlyâne***iydi. Sâlyâneliler Sakız, Nakşa ve Mehdiye idi.

Eyaletin merkezi Gelibolu'ydu. Buradan elde edilen gelirlerin bir kısmı kaptanpaşaya aitti. Bunun yanında Eğriboz ve Midilli adalarının gelirleri ve ayrıca Sakız adasının ödediği yıllık peşin vergi de buraya gönderilirdi. 1537-1540 yılları arasında cereyan eden Venedik Savaşı'ndan sonra Ege adalarının büyük bir kısmı ele geçirildi ve bu durum 20 Kasım 1540 tarihli muahede ile tasdik edildi. Sakız adası da 1566 yılında Cenova Cumhuriyeti'ne bağlı idarenin elinden alınarak eyalete bağlanmıştı. Yalnız Tine adası 1715 yılına kadar alınamadı. Adaların her birisinin gelir durumu ve nüfusu için **tahrir***ler yapıldı.

Adaların idaresinde zaman zaman zorluk çekildi. Kaçma ve saklanma imkânlarının elverişli olması sebebiyle korsanlar rahatlıkla faaliyetlerini sürdürdüler. Girit Harbi sırasında (1645-1669) bu yörede dört önemli deniz savaşı oldu. Venedik Cumhuriyeti donanmasını bu sularda yoğunlaştırdı. Ancak Türkler'in asker ve malzeme sevki hiçbir zaman durmadı. Türk denizciler başarısızlıklardan yılmayıp her savaş sonunda durumu lehlerine çevirdiler. Bu başarılarını Mora savaşı sırasında da gösterdiler, Girit adası civarında kalan son üç üssü ve Tine adasını da elde ettiler. Bazı devletlerden cesaret alan deniz korsan ve hay-

CEZAYİRLİ GAZİ HASAN PAŞA

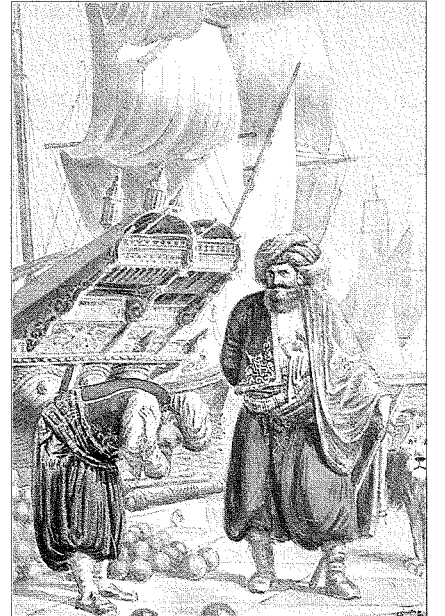
(ö. 1204/1790)

Osmanlı kaptan-ı deryası
ve sadrazamı.

"Palabıyık" lakabı ile de anılır. Aslen Kafkasyalı olduğu tahmin edilmektedir. Küçük yaşta İran sınırında esir alınarak Hacı Osman Ağa adlı Tekirdağlı bir tüccara satıldı ve onun çocukları ile birlikte yetişti. Bir müddet sonra âzat edildi ve ticaret maksadıyla Tekirdağ'dan uzaklaştı. Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşının devam ettiği 1738'de Yeniçeri Ocağı'na kayıtlı oldu ve bazı muharebelere katılarak Belgrad'ın kuşatılması sırasında gayret ve cesaretini ispatladı. Daha sonra Tekirdağ'a dönerek eski efendisinin kızı ile evlendi.

Hasan Paşa, yiğitlerinin şöhretini duyduğu Cezayir'e gitmek için yola çıktığında, gemisini yabancı bir gemiye rampa ederek ele geçirdi ve bu gemiyle Cezayir'e vardı. Cesareti Cezayir dayısı tarafından takdir edildiğinden, zaptettiği gemi kendisine bırakıldığı gibi, işletmek üzere bir kahvehane ve bir süre sonra Tıllimsân sancak beyliği verildi. Fakat şöhretiyle birlikte muhalifleri de artınca Cezayir'de fazla tutunamadı, İspanya ve Napoli üzerinden İstanbul'a geldi. Bu sı-

Cezayirli Gazi Hasan Paşa'yı tasvir eden yağlı boya bir tablo (Hasan Hüsnü Tengüz Albümü, İstanbul Deniz Müzesi, nr. 578)



dukları da Sakız gibi zengin gelir kaynaklı adalara baskınlar yaptılar. Osmanlı Devleti idarî yönden kolaylık sağlamak için bazı düzenlemelerde bulundu.

Gelibolu XIX. yüzyıla kadar merkez olma özelliğini korudu. Tanzimat'tan sonra ise sürekli yeni düzenlemelere sahne oldu. Bu sırada Biga merkez olmak üzere Rodos, Midilli, Sakız ve İstanköy adaları eyalete dahil bulunuyordu. Ayrıca bir ara Kıbrıs adası da eyalete bağlandı, Biga sancağı da Hüdâvendigâr'a nakledildi. Eyalet, 1876'da Sakız ve Rodos en önemli merkez olmak üzere Bozcaada, Limni, Midilli, İmroz, İstanköy ve Meis'ten meydana geliyordu. Bu adalar genellikle gemilerin iâşesini temin bakımından büyük faydalar sağlamakta ve bir deniz menzili görevi üstlenmekteydiler. Sakız adasında kurulan gemi tamir merkezinde çeşitli boydaki gemiler kalafata çekiliyordu. Sonradan Oniki Ada diye adlandırılan Rodos ve civarındakiler ise stratejik önem taşıyorlardı.

Osmanlılar diğer yerlerdeki sürgün siyasetini bu adalarda uygulamadıkları gibi yerli Ortodoks halkı dinî âyinlerinde serbest bıraktılar, kilise ve manastırlarına da dokunmadılar. Batı kaynaklarında yer alan, adaların tenhalaştırıldığı iddiasına karşılık belirli bir koruma siyasetinin uygulandığı, tetkike açılan arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır. Adaların büyük bir çoğunluğunda kadınlar görev yaparlardı. İskelelerde ise âmil veya emînler bulunurdu. Bunlar iskelelere uğrayan gemilerin vergi vermeden kaçmalarını engellemeye çalışırlar ve gümrük vergilerini toplarlardı. Ayrıca buralardaki kaleler her zaman güçlü tutulur, asker ve muhafız bakımından desteklenirdi. Türkçe bilmeyenler için tercümanlar hizmete hazır bulunurdu. Ticaret hacmi geniş ada ve iskelelerde konsolos bulundurmak isteyen Batı ülkeleri için Osmanlı Devleti izin vermekte güçlük çıkarmazdı.

XIX. yüzyılda adalarda çoğalan nüfusun beslenmesi için buraların mahsulü yetersiz kalınca ada sâkinlerinin büyük bir kısmı Anadolu topraklarına göç etti. Yunan bağımsızlık hareketi adalarda etkili olmadı. Mahallî bir iki hadise dışında Ortodokslar arasında, Katolik mezhebine mensup Avrupalı korsanlara karşı kendilerini koruyan Osmanlı Devleti'nden herhangi bir ayrılma hareketi görülmedi. Adalar ahalisi, Anadolu içlerinden gelen tahıl vb. ziraat ürünlerinin Avrupa pazarlarına satılmasında aracılık yap-

rak zenginleştiler. Çoğu Barok ve Aydınlanma dönemlerinde Avrupa üniversitelerine gidip tahsil gördüler. İstanbul'a gelenlerin sayısı ise azdı. Sakız adasından gelip İstanbul'a yerleşenler ada ürünlerini tanıttılar. Ada menseli Ortodokslar İstanbul folklorunda özel bir yer tutmaktadır. Katolik mezhebinin benimseyenler arasında İzmir'e yerleşmeyi seçenlerin sayısı da bir hayli fazlaydı. Akdeniz ticaret tarihinde özel bir yer tutan esir ticareti bu adalarda oldukça canlı idi.

1908'de Rodos, Midilli, Sakız ve Limni'yi içine alan Cezâyir-i Bahr-i Sefid, Balkan Harbi mağlûbiyeti ve arkasından gelen I. Dünya Savaşı bozgunu üzerine dağıldı. Bu sırada Oniki Ada ile Çanakkale Boğazı önlerinde bulunan İmroz (Gökçeada) ve Bozcaada Osmanlılar'ın elinden çıkmıştı. Lozan Barış Konferansı'nda çetin görüşmelere sebep olan bu adalar daha sonra Türkiye'ye bırakıldı. İçinde yaşayan Ortodoks mezhebine mensup ahalî ise mübadele dışında tutuldu.

BİBLİYOGRAFYA :

Salnâme-i Vilâyet-i Bahr-i Sefid (1287); *Salnâme, Cezâir-i Bahr-i Sefid Vilâyetine Mahsûsdur* (1310); Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ali Haydar Alpagut — Fevzi Kurtoğlu), Ankara 1935; Lutfî Paşa, *Âsafnâme*, İstanbul 1326, s. 21; Ayn Ali, *Kavânîn-i Âl-i Osmân*, s. 20-21; Süleyman Fâik, *Rehber-i Deryâ, Kısm-ı Evvel: Sevâhilde Cezâyir-i Bahr-i Sefid'in Ta'rifatını Havâdir*, İstanbul 1299; L. Bonelli, "Il trattato turco-veneto del 1540", *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo 1910, III, 332-363; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 420-422; Apostolos E. Vacalopoulos, *The Greek Nation 1453-1669*, New Jersey 1977, s. 70-99; W. Brice v.dğr., *The Aegean Sea-chart of Mehmed Reis Ibn Menemenli A. D. 1590/1*, Manchester 1977; İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyâlete (1550-1650)*, İstanbul 1978, s. 133-149; Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı*, Ankara 1988, s. 103, 116, 127, 133, 138; Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdarî Taksimatı (h. 1041/m. 1631-32) Tarihli Bir İdarî Taksimat Defteri", *Atatürk Üniversitesi 1961 Yılı*, Erzurum 1962, s. 201-232; a.mlf., "Rodos ve 12 Ada'nın Türk Hâkimiyetinden Çıkışı", *TTK Belleten*, XXIX/113 (1965), s. 77-119; Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus", a.e., XV/60 (1951), s. 617-628; İlhan Şahin, "Tîmâr Sistemi Hakkında Bir Risâle", *TD, XXXII* (1979), s. 921; Mahmut H. Şakiroğlu, "II. Selim'in Venedik Cumhuriyeti'ne Verdiği 1567 ve 1573 Tarihli Ahidnâmeler", *Er-dem*, II/5, Ankara 1986, s. 527-553; İsmet Parmaksızoğlu, "Kaptan Paşa", *JA*, VI, 206-210; C. F. Beckingham, "Djazâ'ir-i Bahr-i Safid", *El²* (İng.), II, 521-522; Halil İnalçık, "Eyâlet", a.e., II, 722-723; S. Özbaran, "Kâpudan Paşa", a.e., IV, 571-572.



MAHMET H. ŞAKIROĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

rada Cezayir beylerbeyinin, Tilimsân hazinesinden para alarak kaçtığını İstanbul'a bildirmesinden dolayı bir süre tutuklanarak malları müsadere edildiyse de bunun bir iftira olduğunun anlaşılması üzerine serbest bırakıldı.

1761 Nisanında kalyon kaptanı olarak Osmanlı donanmasına giren Hasan Paşa 1762'de riyâle, 1766'da patrona ve bir yıl sonra da kapudane rütbesine kadar yükseldi. Ertesi yıl başlayan Osmanlı-Rus savaşı (1768-1774) sebebiyle Rus donanması İngilizler'in yardımı ile Ege denizine kadar gelerek Osmanlı donanması ile mücadelede girmiş, ancak hiçbir taraf kesin bir galibiyet elde edememişti. Fakat Koyun Adaları mevkiinde cereyan eden ikinci muharebe Hasan Paşa ile Rus Amiralı Spiridof'u karşı karşıya getirdi. Burada meydana gelen şiddetli çarpışmalar sonunda her ikisinin kalyonları battı. Bu sırada yaralanıp denize atlayan Hasan Paşa gönderilen bir kayık ile kurtarıldı. Daha sonra her iki taraf muharebeye ara verdi, fakat manevraya müsait olmayan Çeşme Limanı'na giren Osmanlı donanması Ruslar'ın gönderdiği ateş gemileriyle 6 Temmuz 1770'te imha edildi. Bunun üzerine Çanakkale Boğazı'na kadar gelerek durumu hükümete bildiren Hasan Paşa beylerbeyi rütbesiyle mükâfatlandırıldı.

Ruslar Çeşme faciasından sonra 10 Temmuz 1770'te Limni adasını işgale ve kaleyi tazyike başlayınca Hasan Paşa derhal teşebbüse geçilmesini istedi. Bunun üzerine 3000 kişiyle yardıma gidilmesi kararlaştırıldıysa da gereken kuvvet sağlanamadı. Buna rağmen kendisi bir fedai kafilisiyle harekete geçerek gizlice adaya çıktı ve düşmek üzere olan kaleyi kurtardığı gibi zayıat verdirmek suretiyle Ruslar'ı adadan uzaklaştırmayı başardı. Bu teşebbüsünden dolayı 1770 Kasımında gazi unvanı verildiği gibi vezirlik rütbesiyle de kaptan-ı deryâ tayin edildi; bu arada Boğaz seraskerliği de kendisine verildi. Fakat III. Mustafa'nın ölümü üzerine kaptan-ı deryâlıktan uzaklaştırıldı ve 1773 Aralıkta Anadolu valiliği pâyesiyile Rusçuk seraskerliğine tayin edildi.

Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasından sonra ikinci defa kaptan-ı deryâlığa getirilen Hasan Paşa, on beş yıl gibi uzun bir süre bu mevkide kalmasının yanı sıra Sultan I. Abdülhamid üzerindeki tesiri sebebiyle devlet idaresinde de nüfuz sahibi oldu. Bu memuriyeti sırasında, uzun yıllar devam eden

muharebeler yüzünden zayıflayan devlet otoritesini iade için 1776'da Suriye'de Şeyh Tâhir Ömer'i te'dib ederek asayiş sağlarken 1779'da Mora'daki Arnavutlar'ı da itaat altına aldı. Bu hizmetinden dolayı 1779 Kasımında Mora kendisine muhassıllık olarak verildi. Daha sonra Fransızlar'ın da teşvikiyle Mısır'ın istiklâli için faaliyetlerde bulunan Murad ve İbrâhim beylere karşı Haziran 1786'da harekete geçti ve bir buçuk yıl zarfında onları birçok defa mağlûp etti. Fakat Rusya ve Avusturya savaşının çıkması üzerine âsi beyleri ortadan kaldıramadan İstanbul'a çağırıldı.

1787 Ağustosunda Osmanlı Devleti ile Rusya ve Avusturya arasında başlayan muharebelerde Rus cephesine memur edilen Hasan Paşa muhasara altına alınan Özi Kalesi'ne yardım maksadıyla harekete geçtiyse de olumlu bir sonuç elde edemedi. Ayrıca maiyetindeki donanma ciddi bir şekilde zayıat verdi. Buna karşılık Ağustos 1788'de yapılan Yılan Adası Muharebesi'nde Rus donanmasını mağlûp etmekle birlikte Özi'nin düşmesine engel olamadı. Ruslar'ın Özi Kalesi'ni ele geçirmesi Hasan Paşa'nın itibarını sarsarak İstanbul'daki muhaliflerinin aleyhteki faaliyetlerine de zemin hazırladı. Ancak azline dair yapılan bazı

teşebbüslere rağmen Sadrazam Koca Yûsuf Paşa sayesinde mevkiini muhafaza etti. Fakat Özi'nin düşmesi üzerine I. Abdülhamid üzüntüsünden vefat edince yerine geçen III. Selim, Hasan Paşa'yı Anadolu valiliği ve İsmâil Kalesi seraskerliğiyle görevlendirerek 20 Nisan 1789'da kaptan-ı deryâlıktan uzaklaştırdı. Bu azlin, III. Selim şehzade iken onu tahta çıkarmak maksadıyla Sadrazam Halil Hamid Paşa tarafından 1785'te girilen teşebbüsü Hasan Paşa'nın I. Abdülhamid'e ihbar etmesinden ileri geldiği iddia edilmekteyse de kendisinin kısa bir süre sonra sadârete tayini bu iddianın doğruluğu konusunda şüphe uyandırmaktadır.

Serasker olarak Ruslar'ı İsmâil Kalesi önünde mağlûp eden ve kaleyi muhasaradan kurtaran Hasan Paşa, Fokşan ve Boza bozgunları (1 Ağustos ve 22 Eylül 1789) üzerine azledilen Kethüdâ (Cenaze) Hasan Paşa'nın yerine 3 Aralık 1789'da sadrazam ve serdâr-ı ekrem tayin edildi. Gazi Hasan Paşa İsmâil Kalesi'nden ordu merkezi olan Şumnu karargâhına gelir gelmez önce inzibatı temin için, Akkırman Kalesi'nin savaşmadan Ruslar'a veren Tayfur Paşa'yı idam ettirdi ve savaşlarda ihmali görülenleri şiddetle cezalandırdı. Çünkü III. Selim gizlice gönderdiği bir yazı ile harbin cereyanı üzerinde tam bir serbestliğe sahip olduğunu ve kendisine hiçbir şekilde müdahale edilmeyeceğini bildirmişti. Üç ay yirmi sekiz gün süren sadrazamlığı süreklili cephede geçen Hasan Paşa, denizde ve karada pek çok başarı elde etmekle birlikte tedhiş derecesine varan şiddetinden dolayı çok tenkit edilmiştir. 14 Receb 1204'te (30 Mart 1790) Şumnu'da seksen yaşını geçmişi olarak vefat etti ve aynı yerde yaptırmış olduğu Bektaşî Tekkesi'ne defnedildi.

Devlete sadık, gayretli ve sözünü esirgemeyen bir kişi olan Cezayirli Gazi Hasan Paşa, Çeşme faciasından sonra mahvolan Osmanlı donanmasını yeniden teşkil ederken bütün masraflarını kendisi karşılayarak Tersane meydanında yaptırdığı kışla ile kalyoncu neferlerini de itaat altına almıştır. I. Abdülhamid'in güvenini kazanmış, ayrıca Kapı Kethüdâsı Koca Yûsuf Paşa'yı sadrazam tayin ettirmek suretiyle nüfuzunu biraz daha arttırmıştır. Tahminlerin aksine vefatından sonra ancak 4000 kese kadar servetinin olduğu anlaşılmıştır. Hanımına ait Öküz Limanı'ndaki yalıdan başka Kasımpaşa'da bir konağı olan Hasan Paşa

Cezayirli Gazi Hasan Paşa'ya sadâretin tevcih edilmesine dair bir belge (BA, HH, nr. 11.754)



mal varlığını devlet işleri ve hayır eserleri için harcamıştır. Tersane'deki Kalyoncu Kışlası ve Camii'nden başka Vize'de cami, hamam ve çeşmelerle Çanak-kale ve Şumnu'da tekke; bugün Truva harabelerinin bulunduğu yerde bir hisar; Midilli, İstanköy, Sakız, Limni ve Rodos gibi yerlerde de çeşmeler inşa ettirmiştir.

I. Abdülhamid devri âlimlerinden Câkerî-i Yemenî, Hasan Paşa'nın savaşları ve bazı isyanları bastırmasıyla ilgili olarak *Gazavât-ı Gazi Hasan Paşa* adıyla bir eser kaleme almıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 10.747, 11.754; Câkerî, *Gazavât-ı Gazi Hasan Paşa*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2419/1; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, *Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ*, İstanbul 1285, s. 104; Cevdet, *Târih*, IV, 47-51, 253-254, 274-279; *Sicill-i Osmânî*, II, 159-160; Fevzi Kurtoglu, *1768-1774 Türk-Rus Harbinde Akdeniz Harekâtı ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa*, İstanbul 1942; TCYK, s. 141-142; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 48-51, 67-70, 486-488, 582-583, 600; Kemal Beydilli, *1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki*, İstanbul 1984, s. 29, 53, 55, 59, 60, 150; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Cezayirli Gazi Hasan Paşa'ya Dair", *TM*, VII-VIII/1 (1942), s. 17-40; a.m.f., "Hasan Paşa", *İA*, V/1, s. 319-323; Manfred Korfmann, "Troy: Topography and Navigation", *Troy and The Trojan War* (Ed. Machteld J. Mellink), Bryn Mawr 1986, s. 3-4; J. H. Mordtman — [E. Kuran], "Djezâ'irli Ghâzî Hasan Paşa", *El'* (İng.), II, 533-534.



MAHİR AYDIN

CEZAYİRLİ HÜSEYİN PAŞA

(1765-1838)

Son Cezayir dayısı ve beylerbeyi.

Denizli'de doğdu, aslen Aydınlıdır. Kardeşleriyle Cezayir'e gidip önce balıkçılık yaptı, sonra Cezayir askerî ocağına girdi. Burada kısa zamanda nüfuz ve şöhret kazanarak "hâcetü'l-hayl" (haraların ve atların nâzını) mevkiine yükseldi. Dayı Ali Paşa valiliğinin altıncı ayında vebadan ölünce Cezayir Ocağı tarafından dayılığa getirildi (1818). İstanbul'dan kendisine beylerbeyilik fermaniyle kılıç ve kaftan gönderildi. İyilik sever ve âdil bir kimse olarak tanınan Hüseyin Paşa işe genel af ilân etmekle başladı ve selefinin aldığı bazı şiddetli tedbirleri kaldırdı. Bununla beraber iki defa yenicilerin suikastine mâruz kaldı. Hayatını emniyete almak için bir muhafız kıtasının himayesinde müstahkem bir saray olan Kasba'ya çekildi.

Hüseyin Paşa'nın dayı olduğu dönemde Cezayir eyaletinde birtakım karışık-

lıklar mevcuttu, şark ve garp vilâyetlerinde bazı kabileler Türkler'e karşı isyan halindeydiler. Türk hâkimiyetini yeniden kurmaya çalışan Hüseyin Paşa, Kostantine ve Oran beylerinin yardımı ve Arap Ağası Yahyâ Ağa'nın askerî maharet ve kabiliyeti sayesinde isyanları bastırdı. 1826'da şark, 1828'de garp toprakları huzur ve sükûna kavuştu. Bir taraftan da 1821-1827 yılları arasında Mora isyanı dolayısıyla Yunanlılar'a karşı savaşan Osmanlı Devleti safında yer aldı. Bir donanma göndererek devlete olan bağlılığını gösterdi. Fakat 1827'de Navarin'de Osmanlı donanması ile birlikte Cezayir donanması da Batılı büyük devletler tarafından yıkıldı.

Öte yandan Avrupalılar'a karşı sert bir siyaset güden Hüseyin Paşa, Aix-la-Chapelle Kongresi'nde korsanlığın ilgasına dair verilen karara katılmadı. Buna karşı Fransız ve İngilizler 1819'da ortaklaşa bir deniz gösterisi yaptılarsa da herhangi bir sonuç alamadılar. İngiliz konsolosunun sınır dışı edilmesi üzerine durum daha da gerginleşti. İngiltere'nin istediği tazminat konusunda yapılan ve bir sonuç elde edilemeyen görüşmelerden sonra İngiliz donanması 12-29 Temmuz 1824 tarihleri arasında Cezayir şehrini topa tuttu. Ancak şehirde önemli hasar meydana gelmedi; bu husus Cezayirli'lerin Avrupa devletlerine karşı mücadeleyi azmini daha da arttırdı.

Cezayir beyliğiyle Fransa arasında Directoire devrinden beri süregelen bir alacak davası vardı. O zamanki Cezayir dayısı Fransa'ya borç olarak bir miktar hububat ve para vermiş ve alacağını iki yahudi tüccara (Busnach ve Bacri) havale etmişti. Hüseyin Paşa Bacri'den, mercan rûsûmundan dolayı Cezayir hükûmetine birikmiş borcunu istediğinde, o da Fransa'dan alacaklarını ileri sürerek, dayıya Fransa kralına mektup yazdırdı. Hüseyin Paşa'nın Fransa kralına gönderdiği üç mektuba cevap gelmedi. Bu durum Fransa'nın Cezayir konsolosu Deval ile Hüseyin Paşa arasında ihtilâfa sebep oldu. 29 Nisan 1827'de bir bayram arefesinde yaptıkları görüşme sırasında Deval'in verdiği cevaba çok hiddetlenen Hüseyin Paşa'nın elindeki yelpaze ile Deval'e vurması hadisesi büyütülerek Fransa'ya hakaret sayıldı. Aslında bu bir bahaneydi; esas sebep Fransa'nın Cezayir'deki iktisadî menfaatlerini arttırmak arzusuydu. Bunun üzerine Fransa Cezayir'i abluka altına aldı (1827-1830). Hüseyin Paşa muhtemelen İngiltere'nin desteği-

ne güvenerek hiçbir anlaşmaya yanaşmadı ve teklifleri reddetti. Müzakere flaması taşıdığı halde 30 Temmuz 1829'da Provence gemisinin Cezayir bataryaları tarafından topa tutulmasını bilmezlikten geldi.

Hüseyin Paşa'nın hareketi Fransa'nın İstanbul büyükelçisi tarafından Bâbü'lî'ye bildirildiği gibi anlaşmazlığın halli için Fransız hükûmeti Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'dan arabuluculuk yapmasını istedi. Bunun üzerine Bâbü'lî önce eski Cezayir müftüsü Halil Efendi'yi İzmir'den İstanbul'a çağırıp arabuluculuk tâlimatı ile Cezayir'e gönderdi. İngiliz elçisi ise Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın bazı kabilelerle Cezayir'e hücum etmek üzere olduğunu bildirerek Bâbü'lî'yi telâşlandırdı. Fransa elçisi merkezden özel bir memur gönderilmesinde ısrar edince bu defa Tâhir Paşa görevlendirildi. Fakat Hüseyin Paşa'nın sert tutumu dolayısıyla Fransa siyasetini değiştirdi ve 31 Ocak 1830'da Cezayir seferine karar vererek donanma hazırlığına girişti. Bu sırada Tâhir Paşa beş maddelik bir tâlimatla Marsilya'ya vardysa da hiçbir sonuç alamadan geri dönmek zorunda kaldı. Fransız donanması 14 Haziran 1830'da Sidi Ferrûh'a asker çıkardı. Sadece kendi kuvvetlerine dayanmak durumunda kalan ve daha önce öldürttüğü en iyi kumandanı Yahyâ Ağa'dan mahrum bulunan Hüseyin Paşa uzun süre mukavemet edemedi. Damadı olan kumandanı İbrâhim Ağa da başarı gösteremedi. İmparator Kalesi'nin 4 Temmuz'da zaptı üzerine Fransız General Bourmont'un şartlarını kabul etmek zorunda kaldı (5 Temmuz 1830).

İşgal anlaşmasının 2 ve 3. maddelerine göre Hüseyin Paşa şahsî mallarını muhafaza edebilecek ve istediği yere gidebilecekti. Buna rağmen Malta'ya gitmesi önlendiği için Napoli'ye götürülmesini istedi ve 9 Ağustos 1830'da oraya vardı. Kısa süre sonra Livorno'ya geçti. Buradan Cezayir ile devamlı ilişki içinde bulunan yahudi tüccarları vasıtasıyla Cezayir'de Fransızlar'dan hoşnut olmayanlar ve kabile reisleriyle temas kurmaya çalıştı, fakat umduğu sonucu alamadı. 1831'de maaş tahsis ve emlakînin iadesi için Paris'e gitti. Paris'te itibar gördüyse de tasarılarından haberdar olan Fransız hükûmetinden bir şey elde edemedi. Livorno'ya dönünce tahriklerini yine sürdürdü. Daha sonra sıkı bir gözetim altında olduğunu hissederrek buradan İskenderiye'ye gitti ve orada öldü.

Hüseyin Paşa sert ve inatçı olmakla beraber kan dökücü değildi. Hamdân Hoca onun iyi ahlaklı ve bilgili olduğunu yazarken Ali Rızâ Paşa kendisini cahil ve son derece mağrur biri olarak tanıtmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 242, 246; BA, *Dosya Usûlü İradeler*, nr. 78; Hariciye Hazine-i Evrakı, *Mesâil-i Siyasiyye*, dosya: 708; Hamdan ben-Othman Khoja, *Aperçu historique et statistique sur la Régence d'Alger* (trc. Hasuna Degis), Paris 1833, s. 160-197; Lutfi, *Tarih*, II, 183, 284 vd.; Ali Rızâ Paşa, *Mir'atü'l-Cezâyir* (trc. Ali Şevki), İstanbul 1293, s. 53 vd.; H. de Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination Turque (1516-1580)*, Paris 1887, s. 382-408; *Kâmûsü'l-lâm*, III, 1958; Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie-Algérie-Maroc*, Paris 1931, s. 574-583; a.mlf., *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris 1964, s. 21-58; Aziz Samih, *Şimâli Afrika'da Türkler*, İstanbul 1937, II, 94-111; Cavit Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", *TTK Bildiriler*, III (1948), s. 375-379; Ercüment Kuran, *Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti*, İstanbul 1957, s. 11 vd.; a.mlf., "Fransa'nın Cezayir'e Tecavüzü (1827)", *TD*, III/5-6 (1953), s. 53-62; Esat Daybelge, *Eski Cezayir ve Dünkü Avrupa Zihniyeti*, İstanbul 1961, s. 24-33; G. Yver — Tayyib Gökbilgin, "Hüseyin", *İA*, V/1, s. 642-643; R. Le Tourneau, "al-Hüsayn", *El²* (İng.), III, 606-607.



ATILLA ÇETİN

CEZBE

(الجبدة)

Allah'ın kulu kendine çekip
yaklaştırması anlamında
bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "çekmek" anlamına gelen cezbe, tasavvufta "Hakk'ın kulu kendine çekmesi ve âniden yüce huzuruna yükseltmesi" demektir. Cezbe, Allah'ın sevdiği kulunun kalbinden perdeyi kaldırıp çalışma ve gayreti olmadan onu **yakîn*** nuru ile birden bire mânevî makamlara yükseltmesidir. Allah'ın kuluna bir ih-sanı olan cezbe, kulda istikamet ve ibadet arzusu doğurarak ona belâ ve musibetlere sabretme gücü kazandırır. Cezbe sırasında kul ruhuyla hakikatin kaynağına ulaşır, Allah'ın dışında her şeyi unutarak kendinden geçer ve kulluğundan habersiz hale gelir; vecd ve istiğrak haline girer. Süfîler, "Allah dilediğini kendisine çeker" (eş-Şûrâ 42/13) meâlindeki âyeti ve bazı kaynaklarda hadis olarak zikredilen, "Allah'ın kula olan cezbesi, iki cihan halkının amellerine denktir" anlamındaki sözü cezbeyle delil sayarlar. Sülemî bu sözün Ebû'l-Kâ-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

sım İbrâhim en-Nasrâbâdî'ye (ö. 367/977) ait olduğunu belirtmiştir (*Tabakât*, s. 488).

Hakk'ın kulu kendine çekmesi cezbe, bu cezbeyle kulun Allah'a yönelmesi aşkıdır. Nitekim mutasavvıflara göre Hz. Peygamber'i öldürmeye giden Hz. Ömer'in, eniştesinin evinde duyduğu Kur'an sesiyle imana gelmesi, aynı şekilde avda iken üç defa ardarda, "Sen bunun için mi yaratıldın?" diye seslenildiğini duyarak sultanlığı bırakan İbrâhim b. Edhem'in tövbe edip tasavvuf yoluna girmesi "Allah tarafına çekilme" (cezbe) sonucunda gerçekleşmiştir. Böyle bir cezbe tutulanları Allah iç hallerini göstererek nefis ve dünyadan uzaklaştırır, kendisine yaklaştırır. Bu anlamıyla cezbe, peygamberlere ve velilere ait Hak vergisi bir kabiliyettir. Yûnus Emre, "Cezbe-i aşk olmayınca neylesin şeyhim beni" derken buna işaret etmiştir.

Tasavvufta cezbe **sülûk*** ve amel ile bir arada düşünülür, sülûke bağlı olmayan cezbe makbul sayılmaz. Sülûk görmemiş olanlar, cezbelere güçlü de olsa, vecd halinde bulunduklarından kalp makamını aşip kalbin sahibine yani Allah'a eremedikleri için irşad ehliyetine sahip olamazlar. Çünkü irşada lâyık olabilmek ancak sülûk yolundan geçmekle mümkündür. Nitekim İmâm-ı Rabbânî cezbe, sülûk görmeyenlerin ve sülûkünü tamamlamış bulunanların cezbesi olmak üzere ikiye ayırır. Sülûk görmeyenlerde ruh nefsin etkisinden kurtulamadığı için bunların cezbesi kalbidir, ruhî değildir. Böyleleri ruhlar âlemini müşahade ettikleri halde Hakk'ı müşahade ettiklerini zannederler. Sülûklerini tamamlayıp ruhları nefislerinin etkisinden kurtulmuş kimselerin cezbesi ise ruhidir, bunlar Hakk'ı müşahade ederler. Bundan dolayı sülûk görerek kemal mertebesine erenlerde **vahdet-i vücûd***a dair sözlerle rastlanmaz. İmâm-ı Rabbânî'nin ifadesine göre cezbe ehli sülûk gördükten sonra vahdet-i vücûda dair daha önce kendilerinden sâdır olan sözlerden tövbe etmişlerdir.

Sohbet, zikir ve semâ meclislerinde kalbinde meydana gelen vâridâta (bk. VÂRID) dayanamayarak kendinden geçen, gayri ihtiyarî sıçrayıp nâra atan kimselerin davranışlarına da cezbe adı verilmektedir. Türkçe'deki "cezbelenmek, cezbe gelmek" gibi deyimler bu tür cezbe için kullanılır. Buna karşılık ilk tasavvufî kaynaklarda bu cezbeyle vecd adı verilir ve zikir, semâ gibi konularla bir-

likte anlatılır. Asıl cezbe ile vecdin dışı yansıması anlamındaki cezbe bazı bakımlardan farklılık arzeder. İlk süfîlerden itibaren mutasavvıfların bir kısmı bu son anlamdaki cezbe ve bundan kaynaklanan taşkın hareketleri muteber saymamışlardır. Nitekim ilk kaynaklarda vecd bahsi münasebetiyle Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili olarak anlatılan bir menkıbe bunu teyit etmektedir. Cüneyd, sohbet esnasında cezbeyle gelerek nâra atan bir genci, "Böyle yapacaksan bir daha benim meclisime gelme" diyerek uyarı-
mış, bunun üzerine genç titrediği ve damarları şişip gerildiği halde cezbesine hâkim olmaya çalışmıştır; ancak sonunda cezbesi dayanılmaz bir hal almış, kendine hâkim olamayarak bir nâra atmış ve ruhunu teslim etmiştir.

Melâmet fikrini benimseyen ilk süfîlerle Cüneyd ve İmâm-ı Rabbânî gibi bazı mutasavvıflar bu tür cezbeyle önemsemedikleri halde Bayramî Melâmîleri, özellikle Hamzavîler buna büyük değer verir ve sülûkün esası sayarlar. Diğer tarikatlar cezbeyle benimsemekle birlikte bu tür hal ve hareketlerin rüyaya sebebiyet vermemesi için gizli tutulmasını isterler. Nitekim Mevlevîler bu gibilere, "Kanını içine akıt", Rifâîler ise, "Yan fakat tûtmene" uyarısında bulunurlar. Tasavvuf tarihinde bu iki anlayışın temsilcileri her devirde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lûma*^s, s. 381-384, 445; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 167-168; *Kütü'l-kulûb*, I, 84-88; Sülemî, *Tabakât*, s. 188, 488; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 648, 746-748; Gazzâlî, *İhya*^s, II, 291-301; Baklî, *Şerh-i Şaîhiyyât*, s. 621; a.mlf., *Meşrebü'l-ervâh*, s. 113; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Kahire 1973, s. 50, 117; Necmeddîn-i Dâye, *Mirşâdül-'ibâd* (nşr. M. Emîn Kiyah), Tahran 1365 hş., s. 225, 345, 372; Aziz Nesevî, *İnsân-ı Kâmil* (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 102; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâ-yık* (trc. Ayıntâbî Hâfız Mehmed Efendi), İstanbul 1291, s. 98-99; Kâşânî, *İştîlâhâtü's-süfîyye*, s. 39; Lisânüddin, *Ravzatü'l-ta'arruf* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 147; Câmî, *Nefehât*, s. 386, 479; İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, İstanbul 1976, I, 315-320; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288, s. 36-49; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, Kahire 1303, s. 4, 7-8; Abdülbâki Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul 1977, s. 71; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 105.



HASAN KÂMİL YILMAZ

CEZERE

(bk. SÂLİH CEZERE).

CEZERİ, İsmâil b. Rezzâz

(اسماعيل بن رزاز الجزري)

Bedüzzamân Ebü'l-İzz İsmâil
b. er-Rezzâz el-Cezerî
(XII-XIII. yüzyıl)**Mekanik alanında eser veren
bir İslâm bilgini.**

Hayatı hakkında, kitabının girişindeki kısa açıklamanın dışında bilgi yoktur. 1181-1206 yılları arasında Âmid'de (Diyarbakır) Artuklu hânedanının himayesinde bulunduğunu söyleyen Cezerî, 1205'te tamamladığı *Kitâb fi ma'rifeti'l-hiyeli'l-hendesîyye* (el-Câmî⁶ beyne'l-⁶ilmi ve'l-⁶amelî'n-nâfi⁶ fi şinâ'ati'l-hiyel) adlı ünlü eserini Emîr Nâsirüddin Mahmud'un isteği üzerine kaleme almıştır.

Kitap altı kısma ayrılmış olup ilk dört kısım onar, son iki kısım da beşer bölümden meydana gelmektedir. Bu kısımlar su saatleri ve kandil saatleri, ziyafetlerde kullanılan kaplar ve sürahiler, el yıkama ve kan alma için kullanılan kaplar, çeşmeler ve mekanik yollarla hareket eden (otomatik) müzik aletleri, su pompalayan makineler, muhtelif aletler üzerinedir. Kitapta her aletin şekli renkli mürekkeplerle çizilmiş ve çalışması ayrıntılı olarak izah edilmiştir; bu ayrıntılar da çeşitli renklerle gösterilmiştir. Ayrıca şekillerde Arap harfleri kullanılarak bazı parçalar işaretlenmiş ve metinde bunlara göndermeler yapılarak açıklamaların anlaşılması kolaylaştırılmıştır. Bazı nüshalarda ise bu harflerin *ebced** değerleri göz önüne alınmış, bazılarında da henüz açıklanamayan gizli bir harf sistemi kullanılmıştır. Metinde aletlerin genel açıklaması verildikten sonra imal sırasına göre parçaların teker teker yapımı anlatılarak bunların montaj usulü açıklanmış ve en son da o aletin çalışması hakkında bilgi verilmiştir. Bütün bu özelliklerin dışında kitabın bazı nü-

halarında sanat tarihçilerinin ilgisini çekecek düzeyde süslemeler vardır.

Eserin bazı bölümleri ilk defa E. Wiedemann ve F. Hauser tarafından Almanca'ya çevrilerek 1908-1921 yılları arasında muhtelif dergilerde makaleler halinde yayımlanmıştır (makalelerin listesi için bk. *Der Islam*, XI [1921], 214). Bu çalışmadan elli yıl kadar sonra 1974'te Donald R. Hill kitabın İngilizce'ye tam tercümesini yapmış ve eseri açıklamalı notlarla birlikte tek bir cilt halinde neşretmiştir (*The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, Dordrecht 1974). Araştırmacılar kitabın mevcut on dört nüshasından (tavsifleri için bk. Ahmed Yûsuf el-Hasan, *MTUA*, s. 60-62) Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde bulunan (Graves 27) ve "Bodleian nüshası" olarak adlandırılan metni esas almışlardır. Daha sonra Ahmed Yûsuf el-Hasan, Bodleian nüshasından başka İstanbul'da bulunan üç nüshayı da (TSMK, III. Ahmed, nr. 3472, Hazine, nr. 414; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3606) esas alarak daha otantik bir metin meydana getirmiş ve bu çalışmasını söz konusu İstanbul nüshalarında görülen *el-Câmî⁶ beyne'l-⁶ilmi ve'l-⁶amelî'n-nâfi⁶ fi şinâ'ati'l-hiyel* adıyla yayımlamıştır (Halep 1979).

Eserin yakın zamanlara kadar bilinmeyen iki nüshadaki çizimlerde bazı boyut tutarsızlıkları ve aletlerin yerleştirilmesindeki karmaşık noktalar birer kusur gibi görünürse de metinle beraber dikkate alındığında bunun aşıldığı ve Cezerî'nin gayesine ulaştığı söylenebilir. Gerçekten kitapta anlatılan su saatlerinden biri 1976'da Dünya İslâm Festivali için Londra Bilim Müzesi'nde, diğeri de 1/2 ölçeğinde İstanbul Teknik Üniversitesi'nde yeniden yapılmış ve çalıştırılmıştır. İstanbul nüshaları Bodleian nüshasından daha iyi olduğu için Ahmed Yûsuf el-Hasan neşrinin önceki yayınlarda karanlık kalmış bazı noktalara ışık tutacağı tabiidir. Bu çalışmalarla bilim dünyasına tanıtılan Cezerî ve kitabı hakkında çeşitli yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak bunlardan önce kitabının mukaddimesinde yer alan Cezerî'nin şu görüşleri dikkate alınmalıdır: "Benden çok evvel gelen âlimlerin kitaplarını ve onları takip edenlerin çalışmalarını gözden geçirdim... Nihayet nakillerden kurtuldum, başkalarının yaptıklarından sıyrıldım ve problemlere kendi gözümle bakabildim... Uygulamaya dönüştürülemeyen her teknik ilmin doğru ile yanlış arasında muallakta kaldığını gördüm". Ce-

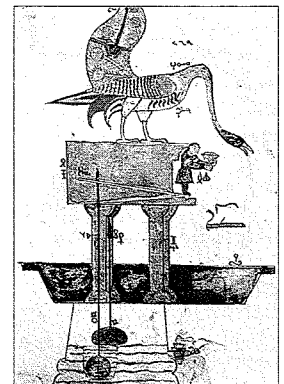
zerî, kendisinin Helenistik çağdan XIII. yüzyıla kadar uzanan bir mühendislik geleneğinin İslâm dünyasındaki bir devamı olduğunun bilincindedir. İslâm dünyasında Mûsâoğulları (bk. BENİ MÛSÂ) ile başlayan bu gelenek Cezerî'de zirveye ulaşmıştır. Cezerî kendi yaptığı âbidevî su saatinin Pseudo-Archimedes'in yaptığı su saatine dayandığını söyler. Kitabının dördüncü kısmında çeşmeler üzerindeki çalışmaları sırasında Mûsâoğulları'ndan ve ayrıca Bizanslı Apollonios'un otomatik müzik aletleri üzerine yazdığı eserden de bahseder. Bu arada kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen aletleri de zikretmiştir. Cezerî esas itibarıyla bir mucit değil bir mühendistir ve görevinin kendinden öncekilerin yapmış oldukları aletleri mükemmelleştirmek olduğu kanaatindedir. Bu noktadan bakıldığında eserinde teori ile pratiğin eşit ağırlıkta olduğu, hatta bazı yazarlara göre aletleri yapmak için gerekli pratik bilgi ve kuralların ağır bastığı hissedilir. Gerçekten de o, çalışmasının pratik hayatta işe yarar bilgiler türünden olduğunu özellikle belirtir.

Su ve kandil saatleri Cezerî'nin gücünü ifade eden karmaşık aletlerdir. Su terfi makineleri ekonomik yönden daha önemli olmakla beraber kitapta bunlara saatler kadar önem verilmemiştir. Metal döküm tekniğine ait bilgiler ileri bir mühendislik seviyesini ifade etmektedir. Cezerî'nin aletleri yer çekimi kuvvetiyle çalışır ve bu kuvvet düşürülen bir ağırlık, boşalan bir kaptaki şamandıra veya batan bir cisimle elde edilir. Cezerî, kullandığı makine parçalarını ve imal usullerini de en ince ayrıntılarına kadar tanımlamıştır. Büyük bir kısmı bugünkü Avrupa mühendislik terminolojisine giren makine parçaları üzerine yaptığı çalışmaların en önemlileri şunlardır: Konik vanalar, kapalı kum kutularında pirinç ve bakır döküm, tekerleklerin balansı, ahşap şablon kullanılması, aletlerin



İsmâil b.
Rezzâz
el-Cezerî'nin
*Kitâb fi
ma'rifeti'l-
hiyeli'l-
hendesîyye*
adlı eserinden
minyatürü
bir sayfa
(TSMK,
III. Ahmed,
nr. 3472,
vr. 136*)

Cezerî'nin
*Kitâb fi
ma'rifeti'l-
hiyeli'l-
hendesîyye*
adlı eserinden
minyatürü
başka bir sayfa
(Süleymaniye Ktp.,
Ayasofya,
nr. 3606,
vr. 114*)



kâğıttan maketlerinin yapılması, su akıtan savakların ayar edilmesi, çarpılmayı en aza indirmek için ahşabın tabakalar halinde kullanılması, gerçek anlamda emme borusunun kullanılması, suyunu belli bir zaman aralığı ile boşaltan kaplar ve daire sektörü dişliler. Bunlardan bir kısmının yüzyıllar sonra Avrupa'da âdetâ yeniden keşfedildiği bilinen tarihi bir gerçektir. Meselâ kapalı kum kutuları ile döküm Avrupa'da 1500 yıllarında başlamıştır. Konik vanalardan ilk söz eden Leonardo da Vinci'dir. Su saatine seviye kontrol cihazına benzer ve buhar kazanlarında kullanılacak bir aletin patenti İngiltere'de 1784 yılında alınmıştır.

Cezerî'nin makinelerinden sadece biri, su çarkı ile işleyen tulumba modern mühendisliğin gelişmesine doğrudan doğruya katkıda bulunmuştur. Bu makine, a) çift etki ilkesinin uygulanması, b) dönme hareketinin ileri-geri hareket çevrilmesi, c) emme borusunun bilinen ilk kullanılışı olmasından dolayı çok önemlidir. Dolayısıyla buhar makinesinin ve emme basma tulumbanın ilk örneği sayılabilir. Söz konusu makinede akan suyun çevirdiği çark düşey düzlemde bir dişliyi, bu dişli de yatay düzlemdeki diğer bir dişliyi döndürmektedir. Yatay dişlinin çevresine yakın bir yerde düşey bir pim bulunmaktadır. Bu pim ortası yarık ve diğer ucu yine bir pimle sabitleştirilmiş bir çubuk geçirilmiş ve bu çubuğa da tulumbarların piston kolları bağlanmıştır. Yatay dişli dönünce yarık çubuk açısız bir hareket yapmakta, piston kolları da ileri geri gidip gelerek tulumbarları çalıştırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Bröckelmann, *GAL Suppl.*, I, 902-903; Sartori, *Introduction*, II, 632-633; D. R. Hill, "Medieval Arabic Mechanical Technology", *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science*, Halep 1976, II, 222-237; a.mlf., "Notice of an Important al-Jazari Manuscript", *MTUA*, II/2 (1978), s. 291-314; a.mlf., "al-Jazari", *DSB*, XV, 253-255; a.mlf., "al-Djazarî", *EI² Suppl.* (Ing.), s. 266-267; Ahmed Yusuf el-Hasan, "el-Câmi beyne'l-'ilm ve'l-'ameli'n-nâfi' fi şinâ'ati'l-hiyel", *Ebhaşu'l-mu'temeri's-seneviyyi's-şânî li'l-cem'ıyyeti's-Süriyye li-târîhi'l-'ulûm*, Halep 1979, s. 99-103; a.mlf., "The Arabic Text of al-Jazari's: 'a Compendium on the Theory and Practice of the Mechanical Arts'", *MTUA*, I/1 (1977), s. 47-64; Kâzım Çecen, "The Great Islamic Scientist al-Jazari (in 6 Century h.)", *International Conference on Science in İslamic Polity*, İslâmâbâd 1983, II, 28-35; a.mlf., "12. Asırda Diyarbakır'da Büyük Bir Türk Mühendisi: el-Cezerî", *İnsan ve Kâinat*, sy. 13, İstanbul 1986, s. 47-51.



SADETTİN ÖKTEN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEZERİ, Muhammed b. İbrâhîm

(محمد بن إبراهيم الجزري)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn
Muhammed b. İbrâhîm b. Bekr
el-Cezerî ed-Dimaşkî
(ö. 739/1338)

Havâdisü'z-zamân
adlı eseriyile meşhur tarihçi.

10 Rebûlevvel 658'de (24 Şubat 1260) Dimaşk'ta doğdu. Dimaşk, Kahire ve İskenderiye'de Fahrreddin Ali el-Buhârî, İbrâhîm b. Ahmed b. Kâmil el-Vâstî, İbnü'l-Mücâvir, Şerefeddin Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Şerîf Tâceddin el-İrâkî ve Şehâbeddin el-Eberkühî gibi birçok hocadan ders aldı. 12 Rebûlevvel 739'da (28 Eylül 1338) Dimaşk'ta öldü ve Bâbüssağır Kabristanı'na defnedildi. Cezerî büyük bir tarihçi, iyi bir hatip, ciddi, dürüst ve dindar bir insandı.

Cezerî'nin günümüze kadar gelen ve tam adı *Havâdisü'z-zamân ve enbâ'ü-hû ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yan min enbâ'ihî* olan eseri *Târîhu'l-Cezerî* olarak da bilinir. Umumi bir İslâm tarihi olan eserde olaylar hicretten itibaren kronolojik bir sırayla anlatılmakta ve her yılın sonunda o yıl vefat edenlerin hayatları hakkında bilgi verilmektedir. Vefeyât siyasî olaylardan daha çok yer işgal eder.

Mizzî, Zehebî, Birzâlî ve Yüninî gibi birçok tarihçi kaynaklarının güvenilirliği ve

o dönemde yazılan hiçbir eserde bulunmayan bilgileri ihtiva etmesi sebebiyle *Târîhu'l-Cezerî*'den istifade etmiş ve geniş iktibaslarla bulunmuşlardır. Bununla beraber bazı araştırmacılar da Cezerî'nin eserinde yakın dostu Birzâlî'den bizzat duyduğu birçok olaya yer vermesini göz önüne alarak Birzâlî'nin eseri *el-Muktefâ'yı Havâdisü'z-zamân*'ın kaynağı olarak gösterirler. Zehebî diğer tarihçilerin aksine bu eserde gerçeklerin hayal ürünü bazı olaylarla (el-acâib ve'l-garâib) karıştırılmış olduğu kanaatindedir. Cezerî 677 (1278-79) yılından itibaren olayları kendi müşahedelerine dayanarak yazmıştır. Eserin zamanımıza intikal eden kısımlarının yazma nüshaları Köprülü (nr. 1037; fotokopisi Dârü'l-kütübü'l-Misriyye'de, Tarih, nr. 995), Rabat (Evkaf, nr. 194), Gotha (nr. 1559, 1560, 1561) kütüphaneleriyle Bibliothèque Nationale'de (nr. 6739; fotokopisi el-Hizânetü't-Teymüriyye'de, Tarih, nr. 2159) bulunmaktadır. Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüsha 726-739 (1326-1339) yılları arasındaki olayları ve Alemüddin el-Birzâlî'nin müellif hakkında yazdığı oldukça geniş bir biyografiyi ihtiva etmektedir. Eserin Zehebî tarafından yapılan seçmeleri ihtiva eden kısmı (*el-Muhtâr min Târîhi'l-Cezerî*) 593-698 (1196-1299) yıllarına ait olup Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1147). Paris Bibliothèque Nationale'deki nüshanın bir kısmı Lübnan'da yayımlanmıştır (Zahle 1342). Bu nü-

Cezerî'nin *Havâdisü'z-zamân* adlı eserinin ilk iki sayfası (Köprülü Ktp., nr. 1037)



hayı daha sonra Sauvaget *La Chronique de Damas d'al-Gazari* (années 689-698) adıyla neşretmiştir (Paris 1949). Ulrich Haarmann da *Havâdisû'z-zamân*'ın Memlük tarihiyle ilgili 686-687 (1287-1288) yıllarına ait olayları ihtiva eden kısmını yayımlamıştır (*Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, Friburg 1969).

BİBLİYOGRAFYA :

Cezerî, *Havâdisû'z-zamân*, Köprülü Ktp., nr. 1037; Zehebi, *el-Muhtâr min târîhi'l-Cezerî*, Köprülü Ktp., nr. 1147; Ebû'l-Mehâsin el-Hüsey-nî, *Ze'ül Tezkireti'l-huffâz*, Haydarâbâd 1376/1956 — Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 22; a.mlf., *et-Tenbih ve'l-ikâz*, Dimaşk 1347, s. 8-9; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIV, 186; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, II, 471; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 301; Muhammed b. Ref' es-Süle-mî, *Târîhu 'ulemâ'i Bağdâd*, Bağdad 1357/1938, s. 212-213; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 45; Cl. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la Principauté Franque d'Antioche*, Paris 1940, s. 80; a.mlf., "Chroniques des derniers Fatimides", *BİFAO* (1937), s. 8-9; a.mlf., "Addenda Sur al-Djazarî", *IOS*, IV (1974), s. 144-147; Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Wiesbaden 1970, s. 53-57; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşkiyyîn*, Beyrut 1398/1978, s. 145-146; Ramazan Şeşen, *Nevâdirü'l-mah-tû'atî'l-Arabîyye*, Beyrut 1400/1980, II, 24; Ziriklî, *el-A'âm* (Fethullah), V, 298; Abbas el-Azzâvî, "Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî ve Târî-huh", *MMİAdm.*, XIX/1-2 (1944), s. 524-530; Ulrich Haarmann, "L'Édition de la Chronique mamlouke Syrienne de Sams ad-Din Mu-hammad al-Gazari", *BEO*, XXVII (1974), s. 195-203.



A. S. BAZMEE ANSARI

CEZERİ, Muhammed b. Muhammed

(bk. İBNÜ'İ-CEZERİ).

CEZERİ KASIM PAŞA

(bk. KASIM PAŞA, Cezerî).

CEZERİ KASIM PAŞA CAMİİ

İstanbul Eyüp'te
XVI. yüzyıl başlarına ait cami.

Akarçeşme Camii olarak da anılan bu cami Eyüp semtinde Nişancı mahalle-sinde, Zalmahmutpaşa caddesiyle Akar-çeşme sokağı köşesindedir. Bânisi nişan-cılık, defterdarlık ve vezirlik görevlerin-de bulunmuş Cezerî lakabıyla tanınan Kasım Paşa'dır. Ölüm tarihiyle ilgili ola-rak kaynaklarda farklı bilgiler verilmek-te, bu da muhtemelen, aynı dönemde yaşamış Koca, Evliya ve Güzelce lakap-ları ile anılan diğer Kasım paşalarla ka-rıştırılmasından ileri gelmektedir. Hüse-

yin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtin*'inde Cezerî Kasım Paşa'nın 890'da (1485) ve-fat ettiğini bildirirse de Selânik'te kendi adını taşıyan Kâsimiyye Camii'nin 898'-de (1492-93) kiliseden camiye çevrildiği bilinmektedir. *Hadîkatü'l-cevâmi'* adlı eserinde ise aynı müellif Cezerî Kasım Paşa Camii'nin inşa tarihini 921 (1515) olarak göstermiştir. Cami ilk yapıldığında yanında ahşap bir medrese ile fevkanî bir sıbyan mektebi vardı. Caminin cüm-le kapısı üstündeki kitâbe 1238 (1822-23) tarihli olduğuna göre bunun bir ta-mirde konulduğu anlaşılmaktadır. Avlu-daki şadırvan da 1266 (1849-50) yılın-da Hatice Sultan'ın kethüdâsı Mehmed Efendi tarafından yaptırılmıştır.

Cezerî Kasım Paşa Camii bir avlu içinde inşa edilmiş kare planlı bir binadır. Dört sütuna dayanan kemerlere oturmuş üç kubbeli üç bölümden ibaret son cemaat yerini takip eden, dîştan 11,20 × 11,20 m. ölçüsündeki harim, geçişi pendentifler-le sağlanmış 8,80 m. çapında tek kub-be ile örtülüdür. Duvarların yapımında tuğla ve kesme taş kullanılmıştır. Biçim ve ölçüleri bakımından Sultanahmet'te-ki Fîruz Ağa, Fâtih'teki İskender Paşa camilerine benzeyen bu ibadet yerinde cümle kapısı esas eksen üzerinde yani ortada olmayıp son cemaat yerinin en sağdaki bölümü karşısındadır. Minaresi ise taşrandır ve şerefe çıkması istiri-d-ye kabuğu biçiminde bir süslemeye sa-hiptir.

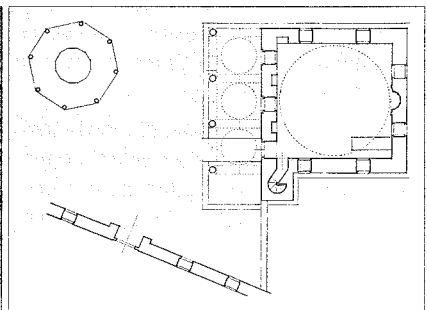
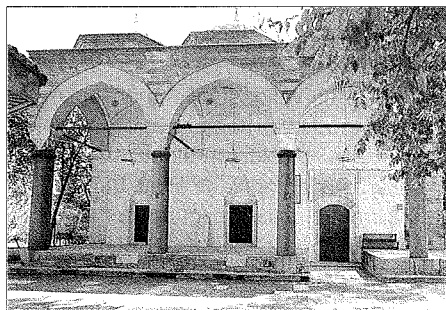
Camide dikkate değer husus, mihra-bın içine ve minberin sol tarafına kap-lanmış olan çinilerdir. Bunlardan biri, Os-manlı dönemi Türk çini sanatında başlı başına bir grup teşkil eden ve sayıları pek fazla olmayan Kâbe tasvirli pano-dur. Mihrabın solundaki pencere üstün-de yer alan bu pano, kitâbesine göre İz-

nikli Mehmed oğlu Osman tarafından 1138 Recebinde (Mart 1726) vakfedil-miştir. Her biri 25 × 25 cm. ölçüsünde altı çiniden meydana gelen panoda, çi-çekli bir çerçeve içinde oldukça gerçek-çi üslûpta bir Kâbe tasviri yer alır. Kâbe tasvirinde çevredeki binaların da göste-rilmiş olması ve belirli bir perspektifin bulunuşu, bu tasvirin önceki örneklerle nisbetle daha ileri bir resim anlayışıyla meydana getirildiğini belli eder. Ayrıca mihrabın mukarnasları ortasına 22 Re-ceb 1138 (26 Mart 1726) tarihini taşıyan tek bir çini yerleştirilmiş, aşağı bölme-ler ise bu tarihe nazaran daha eskiye ait görünen çinilerle kaplanmıştır.

Cezerî Kasım Paşa'nın İstanbul Ca-ğaloğlu'nda dört yol ağzının bir köşesin-de bir camii daha vardı. En son şeklini 1283'te (1866-67) alan bu ibadet yeri, 1957'de hiçbir gerekçe gösterilmeksiz-in yıktırılıp ortadan kaldırılmış ve arsa-sı uzun yıllar boş durduktan sonra yeri-ne Türkiye Diyanet Vakfı tarafından es-kisi gibi ahşap çatılı ve fevkanî yeni bir cami inşa edilmiştir.

Cezerî Kasım Paşa'nın Bursa'da bir medresesi ve hamamı olduktan başka bir süre vali olarak kaldığı Selânik'te de hayratı bulunduğu söylenmektedir. Ger-çekten bu şehirde Türk hâkimiyetinin sona erdiği 1912'ye kadar kiliseden çev-rilmiş büyük bir Kâsimiyye Camii vardı. Aslında Hagios Demetrios Bazilikası olan yapı, kitâbesine göre 898'de (1492-93) Sultan II. Bayezid vakfı olarak camiye çev-rilmiş, 1918 yangınında tamamen yan-mış, kısmen yıkılmış ve yirmi yıl kadar süren bir tamir ve ihyadan sonra yeni-den kilise olarak açılmıştır. Bu caminin gerçek bânisinin kim olduğu, eski vakıf kayıtları üzerinde yapılacak bir araştır-madan sonra anlaşılabilir. Cengiz Orhon-

Cezerî Kasım Paşa Camii ve planı (Yüksel, V, şekil 145) - Eyüp / İstanbul





Cezeri Kasım Paşa Camii'nin mihrabının solunda yer alan Kâbe tasvirli pano

lu'nun tesbitine göre Kasım Paşa'nın Kırım'da Kefe'de de bir camii vardı.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin*, s. 79; a.mlf., *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 280-281 (Cağaloğlu'nda-ki diğer cami için bk. s. 79-80); *Sicill-i Osmânî*, IV, 47; Halil Ethem [Eldem], *Camilerimiz*, İstanbul 1932, s. 48-49; a.e.: *Nos mosquées de Stamboul* (trc. E. Mamboury), İstanbul 1934, s. 70-71, res. 20'de caminin eski bir fotoğrafı vardır; Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, Bursa 1950, s. 147; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 433-435; Semavi Eyice, *İstanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs*, İstanbul 1955, s. 100, nr. 152; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1962, I, 39; Yüksel, *Osmanlı Mi'mârîsi V*, s. 432-434; A. Gabriel, "Les Mosquées de Constantinople", *Syria*, VII, Paris 1926, s. 370; K. Erdmann, "Ka'bah Fliesen", *Ars Orientalis*, III, Washington 1959, s. 193-197; Sabih Erken, "Türk Çinicliğinde Kâbe Tasvirleri", *VD*, IX (1971), s. 314-315, rs. 30; Hakkı Göktürk, "Cezerî Kasım Paşa Camii", *İst.A*, VII, 3539; C. Orhonlu, "Kâsım Paşa", *EI*² (İng.), IV, 722.



SEMAVİ EYİCE

CEZERİYYE

(bk. el-MUKADDİMETÜ'İ-CEZERİYYE).

CEZİME b. ÂMİR (Benî Cezime b. Âmir)

(بنو جذيمة بن عامر)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Cezime b. Âmir b. Abdümenât b. Kinâne'nin soyundan gelen bu kabile, Hz. Peygamber zamanında Mekke'nin güneyinde Yelemlem civarında Gumeysâ denilen yerde ikamet ediyordu.

Hız. Peygamber Mekke'nin fethinden sonra çevredeki kabileleri İslâm'a davet maksadıyla seriyyeler göndermeye başladı. Bu arada Hâlid b. Velîd'i de ensar, muhacir, Benî Süleym ve Benî Müdlic'e mensup askerlerden oluşan 350 kişilik bir seriyyenin başında Cezime kabilesi-

ne gönderdi (Şevval 8 / Şubat 630). Hâlid b. Velîd Gumeysâ'ya varınca Cezime kabilesinin silâhlanmış olduğunu gördü. İslâmiyet'in Arap kabileleri arasında hızla yayıldığını söyleyerek onlardan silâhlarını bırakıp müslüman olmalarını istedi. Bir kısmı silâhlarını bırakmak istediği halde bazıları buna şiddetle karşı çıktılar. Ancak aralarında geçen kısa bir tartışmadan sonra silâhlarını bıraktılar ve "Dinimizi değiştirdik" anlamında "sabe'nâ" (صَبَانَا) dediler. Fakat Hâlid b. Velîd onların bu sözlerinden müslüman olduklarına kani olmadı. Sert ve disiplinli bir kumandan olan Hâlid b. Velîd, onların vaktiyle İslâm düşmanlarıyla iş birliği yaptıklarını da hatırlayarak kendilerini esir aldı ve askerler arasında dağıttı, ertesi sabah da öldürülmelerini emretti. Bunun üzerine Süleymoğulları ellerindeki otuz kadar esiri öldürdüler. Fakat başta Abdullah b. Ömer ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim olmak üzere ensar ve muhacirler bu emre karşı çıktılar; İslâmiyet'i kabul ettiklerini söyleyerek onları serbest bıraktılar. Hatta bazı sahâbiler Hâlid b. Velîd'i, Câhiliye döneminde Yemen'e yaptığı bir seferden dönerken Cezime kabilesi tarafından öldürülen amcası Fâkih b. Mugîre'nin intikamını almak için esirleri öldürtmekle itham ettiler.

Bu haber Medine'ye ulaşınca Hz. Peygamber çok üzüldü; Hâlid b. Velîd'i onların müslüman olup olmadıklarını tesbit hususunda acele etmekle suçladı ve, "Allahım, ben Hâlid'in yaptıklarından beriyim!" diyerek onun bu davranışını tasvip etmediğini belirtti. Bununla birlikte Hâlid'in onları, müslüman olduklarını açıkça ifade etmedikleri için müşrik kalmakta direndiklerini sanarak öldürttüğünü ve ictihadında yanlışlığını kabul etti. Kabile mensuplarını Câhiliye döneminden kalma bir intikam hissiyle öldürmediğine yemin eden Hâlid'i acele etmesinden dolayı kınamakla beraber cezalandırmadı ve kumandanlık görevinden de azletmedi. Ayrıca Hz. Ali'yi Cezime kabilesine gönderip öldürülenlerin diyetlerini ödetti ve uğradıkları zararı fazlasıyla tazmin etti.

Hâlid b. Velîd, kabile mensuplarının hiçbir te'vile yer bırakmayacak bir şekilde açıkça "Müslüman olduk" (أَسْلَمْنَا) demelerini istediği halde onlar Buhârî'deki hadisten de anlaşılacağı üzere ("Meğâzî", 60, "Ahkâm", 35) bunu net olarak ifade edemediler veya bazıları kaster "sabe'nâ" dediler. Hâlid ise bunu yeterli görmedi.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Nitekim Hz. Ömer müslüman olduğu zaman Cemil b. Ma'mer el-Cumahî'nin Kâbe önünde toplanmış olan halka hitaben, "Ömer din değiştirdi" (أَنَا أُنْزِلُ عَمْرًا قَدْ صَبَا) diye bağırması üzerine Hz. Ömer itiraz ederek, "Hayır, yalan söylüyor, ben müslüman oldum" (أَسْلَمْتُ) demişti ki (İbn Hişâm, I, 348-349) bu olay kelimenin Araplar arasında aynı mânada kullanılmadığını ve Hz. Ömer'in de bu kelimeyi Hâlid b. Velîd'in anladığı şekilde yorumladığını göstermektedir.

Caetani'nin bu olayı istismar ederek Hâlid'i İslâmiyet'i henüz samimi olarak benimsememekle ve onu savaş için değil İslâm'a davet için gönderen Hz. Peygamber'i de açık tâlimat vermemesinden dolayı suça iştirak etmekle itham etmesi (*İslâm Tarihi*, V, 387), Weir'in de Hâlid'in bu hareketini "hâinâne bir darbe" olarak nitelemesi (*İA*, III, 152) doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Meğâzî", 60, "Ahkâm", 35; Vâkidî, *el-Meğâzî*, III, 875-884; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 348-349; IV, 428-436; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 147-148; Belâzûrî, *Ensâb*, I, 381-382; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 66-69; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, IV, 214; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 312-316; Aynî, *Umdu'tü'l-kâfî*, Kahire 1392/1972, XIV, 327-328; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, II, 97-99; L. Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, V, 386-395; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 307, 513; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, New York 1981, s. 70, 84, 257; Kehhâle, *Mu'cemû' kabâ'ili'l-Arab*, Beyrut 1402/1982, I, 176; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), VIII, 380-395; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, İstanbul 1990, s. 184-204; T. H. Weir, "Cezime", *İA*, III, 152; L. Veccia Vaglieri, "Djadhîma b. Âmir", *EI*² (İng.), II, 365-366.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

CEZİME el-EBRAŞ

(جذيمة العبراش)

Ebû Mâlik Cezime b. Mâlik
b. Fehm el-Ebraş (el-Vazzâh)
et-Tenûhî el-Ezdî
(ö. 268 [?])

Irak'ta hüküm süren
Tenûhî Devleti'nin
üçüncü hükümdarı.

Milâttan sonra 30 yıllarında hükümdar olduğu bazı kaynaklarda zikredilmekte ise de milâdî III. asırda yaşadığı anlaşılmaktadır. Aşağı Fırat bölgesindeki Tenûhî Devleti'nin en güçlü hükümdarı olmuş, Hîre ve Enbâr ile yöredeki şehirleri kısa sürede idaresine almıştı. İleri görüşlülük, kararlı ve cesur ve bir kral olup

çevredeki bölgeleri vergiye bağlamıştı. İslâm öncesi Arap tarihinin önemli bir şahsiyeti olduğu ve kendisiyle ilgili rivayetlerin efsanevi unsurlar taşıdığı görülen Cezîme, o sıralarda Suriye'de hüküm süren Tedmür (Palmyra) Krallığı'na saldırarak melikini öldürdü ve onun yerine geçen kızı Zebbâ ile evlenip iki hükümdarlığı birleştirmek istedi. Babasının intikamını almak için bunu fırsat bilen Zebbâ evlilik teklifini kabul etti ve bir müddet sonra az bir kuvvetle ülkesine gelen Cezîme'yi tuzağa düşürerek öldürttü.

Alaca (baras) hastalığına yakalanmış olduğu için el-Ebras veya el-Vazzâh (الوضاح) lakabı ile anılan Cezîme'nin kendisine başkalarından farklılık sağladığını söyleyerek hastalığı ile övündüğü rivayet edilir. Son derece kibirli olduğu için iş-ret arkadaşlığına kimseyi lâyık görmez, sadece ed-Dayzenân denilen iki putu yanına alarak eğlenir, kendisi bir kadeh içince birer kadeh de bu putlara dökerdi.

Hükümdarlığının 60 veya 120 yıla yakın sürdüğü söylenen ve oldukça uzun yaşadığı anlaşılan Cezîme el-Ebras'ın kehanetle de uğraştığı, hatta peygamberlik iddiasında bulunduğu rivayet edilir. Araplar arasında mancınığı ilk defa onun bulduğu, pabuç ve mumu ilk defa onun kullandığı söylenir. Maceralı hayatından birçok unsur Arap şiiri ve darbimesellerine yansımıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 167; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâse), s. 108, 554, 580, 618, 641, 645-646; Ya'kûbî, *Târîh*, I, 208-209; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Düreyd, *el-İştîkâk*, s. 378, 543; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb* (Meynard), III, 181-194; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 18; İbn Haldûn, *el-İber*, II, 259-261; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülâğu'l-ereb*, II, 175, 177-182, 338; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, III, 104-106, 167-168, 178-183; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fet-hullah), II, 114; Fr. Buhl, "Cezîme al-Abras", *IA*, III, 152; İ. Kavar, "Djadhima al-Abrash", *El²* (Fr.), II, 375.



AHMET ÖNKAL

CEZİRE

(الجزيرة)

İslâm coğrafyacıları tarafından
Yukarı Mezopotamya'ya verilen ad.

Cezîretü Asûr, İklimü Asûr da denilen bu bölge Dicle'nin doğusunda kalan Meyyâfârikîn (Silvan), Erzen, Siirt, Zap havzası ve Fırat'ın batısındaki Adıyaman bölgesini de içine alır. İbn Havkal (*Şâretü'l-arz*, s. 204) ile İzzeddin b. Şeddâd'ın (*el-A'lâku'l-haîre*, III/1, 4-7) aksine Makdisî

Musul'u, hatta Tikrît'i bu bölgeye dahil eder (*Ahşenü't-tekâsım*, s. 136-151). İslâm tarihçilerine ve Tevrat'a göre Nûh'un gemisi bu bölgede toprağa oturmuş, yüzünde ilk şehirler bu bölgede meydana gelmiş, İbrâhim peygamber bu bölgeden Filistin'e gitmiştir. Tevrat'a göre cennet bu bölgededir. Bazı hadislere göre bölgeyi sulayan nehirlerden Fırat cennet ırmaklarından biridir.

el-Cezîre çok yüksek olmayan bir bölge olup Fırat-Diyarbakır arasındaki Karacadağ, Mardin ve Cizre arasındaki Tûr Abdîn, Belih ve Habur ırmakları arasındaki Cebeliabdülazîz, Habur ile Dicle arasındaki Sincar dağı, Musul'un güneyindeki Cebelimekhûl bu bölgede yer alır. Bu dağlardan çıkan akarsular arasında Fırat'a karışan Belih ile Habur, yöredeki Harran ve Re'sûl'ayn'dan (Ceylanpınar) çıkar. Habur'a katılan Hirmas çayının kaynağı ise Tûr Abdîn bölgesindedir. Sincar dağından Sarsar ırmağı doğar ve çölde kaybolur.

el-Cezîre'nin batısında Suriye, kuzeybatısında Gaziantep, Maraş ve Malatya yer alır. Bölgenin doğusunda Doğu Anadolu, güneyinde Irak bulunur. el-Cezîre İslâm'dan önce ve İslâm tarihinin başlarında bu bölgeye yerleşen Arap kabilelerine göre "Diyârimudar", "Diyârrebîa" ve "Diyârebekr" olmak üzere üç tarihî bölgeye ayrılmıştır. Eskiçağ'da bölgede Araplar yaşıyordu. Nusaybin İranlılar tarafından Arvastân, Ermeniler tarafından Bes Arabâyâ diye adlandırılıyordu. İslâm tarihinin başlarında bu bölgede Araplar'dan başka Ârâmîler de vardı. Abbâsîler devrinden itibaren bölgeye Türkler de gelmeye başlamışlar, Selçuklular'dan sonra bölgede birçok Türk devleti kurulmuştur. Haçlı seferleri sırasında bu bölgede oturan Türk kabileleri büyük bir askerî potansiyel teşkil ediyorlardı.

el-Cezîre Anadolu-Irak-Suriye bölgelerini birbirine bağlaması itibarıyla büyük bir tarihî ve stratejik öneme sahiptir. Bugün bölgenin kuzey yarısı Türkiye, güney yarısı ise Suriye ve Irak topraklarında bulunmaktadır. Bağdat demiryolu buradan geçer, burası aynı zamanda Münbit Hilâl'in orta kısmını teşkil eder. el-Cezîre'nin Diyârimudar kısmında Urfa, Harran, Rakka (Suriye), Sam-sat, Re'sûl'ayn; Diyârrebîa kısmında Musul, Nusaybin, Sincar (Irak), Dârâ, Cizre; Diyârebekr kısmında Âmid (Diyarbakır), Mardin, Meyyâfârikîn, Hasankeyf gibi önemli merkezler yer alır. Bu bölgeye İs-

lâm'dan önce sırasıyla Bâbilliler, Asurlular, Hititler, Persler, Büyük İskender, Selefkiler, Romalılar, Bizans ve Sâsânîler sahip olmuşlardır. el-Cezîre bölgesi III-VI. yüzyıllarda Romalılar'la Sâsânîler arasındaki mücadelelere sahne olmuştur. İslâmiyet ortaya çıktığı sırada bölge önce Sâsânîler'in, sonra Bizanslılar'ın eline geçmişti. Bizans Re'sûl'ayn'dan Tûr Abdîn'e kadarki sahayı, Sâsânîler ise Nusaybin ile Tûr Abdîn'in güneyindeki bölgeyi ellerinde tutuyorlardı. Sınır Nusaybin ile Dârâ arasından geçiyordu. Suriye ve Irak'ın müslümanlar tarafından fethedilmesi üzerine bölgedeki Bizans ve Sâsânî kuvvetlerinin devlet merkezleriyle irtibatı azalmıştı. Bu sırada 17 (638) yılında Hz. Ömer ile Suriye'deki kumandanlar arasında Câbiye'de yapılan toplantıdan sonra Suriye ve Mısır bölgelerinin emniyetini sağlamak için el-Cezîre bölgesinin fethine karar verildi. 18 (639) yılında Hz. Ömer Suriye Valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a bir mektup yazarak el-Cezîre bölgesinin fethine girişilmesini emretti. O da İyâz b. Ganm'ı 5000 veya 6000 kişilik bir kuvvetin başında el-Cezîre bölgesine gönderdi. İyâz Rakka'dan bölgenin fethine başladı. 18-19 (639-640) yıllarında batı kısımlarını zaptetti. Musul ve Dicle'nin doğusundaki yerler ise 20 (641) yılında Ebû Mûsâ el-Es'arî'nin de bulunduğu Irak ordusu tarafından fethedildi. İyâz b. Ganm 20 (641) yılında vefat edince Humus-Kinnesrîn-el-Cezîre valiliğine Habîb b. Mesleme, ondan sonra da Umeyr b. Sa'd tayin edildi. 26 (647) yılında Muâviye Suriye-el-Cezîre valisi oldu. Muâviye Humus-Kinnesrîn ve el-Cezîre'ye Habîb b. Mesleme'yi tayin etti. Daha sonra el-Cezîre'yi onun elinden alarak Dahhâk b. Kays el-Fihri'ye verdi. Dahhâk Hz. Osman'ın öldürülmesine (35/656) kadar bu görevde kaldı. Hz. Ali halife olunca el-Cezîre'ye Mâlik el-Eşter'i tayin etti. Fakat Dahhâk Mâlik'e karşı geldi ve Muâviye'nin yardımıyla onu Musul'a püskürttü. Bu dönemde bölgede meydana gelen en önemli iki olay Sıffin Savaşı ve Hz. Ali'nin öldürülmesidir. Muâviye halife olunca Suriye ve el-Cezîre'ye Nu'mân b. Beşîr'i vali tayin etti. Onun valiliği Muâviye'nin ölümüne (60/680) kadar devam etmiştir.

Emevîler devrinde el-Cezîre Suriyeliler'le Iraklılar arasındaki mücadelelere sahne oldu. Kaysîler tarafından desteklenen Süleyman b. Surad, Re'sûl'ayn yakınındaki bir savaşta Ubeydullah b. Ziyâd'ın bir kumandanı tarafından öldü-

rüldü (65/685). Bir yıl sonra Muhtâr es-Sakaff'nin kumandanı İbrâhim b. Mâlik el-Eşter Suriyeliler'i mağlûp edince Nusaybin, Dârâ ve Sincar'ı ele geçirdi. Abdülmelik 691'de Deyrûlcâselik'te Mus'ab b. Zübeyr'i yenmeden önce el-Cezîre bölgesini itaati altına aldı. Bu sıralarda Kayslılar ile Tağlibliler arasında da savaşlar cereyan ediyordu. Haccâc zamanında ve daha sonraki dönemde bu bölgede pek çok Hâricî isyanları oldu. Emevîler'in sonlarında Hâricî isyanları çok tehlikeli bir hal aldı.

Nu'mân b. Beşîr'den sonra Emevîler devrinde Harran ve el-Cezîre bölgesinin önemi çok arttı. Doğu Anadolu ve Azerbaycan'ın idareleri de el-Cezîre valilerine verildi ve hânedan mensupları buraya vali tayin edildi. Bu valiler arasında Muhammed b. Mervân ile Mesleme b. Abdülmelik'i özellikle zikretmek gerekir. Son Emevî Halifesi II. Mervân da halife olmadan önce Harran'da valilik yapmıştır. Halife olunca burasını devletin merkezi yapmış, buradaki Büyük Cami'yi (Firdevs Camii) genişlettiği gibi büyük bir de saray yaptırmıştır.

el-Cezîre Emevî Devleti'ne sadık bölgelelerin başında geliyordu. Bu sebeple Abbâsîler'e mukavemet göstermiş, II. Mervân bölgeden topladığı kuvvetler sayesinde Abbâsîler'le Zap Suyu Savaşı'nı yapmıştır. Ardından burada Ebû Ca'fer el-Mansûr'un amcası Abdullah b. Ali isyan etmiştir. Bu sırada bilhassa Hârûn-ürreşîd devrinde Rakka'nın önemi artmış, burası Abbâsîler'in yazlık merkezi olmuştur. Mehdî'nin halifeliği devrinden (775-785) itibaren bölgede Hâricî isyanları yeniden başlamıştır. Me'mûn devrinde patlak veren Nasr b. Şebes isyanı ise bütün el-Cezîre bölgesine yayılmış ve Abdullah b. Tâhir tarafından güçlük- le bastırılmıştır (824).

Abbâsîler devrinde el-Cezîre bölgesi her yaz Bizans'a yapılan seferlere üs vazifesi görmüş, bu sebeple bölge Emevîler devrindeki önemini korumuştur. Bu devirde bölgede yoğun bir nüfus vardı. Ticaret ve ziraat gelişmişti. Bölge genellikle Suriye ile beraber tek bir vilâyet halinde idare ediliyordu. Bazan Musul ve Doğu Anadolu'nun bir kısım vilâyetleri de bu bölgeye bağlanıyordu. Bu devirdeki el-Cezîre valilerinin en önemlileri arasında Tâhir b. Hüseyin, oğlu Abdullah b. Tâhir ve Büyük Boğa zikredilebilir.

IX. yüzyılın ikinci yarısında bölge bir ara Mısır'daki Tolunoğulları'nın idaresi altına girdi. Burada bazan Abbâsîler'e, bazan Tolunoğulları'na bağlı olan İshak b. Kundacık, Muhammed b. Ebû's-Sâc gibi valiler hüküm sürdüler. 892 yılında bölge son olarak Bağdat'a bağlandı. Bundan biraz sonra bölgede Hamdânîler ortaya çıktı. 293 (906) yılında bu aileden Ebû'l-Heccâ Musul valisi oldu. Nâsîrüddevle unvanını alan oğlu Hasan ise 357 (968) yılına kadar Diyârırebîa ve Diyârımudar bölgelerini idare etti. Yine bu hükümdar devrinde kardeşi Seyfûddevle Ali 944 yılından itibaren Hamdânîler'in Halep kolunu kurdu. Bu beylik zaman zaman el-Cezîre'nin bir kısmını da idaresi altında tuttu. 367 (977-78) yılında bölge Büveyhîler'den Adudûddevle tarafından zaptedildi. Bu sırada Diyarbekir'de Mervânîler, Musul'da Ukaylîler, Harran'da Nümeyrîler gibi yerli hânedanlar ortaya çıkmıştı. Ukaylîler'den Kırvas b. Mukallid ile Harran'daki Nümeyrîler 401 (1010-11) yılında Fâtımîler'in hâkimiyetini tanıdılar. Aynı sıralarda Bizans yeniden yükseliş devrine girdi. Urfa, Samsat gibi el-Cezîre'nin önemli merkezleri Bizanslılar'ın eline geçti. İbn Havkal ve Makdisî adı geçen yerli bedevî hânedanların hâkimiyeti ve Bizans'ın baskısı sonucu el-Cezîre bölgesinin eski zenginliğini kaybettiğini söylerler (*Şaretü'l-arz*, s. 204-230; *Ahşenü't-tekkâsim*, s. 136-151).

el-Cezîre bölgesi oldukça zengin, münbit, akarsuları ve otlakları bol bir bölgedir. Doğu Anadolu, Cebeliabdülaziz, Sincar ile Rakka arasındaki saha, bilhassa Harran-Re'sül'ayn bölgesi çok verimli bir ziraat bölgesidir. Bölge hububatı, atları, koyunları ve çeşitli ürünleriyle Abbâsîler devrinde Bağdat ve Sâmerrâ'yı besliyordu. Musul'un hububatı, balı, pastırması, kömürü, yağı, peyniri, kudret helvası, sumakı, narı, zifti, demiri, bıçakları, okları, zinciri meşhurdur. Nusaybin'in kestanesi, kuru ve yaş meyveleri, ölçü aletleri, kaymağı, develeri; Rakka'nın sabunu, zeytinyağı, kalemî; Harran'ın reçeli, balı, pamuğu, ölçü tartı aletleri; Cizre'nin cevizi, bademi, tereyağı, atları; Hâsanîye'nin peyniri, kekliğı, kuru meyveleri; Mâlesâyâ'nın sütü, kömürü, üzümle, yaş meyveleri, keteni, keneviri; Âmid'in yünlû elbiseleri, Rum ketenleri meşhurdur. Fırat ve Dicle vasıtasıyla nehir taşımacılığı ticaretin canlı kalmasına yardım ediyordu. Cizre Doğu Anadolu ve İç Anadolu'dan, Bâlis Suriye'den gelen tıbbî

caret mallarının toplandığı yerd. Ayrıca İpek yolunun önemli bir kolu buradan geçiyordu.

Abbâsî halifeleri bölgenin kontrolüne büyük önem veriyorlardı. Emevîler devrinde ve Abbâsîler'in ilk asrında bu bölge devletin en çok vergi ödeyen vilâyetiydi. Fakat X. yüzyılda bölgenin zenginliği azaldı. Kudâme b. Ca'fer tarafından verilen 306 (918-19) yılı bütçesi Musul Hamdânîleri'nden istenen miktarla karşılaştırılırsa önemli bir eksilme olduğu görülür. Kudâme'nin eserine göre Diyârımudar 6 milyon dirhem, Diyârırebîa 9.633.000 dirhem, Musul 3.600.000 dirhem yıllık vergi veriyordu. 332 (944) yılında Hamdânîler'den Nâsîrüddevle Diyârırebîa ile Diyârımudar'ın bir kısmı için 3.600.000 dirhem vergi vermeyi kabul etmişti. 337 (948-49) yılında Büveyhîler zamanında aynı hükümdardan 8.000.000 dirhem istendi, fakat öyle anlaşıyor ki 2.000.000 dirhemden fazla ödenmedi.

XI. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye Selçuklular'ın gelişyle siyasî harita tamamen değişti. Bölgedeki yerli yarı göçebe hânedanların yerini Türk beylikleri aldı. Selçuklular el-Cezîre bölgesine geldiklerinde Musul, Harran ve Âmid'de yukarıda zikredilen mahallî hânedanlar vardı. Urfa ve Samsat Bizanslılar'ın elindeydi. 479 (1086-87) yılında Melikşah Halep'e gelirken Bozan Urfa'yı ve Samsat'ı Bizanslılar'ın elinden aldı. Melikşah Bozan'ı Urfa valiliğine tayin etti. Musul, Nusaybin ve Sincar'ı Ukaylîler'den İbrâhim b. Kureys'e, Harran, Suruç ve Rahbe'yi Müslim b. Kureys'in oğlu Muhammed'e, Rakka ve Ca'ber'i Sâlim b. Mâlik'e verdi. Bu arada 1084 yılında Sultan Melikşah, Fahrûddevle b. Cehîr'i Âmid ve Mardin'i Mervânîler'den almakla görevlendirdi. Fahrûddevle'nin oğlu Zaîmûddevle Âmid şehrini ele geçirdi ve buraya vali tayin edilen Fahrûddevle 1087'de azledilerek Âmid'e Kuvâmûlmülk Hasan b. Abdülmelik el-Belhî getirildi. 485 (1092) yılında Melikşah'ın ölümünden sonra el-Cezîre bölgesine Tutuş hâkim oldu. Bu bölgedeki şehirler onun emîrleri tarafından idare edilmeye başlandı. Ardından bölgeye Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan geldi. Bu sırada Harran Musul Valisi Kürboğa'nın idaresindeydi. Bozan'dan sonra Urfa'ya Ermeni Toros hâkim olmuş, ardından burada Şubat 1098'de I. Baudouin tarafından Urfa Haçlı Kontluğu kurulmuştu. Bu kontluk Samsat'ı da ele geçirmişti. Meyyâfârik'in e Altaş, Âmid'e Sadr, Hani

ile Erzen'e Şāhruh, Siirt ve Behmur'da Kızılarslan, Hasankeyf'e Türkmen Mûsâ gibi Türk beyleri hâkim olmuşlardı. 1102'de Hasankeyf'i Artuk Bey'in oğlu Sökmen ele geçirdi. 1106 yılı civarında ise Artuk'un diğer oğlu Necmeddin İlgazi Mardin'i aldı. Böylece bölgede yedi beylik ile bir Haçlı kontluğu meydana geldi. Bunlardan Emîr Sadr bir müddet sonra öldü. Yerine kardeşi İnal geçti ve Âmid'de İnal oğulları Beyliği kuruldu. Siirt ise 1131 yılında Hasankeyf Artukluları tarafından ele geçirildi. el-Cezîre bölgesinde Musul Atabegliği ve ona bağlı Sincar ve Harran, Rakka ve Ca'ber Emirliği, Mardin ve Hasankeyf Artukluları, İnal oğulları gibi müslüman devletçikler meydana geldi. Bu beylikler uzun müddet bölgeyi Urfa Haçlı Kontluğu ile Antakya Prinkepsliği'ne karşı korudular. Fakat aralarından hiçbiri Urfa Haçlı Kontluğu'nu ortadan kaldıracak ve bölgedeki Haçlı baskısına son verecek durumda değildi. Nihayet 521 (1127) yılında Musul Atabegliği'ne İmâdüddin Zengî b. Kâsımüddeve Aksungur tayin edildi. Harran ile Halep'e de sahip olan Zengî zamanla bölgede gücünü artırarak kuvvetli bir devlet kurdu ve 1144 yılında Urfa'yı Haçlılar'dan geri alarak el-Cezîre bölgesindeki müslüman birliğini sağladı. 1146 yılında Zengî'nin Ca'ber Kalesi önünde öldürülmesi üzerine Halep'te Nüreddin Mahmud ve Musul'da Seyfeddin Gazi (I) adlı oğulları yönetime hâkim oldular. Zamanla bunlardan Nüreddin Mahmud bölgede büyük bir devlet kurdu ve el-Cezîre bölgesindeki Artuklu beylerini de himayesi altına aldı. Ondan sonra Selâhaddîn-i Eyyübî devrinde el-Cezîre bölgesinin büyük bir bölümü 1174-1182 yılları arasında Musul Atabegleri ve onların tayin ettiği çeşitli valiler tarafından idare edildi.

Selâhaddîn-i Eyyübî 1182-1183 ve 1185 yıllarında gerçekleştirdiği seferleriyle bölgeyi idaresi altına aldı. Âmid'i İnal oğulları'ndan alarak Hasankeyf sahibi Nüreddin Muhammed b. Karaarslan'a, Urfa ve Samsat'ı da Harran Emîri Muzafferrüddin Gökböri'ye verdi. Musul Atabegliği ve Mardin Artuklu Beyliği tâbi devlet statüsüne bağlandı. Meyyâfârikîn ve Sincar merkeze bağlı beylikler haline getirildi.

Selâhaddîn 1193 yılında öldüğü sırada Meyyâfârikîn, Harran, Urfa ve Samsat kardeşi el-Melikü'l-Âdil'in; Sincar, Suruç, Rakka II. İmâdeddin Zengî'nin; Musul İzzeddin Mesûd'un; Âmid ve Ha-

sankeyf Kutbüddin Sökmen'in; Mardin II. İlgazi'nin idaresi altında idi. Selâhaddîn'den sonra bölgede kardeşi el-Melikü'l-Âdil önemli rol oynadı. el-Cezîre'yi Musullular'a karşı koruduğu gibi oğlu el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb, Meyyâfârikîn Eyyübî Beyliği'ni kurdu. Hasankeyf de Artuklular'dan alınarak Eyyübîler'e bağlı bir beylik haline getirildi. Bu arada 1198-1199 yıllarında el-Melikü'l-Âdil Mardin'i muhasara ederek burayı kendine tâbi hale getirdi. Bununla beraber Mardin Artukluları 1408 yılına kadar devam ettiler. Bundan sonra el-Melikü'l-Âdil ve oğulları el-Melikü'l-Kâmil ile el-Melikü'l-Eşref tarafından el-Cezîre bölgesi idare edildi. Bu sırada bölge māmurlaştı. Şehirlerde medreseler, hastahaneler kuruldu. Harran bölgenin merkezi durumundaydı. 1230 yılından itibaren bölge Eyyübîler'le Anadolu Selçukluları'nın mücadele sahası oldu. Bir ara Âmid, Urfa, Samsat şehirleri Anadolu Selçukluları'nın eline geçti. Ardından bölgede Hârizmliler ve Moğollar göründüler. Bu sırada 1232'den itibaren Hasankeyf önce el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb, 1240 yılından itibaren de oğlu Turan Şah tarafından idare edildi.

el-Cezîre bölgesi Artuklular'ın ilk dönemlerinden itibaren yoğun bir Türk nüfusuna sahip olmuş, bölge halkı Haçlılar'a karşı mücadelede önemli askeri hizmetlerde bulunmuştur. Selâhaddîn-i Eyyübî de bu bölgeyi hâkimiyeti altına aldıktan sonra Haçlılar'ı kesin yenilgiye uğratmış ve Kudüs'ü geri almıştır.

Eyyübîler'den sonra bölge İlhanlılar'ın hâkimiyeti altına girdi. Hülâgü 1258'de Hasankeyf'i ve Mardin'i, ardından 1259 yılında Âmid ile Meyyâfârikîn'i Eyyübîler'den aldıktan sonra el-Cezîre bölgesini işgal etti. Eylül 1260 tarihinde Memlükler'in Moğollar'ı Aynıclût'ta yendikten sonra bölge Memlükler'le İlhanlılar arasında mücadeleye sahne oldu ve yeniden fakirleşti. Harran, Meyyâfârikîn, Hasankeyf şehirleri İlhanlılar tarafından tahrip edildi. XIV. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye Memlükler hâkim oldular. 1393 yılında buraya Timur geldi. Ardından Karakoyunlular'ın, sonra Akkoyunlular'dan Uzun Hasan'ın eline geçti. Uzun Hasan'dan sonra oğlu Yâkub bölgeyi elinde tuttu. 1507 civarında Safevîler ile Memlükler arasında paylaşıldı. 1516 yılında ise Osmanlı hâkimiyeti altına girdi ve Diyarbakır Beylerbeyliği kuruldu. Musul da ayrı bir beylerbeylik merkezi oldu. Urfa ve Mardin şe-

hirleri Diyarbakır Beylerbeyliği'ne bağlı sancak merkezi oldular. Rakka, Silvan (Meyyâfârikîn), Hasankeyf ve Harran eski önemlerini kaybettiler. I. Dünya Savaşı'ndan sonra bölge Türkiye, Irak, Suriye arasında paylaşıldı. Urfa, Samsat, Harran, Re'sül'ayn (Ceylanpınar), Nusaybin, Cizre, Mardin, Diyarbakır, Hasankeyf, Silvan Türkiye'de, Musul ile Sincar, Irak, Rakka ile Ca'ber ise Suriye sınırları içinde kaldı. Suriyeliler Rakka yanında büyük bir baraj kurdular. Türkiye kesiminde ise bölgenin kalkındırılması için yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Bugün gerçekleştirilmekte olan Güneydoğu Anadolu Projesi'yle (GAP) önümüzdeki yıllarda bölgenin hızla kalkınması ümit edilmektedir (bölgenin Osmanlılar devrindeki tarihi için bk. DİYARBAKIR; MUSUL).

BİBLİYOGRAFYA :

- Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; Belâzürî, *Fütûh* (Müneccid), I, 204-215; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, s. 204-230; *Hudûdü'l-âlem* (Minorsky), bk. İndeks; Makdisî, *Ahşenü't-tekâstîm*, s. 136-151; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 238; II, 134-136; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 532-535; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hâfîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Yahyâ Abbâre), Dimaşk 1978, III/1, s. 4-9; J. Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş* (trc. Fikret İşıltan), İstanbul 1960, s. 75-80; a.mlf., *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 87, 88, 91, 92; a.mlf., *İslâmiyetin İlk Devirlerinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1989, s. 66, 78, 80, 118, 133; Fikret İşıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1960; G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate*, London 1966, s. 86-104; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", *CHIr*, V, 24, 41, 92, 97, 101, 109-111, 121, 183; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Devrinde Eyyübîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 48-51; a.mlf., *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 77-84; E. Herzfeld, "Über die historische Geographie von Mesopotamien", *Mitteilungen aus Justus Perthes's geographischer Anstalt*, XLV, Berlin 1909, s. 345-349; a.mlf. — F. Sarre, "Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet", *Forshungen zur Islamischen Kunst*, III, Berlin 1911-20; A. Poidebard, "Les Routes anciennes de Haute Djezireh", *Syria*, VIII, Paris 1927; a.mlf., "Mission archéologique en Haute Djezireh", a.e., XI (1930); Mükrimin H. Yınanç, "Diyarbakır", *İA*, III, 601-625; V. Minorsky, "Mardin", a.e., VII, 317-322; M. Canard, "al-Djâzira", *Et* (Fr.), II, 536-537.



RAMAZAN ŞEŞEN

CEZİRE-i İBN ÖMER

(bk. CİZRE).

CEZİRETÜLARAB

(bk. ARABİSTAN).

CEZİRİ,
Abdurrahman b. Muhammed

(عبد الرحمن بن محمد الجزيري)

Abdurrahmân b. Muhammed
b. İvaz el-Cezîrî
(1882-1941)

Mısırlı hukukçu.

Yukarı Mısır'daki Sühâc vilâyetine bağlı Şendevîl adasında doğdu. Ezher'de öğrenim gördü (1895-1908). Meslek hayatına mezun olduğu bu okulda ders vermekle başladı. Ardından Vakıflar Bakanlığı'nın (Vezâretü'l-evkâf) mescidler kısmında önce müfettişliğe (1912), sonra da başmüfettişliğe tayin edildi. Daha sonra Külliyyetü usûlî'd-dîn'de profesör olarak görev yapan Cezîrî, Hey'etü kibârî'l-ulemâ'ya üye oldu. Hanefî olmasına rağmen karşılaştırmalı bir fıkıh eseri yazacak kadar dört mezhebe de vâkıftı. Hulvân'da vefat etti.

Eserleri. 1. el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a. Dört mezhebe dair karşılaştırmalı bir fıkıh kitabıdır. 1922 yılında Mısır Vakıflar Bakanlığı, Ezher Üniversitesi tarafından oluşturulan bir komisyona, ders kitabı olarak okutulmak üzere karşılaştırmalı bir fıkıh eseri hazırlama görevi verdi. İbadetlerle ilgili I. cilt (Kahire 1928) büyük bir kabul görünce Vakıflar Bakanlığı, Cezîrî başkanlığında dört mezhep âlimlerinden oluşan yeni bir komisyon görevlendirdi ve eserin tekrar gözden geçirilerek yayımlanmasını sağladı (Kahire 1931). Eserin II-IV. ciltlerini (Kahire 1933-1937, 1939; Beyrut 1969) bizzat hazırlayan Cezîrî'nin vefatı üzerine had'lerle ilgili V. cilt Ali Hasan el-Arif tarafından, onun notlarından derlenip eksikleri tamamlanarak neşredilmiştir (I-V, Kahire 1972; İstanbul 1984). **Eser Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı** adıyla (I-VII, İstanbul 1971-1978, 1988, 1991) Hasan Ege tarafından, **Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkıhı** adıyla da (I-VIII, İstanbul 1989-1990/1409-1410) Mehmet Keskin tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. **2. Tavzîhu'l-'akâ'id fi 'ilmi't-tevhîd** (Kahire 1933). **3. Edilletü'l-yâkin fi'r-reddi 'alâ Kitâbi Mizânî'l-hağ ve gayrihi min me'tâ'ini'l-müşeşşirine'l-Mesîhiyyîn fi'l-İslâm** (Kahire 1934). Başta meşhur Alman misyoneri Karl Gottlieb Pfander'in (ö. 1865) *Waage der Wahrheit* (Arapça'sı *Mizânü'l-hağ*) adlı kitabında yer alan görüşler olmak üzere bazı hristiyan mis-

yonerleri tarafından İslâm'a yöneltilen saldırılara bir reddiyedir. **4. Ahsenü'l-beyân fi'r-reddi 'alâ men mene'a tercemete tefsîri'l-Kur'ân** (Kahire 1355). Kur'an'ın meâlen de olsa tercüme edilemeyeceğini ileri sürenlere karşı reddiye olarak kaleme alınmıştır. Ayrıca *el-Ahlâku'd-dîniyye ve'l-hikemü's-şer'iy* ile *Divânü Hıtab* adlı eserleri de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkıhı* (trc. Mehmet Keskin), İstanbul 1989-90/1409-10, mütercimnin önsözü, s. 1, 2; Zirikî, *el-A'âm*, IV, 111; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, V, 186; A. S. Fulton — M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 46; *el-Ġamûsü'l-İslâmî*, I, 609; Âyide İbrâhim Nasîr, *el-Kütübü'l-'Arabiyyetü'lletî nüşiret fi Mısır beyne 'amey 1926-1940*, Kahire 1980, s. 16, 37, 43; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, *Mu'cemü'l-a'âm*, Limasol 1407/1987, s. 407.



CENGİZ KALLEK

CEZİRİ, Abdülkâdir b. Muhammed

(عبد القادر بن محمد الجزيري)

Zeynüddîn Abdülkâdir
b. Muhammed b. Abdülkâdir el-Ensârî
el-Hanbelî el-Cezîrî
(ö. 976/1568'den sonra)

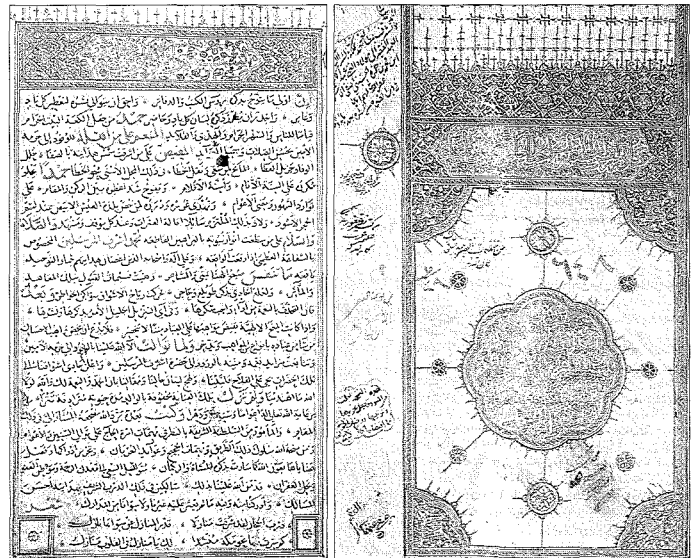
Tarihçi ve fakih.

16 Şâban 911'de (12 Ocak 1506) doğdu. *Dürerü'l-ferâ'idü'l-munazzama* adlı eserinde verdiği bilgilerden, ailesinin aslen Cezîrelî olduğu ve atalarının buradan Kahire'ye göç ettiği anlaşılmaktadır. Oldukça nüfuzlu olan ailesinin çeşitli yerlerde vakıfları bulunmaktaydı.

Babası Muhammed b. Abdülkâdir devrinin önde gelen tabiplerinden biri olup Kahire'de Bîmâristânü'l-Mansûrî'de ve emîr-i haccın maiyetinde görev yapmıştır. Cezîrî gençliğinde bir taraftan ilim tahsil ederken diğer taraftan ticaretle uğraştı. Bu arada tasavvufa ilgi duydu ve Şeyh Şehâbeddin Ahmed el-Yezîdî eş-Şâfî'ye intisap etti. Şeyh Ahmed b. İsmâil ed-Demîrî'den hadis ve tıp, Mûsâ b. Ahmed el-Ermeyûnî'den nahiv, sarf ve mantık dersleri aldı. O sırada Mısır beylerbeyi ve emîr-i hac olan Hadım Süleyman Paşa (ö. 1547), Cezîrî'yi babası ile birlikte haza ve seferde kâtip olarak görevlendirdi. Cezîrî bu görevi sırasında hacla ilgili eserini kaleme aldı. 976'dan (1568) sonra öldüğü tahmin edilmektedir.

Eserleri. 1. Dürerü'l-ferâ'idü'l-munazzama fî ahbârî'l-hâc ve tarihî Mekketel-mu'azzama. XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar hac konusunda yazılan kitapların en önemlilerinden biridir. Hulefâ-yi Râşidîn (632-661) devrinden 972 (1564-65) yılına kadar hac emirliği, hac kervanları, hac yolları, menziller, menzillerde yaşayanlar ve hac farızasıyla ilgili bilgileri ihtiva etmektedir. Eser, müellifin X. (XVI.) yüzyılda bizzat gördüğü olaylar hakkında verdiği mâlumat dolayısıyla da dikkat çekicidir. Kitap ayrıca Mısır'daki Türk hâkimiyetine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Cezîrî bu eserini yazarken Şeyh Cârullah b. Fehd, Kutbuddîn el-Mekkî ve diğer bazı müelliflerin eserlerinden faydalanmıştır. *Dürerü'l-ferâ'idü'l-munazzama*'nın Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki yazma nüshası bulunmaktadır (Reî-

Abdülkâdir
b. Muhammed
el-Cezîrî'nin
Dürerü'l-ferâ'idü'l-munazzama fî ahbârî'l-hâc ve tarihî Mekketel-mu'azzama adlı eserinin unvan sayfası ile ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Reîsülkütâb, nr. 648)



sükküttâb, nr. 648; Damad İbrâhim Paşa, nr. 296). 2. *‘Umdetü’s-şafve fi hilli’l-kahve*. Kahvenin tarihçesi, hazırlanışı hakkında bilgi veren ve helâl olduğunu anlatan bir eserdir. XVI. yüzyılda kahvenin kullanımı yaygınlaşınca içilmesinin câiz olup olmadığı hususunda ihtilâflar baş göstermiş, Mekke’de ve diğer şehirlerde pek çok karışıklık çıkmıştır. Bunun üzerine âlimlerin konu ile ilgili olarak kaleme aldıkları eserlerin en önemlilerinden biri de Cezîrî’nin 966’da (1559) telif ettiği bu kitaptır. İskenderiye’de el-Mektebetü’l-belediyye (Hanbelî Fıkıhı, nr. 5), Escorial (nr. 21.170), Bibliothèque Nationale (nr. 4590) ve Gotha’da (nr. 2106) birer yazma nüshası bulunan eserin bazı bölümleri Silvestre de Sacy tarafından Fransızca tercümeleriyle birlikte *Chrestomathie arabe* içinde yayımlanmıştır (I, Paris 1826).

Cezîrî’nin bunlardan başka *Hulâsatü’z-zeheb fi fazli’l-‘Arab* adlı bir eseri daha vardır (Brockelmann, GAL, Suppl., II, 447). Ayrıca bazı şiir ve mektuplarını ihtiva eden bir mecmuasının bulunduğu da söylenmektedir (Kehhâle, V, 300; Zirikli, IV, 44).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkâdir b. Muhammed el-Cezîrî, *Dürrü’l-ferâ’idi’l-munazzama fi aḥbâri’l-hâc ve tārîkı Mekketi’l-mu‘azzama*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 648; Brockelmann, GAL, II, 424; Suppl., II, 447; Zirikli, el-‘A‘lâm (Fethullah), IV, 44; Kehhâle, *Mu‘cemü’l-mu‘ellifîn*, V, 300; Hamed el-Câsir, “Mü’erriḥ Mısrî Mağmûr”, MMLA, LVIII (1986), s. 176-187.



CEVAT İZGİ

CEZM

(العزم)

Bir hadis terimi.

Sözlükte “kesmek, kesin bir şekilde yemin etmek ve bir işi hiçbir ilişkisi kalmamak üzere bitirmek” anlamlarına gelir. Hadis ilminde ise senedi tam olarak zikredilmek istenmeyen bir hadisin sağlam bir isnadı bulunduğunu belirten *edâ** lafızlarından biriyle rivayet edilmesidir. Hadis kitaplarında, özellikle Buhârî’nin *el-Câmi‘u’s-şâḥiḥ*’inin tercemelerinde mâlûm fi’l-i mâzî kalıbıyla kullanılan cezm sigaları şunlardır: “قال، ذكر، روى، فعل، أمر، زاد”. Bir hadisin aradaki râviler atlanarak ilk kaynağına nisbet edilmesi, diğer bir ifadeyle hadisin *mual-lak** olarak rivayet edilmesi halinde o hadisin güvenilir olmadığı kanaati uya-

nır. Bunu ortadan kaldırmak ve sözün nisbet edildiği şahsa ait olduğunda hiçbir şüphe bulunmadığını göstermek üzere cezm sigası kullanılır. Bunun karşısı *temrîz** sigasıdır. Meçhul fi’l-i muzârî kalıbıyla kullanılan temrîz sigalarına, bir sözün nisbet edildiği şahsa aidiyeti kesinlikle bilinmediği zaman başvurulur.

Sahih hadisleri toplamayı çalışmalarına esas almış olan Buhârî ve Müslim gibi müelliflerin kitaplarında görülen cezm sigaları, bu müelliflere göre, o hadisin sağlam bir senedinin bulunduğu anlamına gelir. Bu senedleri aynen almayıp hadisi aslında bir rivayet kusuru olan *ta‘lik** suretiyle rivayet etmeleri, hadisi kısaca zikretme ve tekrardan kaçınma arzusu gibi sebeplere dayanmaktadır. Cezm sigası zayıf bir hadisin rivayetinde kesinlikle kullanılmaz. Bir hadisi cezm sigasıyla rivayet eden muhaddis, onun sağlam bir senedle muteber kitaplardan birinde yer almış olduğunu katıyetle belirtmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-ḥadîs*, s. 24-25; Zeynüddin el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-İzâḥ*, Kahire 1985, s. 32-36, 90-92; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, Kahire 1392/1972, I, 11; *Tecrid Tercemesi*, I, 157-159; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, s. 60-64, 136-138; Ali el-Kârî, *Muṣṣalaḥâtü ehli’l-eşer*, İstanbul 1327, s. 108-109; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ‘işü’l-ḥaṣîṣ*, Kahire 1377/1958, s. 34, 91.



İSMAİL L. ÇAKAN

CEZMİ

(جزمى)

Nâmık Kemal’in tarihî romanı.

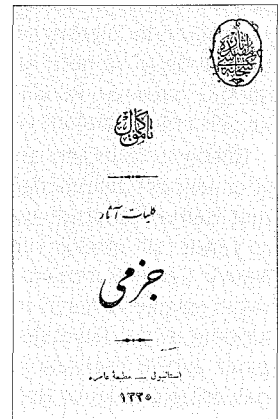
Türk edebiyatında tarihî roman türünde kaleme alınmış ilk örneklerden sayılan eser aslında iki cilt olarak planlanmışsa da sadece birinci cildi yazılabılmıştır. Nâmık Kemal’in ikinci romanı olan *Cezmi* konusunu, XVI. yüzyılda II. Selim devrinde başlayıp aralıklarla yarım yüzyıl kadar devam eden Osmanlı-İran savaşlarından alır. Nâmık Kemal’in 1877’de Midilli’ye gittikten sonra yazdığı romanın başında, XVI. yüzyılın genel siyasi durumuyla romana adını veren Cezmi’nin tasvirlerinin yapıldığı, asıl olayla doğrudan ilgisi bulunmayan bir giriş bölümü yer alır.

Romanın diğer kahramanları gibi tarihten alınmış gerçek bir kişi olan Cezmi hem şair yaratılışı hem de cesur bir delikanlıdır. Romanda bir sipahinin oğlu olan Cezmi’nin yetişmesi, özellikleri ve

İran savaşlarında gösterdiği kahramanlıklar yanında bu savaşlarda tanışıp dost olduğu Âdil Giray’ı esaretten kurtarması sırasında İran’da başından geçen olaylar anlatılmıştır. Nâmık Kemal burada, idealize ettiği Cezmi’nin şahsında biraz da kendini, özellikle Kars’ta geçirdiği gençlik yıllarının hâtırasını ve orada öğrendiği ata binme, ok atma, cirit oyunu gibi konulardaki bilgisini ortaya koymak istemiştir.

Cezmi, Osmanlı-İran savaşlarında gösterdiği kahramanlıklarla Özdemiroğlu Osman Paşa’nın dikkatini çeker ve takdirlini kazanır. Yine bu savaşlar sırasında Kırım ordusu kumandanı Kalgay Âdil Giray ve kardeşi Gazi Giray’la tanışarak dost olur. Romanda daha sonra, bu savaşlardan birinde İranlılar’a esir düşen ve Kazvin Sarayı’nda tutulan Âdil Giray ile kendisine âşık olan iki kadının, şahın karısı Şehriyâr ve kız kardeşi Perihan’ın macerası ele alınır.

Âdil Giray, hem Sünnî hem de güzelliği yanında gerektiğinde erkek gibi dövüşebilen yiğit bir kız olan Perihan’a âşıktır. Şehriyâr ise çeşitli entrikalarla Âdil Giray’ı elde etmeye çalışırken Perihan’la Âdil Giray İran tahtını Şîler’in elinden kurtarmak için planlar yaparlar. Buna göre İran’da bir iktidar değişmesi sonucu Âdil Giray hükümdar olacak, böylece yönetim Sünnîler’in eline geçecek ve Osmanlı İmparatorluğu ile sürekli bir barış yapılacaktır. Cezmi bu planı gerçekleştirmek üzere İran’a çağrılır. Bu ülkeye gelen Cezmi büyük tehlikeler atlatacak Âdil Giray’la görüşür ve beraberce gereken tedbirleri alır. Ancak vezir Mirza Süleyman ile Şehriyâr durumdan haberdar olunca Âdil Giray ve Perihan’ı öldürmek üzere karşı bir plan yaparlar. Fakat çatışma esnasında Şehriyâr öldürülür. Âdil Giray’la Perihan da üzerlerine gelen yüzlerce kişiyle kahramanca



Cezmi’nin
İstanbul 1335
tarihli
baskısının
kapağı

çarpışır ve ölürler. Bu sırada yaralanan Cezmi, Âdil Giray'la Perihan'ı aynı mezara gömdükten sonra ülkesine döner.

Nâmık Kemal, ilk romanı *İntibah*'a göre *Cezmi*'de roman tekniğine biraz daha hâkim olmakla beraber burada da konuşmaların azlığı ve hareketsizlik dikkati çekmektedir. Ayrıca tasvirlerin genellikle sübjektif ve mübalağalı oluşu, psikolojik tahlillere yeterli derecede yer verilmeyişi ve romantizmin etkisiyle olayın trajik bir şekilde son bulması eserin tenkit edilen taraflarıdır. Buna rağmen *Cezmi* genç yazarlara, tarihe ve özellikle Osmanlı tarihine eğilmek ve konularını oradan seçmek suretiyle güzel eserler yazabilecekleri yolunda bir örnek olması bakımından devri için büyük önem taşımaktadır.

Osmanlı Devleti'nin özellikle 93 Harbi'ni takip eden günlerde batı sınırlarında görülen çözülme ve dağılma, Nâmık Kemal'i ittihad-ı İslâm ideolojisi etrafında doğudaki İslâm ülkelerini bir araya getirme düşüncesine yöneltmiştir. Hayatının son yıllarına doğru Nâmık Kemal'de ağırlık kazanan bu fikir *Celâleddin Harzemşah*'tan sonra daha geniş bir şekilde *Cezmi*'de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazara göre bu birliğe tek engel İran'daki Şii iktidardır; bu iktidarın Sünnî bir hükümdar ailesine geçmesi durumunda birlik kolayca gerçekleşebilecektir.

Tiyatro eserlerinde konuşma dilinden kesinlikle uzaklaşılması gerektiğini savunan Nâmık Kemal, üslup oyunlarına son derece uygun olan roman türünde kendini sanatkârane üslûba iyice kapırmış, hatta *Cezmi*'de bunun en aşırı örneklerini ortaya koymuştur. Eser tarihî bir roman olmasına karşılık mahallî unsurlardan, devrin yaşayış tarzını ve mekânla ilgili özelliklerini vermekten büyük ölçüde mahrumdur. Nâmık Kemal yine romantizmin etkisiyle diğer romanı *İntibah*'la piyeslerinde olduğu gibi burada da iyi ve kötü karakterleri karşı karşıya getirmiş, kendisi iyilerin yanında yer alırken kötülerini cezalandırmıştır.

Edebiyat tarihçileri arasında *Cezmi*'yi en isabetli şekilde değerlendiren Ahmet Hamdi Tanpınar, eserin tarihî kadro içinde bir ideoloji romanı olduğunu, Nâmık Kemal'in burada ittihad-ı İslâm, vatan sevgisi ve insan haklarına dair fikirlerini ortaya koyduğunu belirtir. Tanpınar ayrıca, eserdeki yer yer mübalağalı üslûpla konu ile doğrudan ilgisi bulunmayan olayların büyük ölçüde Victor

Türkiye Diyanet

Hugo'nun *Sefiller*'inden geldiğini, bazı konuşmalarda bu tesirin açıkça görüldüğüne dikkat çekerek Nâmık Kemal'in bu romanda tarihin verdiği hazır hikâyenin sınırları dışına pek çıkmadığını söyler. Nâmık Kemal, eseri kaleme alırken faydalandığı kaynaklar arasında Hammer'in *Devlet-i Osmâniyye Târîhi* ile *Târîh-i Peçevî* ve *Sahâifü'l-ahbâr*'ı zikretmiştir.

Birinci baskısı cüzler halinde yayımlanan *Cezmi*'nin ilk iki cüzü 1880'de, üçüncü, dördüncü ve beşinci cüzleri 1882'de, altıncı ve son cüzü ise 1883 yılı sonlarında çıkmıştır. Bundan sonra 1887, 1888 (iki defa) ve 1919 yıllarında dört baskısı daha yapılan *Cezmi*'nin yeni harflerle yayımlanan sadeleştirilmiş metni de birkaç defa basılmıştır (haz. Fâzıl Yenisey, İstanbul 1963, 1969, 1975, 1978).

BİBLİYOGRAFYA :

Nâmık Kemal, *Cezmi*, İstanbul 1297-1299; İsmail Habib (Sevük), *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340, s. 171-172; İbrahim Necmi Dilmen, "Nâmık Kemal'in Romancılığı ve Romanları", *Nâmık Kemal Hakkında*, İstanbul 1942, s. 97-124; Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul 1956), 6. bs., 1982, s. 406-411; a.mlf., "Nâmık Kemal'in Doğuşunun Yüzüncü Yılı Münasebetiyle Cezmi'ye Dair", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul 1977, s. 215-217; Fevziye Abdullah Tansel, *Nâmık Kemal'in Hususi Mektupları*, Ankara 1969, II, 177-179, 201; III (1973), s. 83-84, 231, LIII-LVI; IV (1986), s. XLIX; Banarlı, *RTET*, II, 908-909; Özege, *Katalog*, I, 205-206; Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, Ankara 1971, I, 96-99; Nejdettin Sançar, "Nâmık Kemal'in Eserleri ve Eserlerinin Çeşitli Basımları", *TKDB*, IV/2 (1955), s. 67; Kenan Akyüz, "Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri", *Türkoloji Dergisi*, II/1, Ankara 1965, s. 60-61; Ömer Faruk Akün, "Nâmık Kemal'in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri", *TM*, XVIII (1976), s. 55-56; a.mlf., "Nâmık Kemal", *İA*, IX, 67-68.



ABDULLAH UÇMAN

CEZÜLÎ, İsâ b. Abdülaziz

(عيسى بن عبدالعزيز الجزولي)

Ebû Mûsâ İsâ b. Abdilazîz b.

Yelelbaht el-Cezûlî

(ö. 607/1210)

Mağribî Arap dil âlimi.

540 civarında (1145-46) doğdu. Mağrib'deki Berberî kabilelerinden Cezûle'ye mensuptur. Dil ve gramer alanındaki ilk tahsilini Merakeş'te yaptı. Hac vazifesini ifa ettikten sonra Kahire'ye gitti. Orada Abdullah b. Berrî'den Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel* adlı eserini okudu ve meşhur *el-Mukaddime*'sini

burada yazdı. Ebû Muhammed b. Ubeydullah'tan *Şahîh-i Buḥârî*'yi okudu. Ayrıca meşhur fakih Ebû'l-Mansûr Zâfir el-Hüseynî'den de usûl-i fıkıh ve Mâlikî fikhini tahsil etti. Kahire'de iken maddî sıkıntı içinde olması sebebiyle civar köylerden birinde imamlık yaparak öğrenimini tamamladı. Daha sonra Mağrib'e döndü. Bir süre Bicâye'de kalıp Arap grameri üzerinde çalıştı. Oradan Endülüs'e geçerek Meriyye'de (Almeria) öğretimle meşgul oldu. Cezûlî, talebeliğinde olduğu gibi Meriyye'de hocalık yaptığı sırada da maddî sıkıntı içindeydi. Nitekim daha Kahire'de iken İbn Berrî'den okuduğu ve onun *ta'likat*'ını ihtiva eden İbnü's-Serrâc'ın *el-Uşûl*'ünün bir nüshasını bu şehirde aldığı borç karşılığında rehin bırakmıştı. Kendisinden borç aldığı kişi Cezûlî'nin durumunu o yerin en büyük zâhidi olan Ebû'l-Abbâs el-Mağribî'ye bildirdi; o da devrin Muvahhidler sultanından Cezûlî'nin himaye edilmesini istedi. Bunun üzerine sultan onu hem Merakeş'teki büyük caminin hatipliğiyle, hem de kadı ve valileri teftişle görevlendirdi. Üstün ahlâk ve faziletiyle tanınan Cezûlî, Merakeş yakınında Azemûr'da (veya Heskûre'de) vefat etti. Ölüm tarihi olarak kaynaklarda 606 (1209), 610 (1213) ve 616 (1219) yılları da verilmektedir.

Cezûlî'nin yetiştirdiği önemli simalar arasında, Arap gramerine dair ilk *elfiyye*'yi kaleme alan İbn Mu'tî, *el-Muḳaddime*'sine şerh yazan Ömer b. Muhammed eş-Şelebînî ve nahiv âlimi Ebû Abdullah b. Muhammed b. Kâsım b. Mendâs zikredilebilir.

Eserleri. 1. *el-Muḳaddime. el-Muḳaddimetü'l-Cezûliyye, el-Kânûn ve el-İ'timâd* adlarıyla da bilinen eser, ders sırasında Cezûlî ve arkadaşlarının hocaları İbn Berrî'ye sordukları soruların cevaplarından ibarettir. Bu sebeple eserin esas müellifinin kendisi olmadığını bizzat Cezûlî'nin de belirttiği söylenmektedir. Konular örneklerle açıklanmayıp çok veciz olarak ele alındığı ve anlaşılması güç olduğu için eser önce bizzat Cezûlî tarafından *Şerhu'l-Muḳaddimetü'l-Cezûliyye* adıyla şerhedilmiştir. Talebelerinden Şelebînî ve başkalarının da eser üzerinde şerhleri vardır. Pratikte pek faydalı olmamasına rağmen büyük rağbet görmüş olan *el-Muḳaddime* şerhlerinin pek çok nüshası Escorial Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (GAL, I, 376). 2. *Şerhu Kaşidetü Bânet Sü'âd*. Sahâbî şair Kâ'b b. Zühayr'ın *Bânet Sü'âd* adlı

kasidesinin şerhi olup M. R. Basset tarafından Fransızca tercümesiyle beraber yayımlanmıştır (Cezayir 1910-1911). Cezûlî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: *Şerhu Uşûlî İbnî's-Serrâc* (İbnü's-Serrâc'ın gramere dair *el-Uşûl* ünün şerhidir); *Emâlî fi'n-naḥv*; *Muḥtaşarü'l-Fesr* (İbn Cinnî'nin Mütenebbî divanının şerhine dair *el-Fesr* adlı eserinin muhtasarıdır); *Şerhu'l-İzâh* (Ebû Ali el-Fârisî'nin Arap gramerine dair *el-İzâh* adlı eserinin şerhidir). Cezûlî, Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel fi'n-naḥv* adlı eserine de bir hâşîye yazmıştır (*Keş-fü'z-zunûn*, I, 605).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kiftî, *İnbâḥü'r-ruvât*, II, 378-380; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 488-491; Süyûtî, *Buğyetü'l-uvâ'ât*, II, 236-237; *Keşfü'z-zunûn*, I, 111, 605, 811; II, 1800, 1801; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 26; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XXI, 497; Brockelmann, *GAL*, I, 33, 376; *Suppl.*, I, 541-542; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VIII, 27; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edeb*, V, 593-594; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethüllah), V, 104; Abdullah Kenûn, *en-Nübüḡu'l-mağrib fi'l-edebî'l-Arabî*, Beyrut 1395/1975, I, 161-162; M. Ben Cheneb, "Cezûlî", *IA*, III, 154; a.mlf., "al-Djazûlî", *El*² (İng.), II, 528.



FUAT GÜNEL

CEZÜLÎ, Muhammed b. Süleyman

(محمد بن سليمان الجزولي)

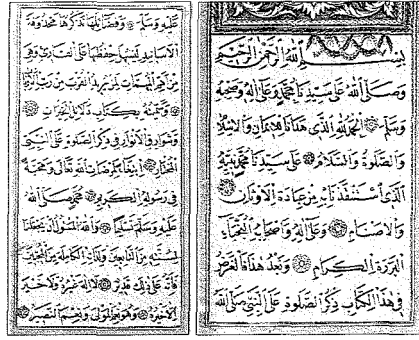
Ebû Abdillâh Muhammed
b. Süleymân el-Cezûlî
(ö. 870/1465)

Şâzeliyye - Cezûliyye tarikatının kurucusu
Kuzey Afrikalı sûfî.

Fas'ın güneyinde bulunan Sûs vadisi-nin Cezûle (Cüzûle) bölgesindeki Simlâl köyünde doğdu. O dönemde Güney Fas ve bölgenin ilim merkezi olan Merakeş Portekiz tehdidi altında bulunduğundan Fas şehrine giderek memleketinde başladığı tahsilini orada sürdürdü. As-



Delâ' ilü'l-hayrât'ta mühr-i nübüvvet şekli (İÜ Ktp., AY. nr. 487, vr. 16*)



Cezûlî'nin Delâ' ilü'l-hayrât adlı eserinin ilk iki sayfası (İÜ Ktp., AY. nr. 487)

len Cezûle kabilesine mensup bir Berberî olmakla birlikte *seyyid** olduğu kabul edilen Cezûlî, Fas'ta bugün Karaviyyin Camii'nin yanında bulunan Medresetü's-saffârîn'de dil ve din ilimlerini tahsil etti. Sonraki dönemlerde Şâzeliyye tarikatının çok önemli temsilcilerinden biri durumuna gelecek olan Şeyh Ahmed ez-Zerrûk ile muhtemelen burada tanıştı. Daha sonra memleketine dönen Cezûlî, burada iki kabile arasında çıkan çatışmada öldürülen bir kişinin katilinin tesbit edilememesi yüzünden tekrar çatışma noktasına gelen kabileleri uzlaştırmak üzere söz konusu kişiyi öldürme suçunu kendisi üstlenince gelenekler gereği kabile sınırları dışına çıkarıldı. Bunun üzerine önce Tanca'ya, ardından Mekke, Medine ve Kudüs'e gitti. Kırk yıl sonra Fas'a döndü. Bugün Kazablanka şehrinin yakınlarında küçük bir kasaba olan Aynülfitr'da (Azemmür) bulunan Benî Amgar Zâviyesi şeyhi Ebû Abdullah Muhammed eş-Şerîf vasıtasıyla Şâzeliyye tarikatına girdi. Meşhur virdi *Delâ' ilü'l-hayrât*'ı bu yıllarda tertip etti. Daha sonra on dört yıl süren bir inzivâ hayatı yaşadı. Halvetten çıktıktan sonra yerleştiği Asfi'de çevresinde 10.000'in üzerinde mürid toplandı. Müridlerinin hızla artmasından endişe eden Sûs bölgesi valisi tarafından isyana sebep olabileceği gerekçesiyle Asfi'den sürüldü. Birçok müridiyle birlikte Şeyzame bölgesine giderek Efûgâl köyüne yerleşti. 16 Rebûllevvel 870'te (6 Kasım 1465) sabah namazını kılariken secde vefat etti ve burada yaptırmış olduğu camiye defnedildi. Vefat tarihi olarak bazı kaynaklarda 869 (1464), 872 (1467) ve 875 (1470) yılları da gösterilmektedir. Cezûlî'nin siyasî otorite tarafından zehirleti-

lerek öldürülmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

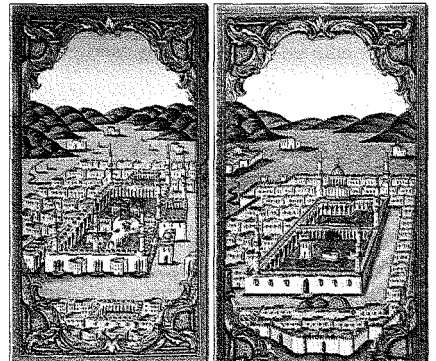
Müridlerinden Ömer b. Süleyman es-Seyyâf, şeyhinin intikamını almak için taraftarlarıyla birlikte Sûs şehrini yakıp yıktı. Cezûlî'nin cesedini bir tabuta koyarak gittiği her yere götürdü. Seyyâf'ın öldürülmesinden (890/1485) sonra Cezûlî'nin naaşı tekrar Efûgâl'de toprağa verildi. Ebû'l-Abbâs Ahmed el-A'rec yetmiş yedi yıl sonra Merakeş'e girince Cezûlî'nin naaşını aynı yerde medfun olan babasının cesediyle birlikte Merakeş'teki bir türbeye nakletti.

Kuzey Afrika tasavvufunun en önemli simalarından biri olan Cezûlî, Şâzeliyye tarikatının Cezûliyye kolunun kurucusudur. Muhammed Mehdi el-Fâsî, *Mûm-ti' u'l-esmâ' fi zikri'l-Cezûlî ve't-Tebbâ'* adlı eserinde Cezûlî ile halifesi Abdülazîz et-Tebbâ' ve tasavvufî görüşleri hakkında geniş bilgi vermiştir.

Cezûlî'nin İslâm dünyasının her tarafında çok yaygın olarak okunan *Delâ' ilü'l-hayrât** adlı evrâdının yanı sıra *Hizbü'l-felâh*, *Hizbü'l-Cezûlî* adlı iki evrâdı daha vardır. *Hizbü's-sübḥânî'd-dâ'imî lâ yezâl* adıyla da tanınan son evrâd halk ağızıyla yazılmış olup Şâzeliyye tarikatı mensuplarınca okunur.

Şâzeliyye'nin bir şubesi olması dolayısıyla bu tarikatın bütünü özelliklerini taşıyan Cezûliyye, şeyhin vefatından sonra Tebbâiyye (kurucusu Abdülazîz b. Abdülhak et-Tebbâ' [ö. 914/1508]), İseviyye (kurucusu Muhammed b. İsâ el-Muhtâr [ö. 930/1524]), Vezzâniyye (kurucusu Abdullah b. İbrâhim eş-Şerîf el-Vezzânî [ö. 1089/1678], tarikat dördüncü şeyh Mevlây et-Tayyib'den [ö. 1181/1767] sonra Tayyî-

Delâ' ilü'l-hayrât'ta Mekke ve Medine tasvirleri (İÜ Ktp., AY. nr. 487, vr. 13* - 14a)



biyye adıyla anılmıştır) ve Hansaliyye (kurucusu Saîd b. Yûsuf el-Hansalî [ö. 1114/1702]) gibi kollara ayrılmıştır (diğer tâli kollar için bk. Trimmingham, s. 276-277).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, Rabat 1973-74, I, 241, 319; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Ney-lü'l-ibtihâc* (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcû'l-mûzheb içinde), Kahire 1329-30, s. 317; Muhammed Mehdi el-Fâsî, *Mümti' u'l-esmâ' fî zikri'l-Cezûlî ve'l-Tebbâ'*, Fas 1313, s. 2-33; *Keşfü'z-zunûn*, I, 759; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 217^b-222^a; Ahmed b. Hâlid en-Nâsîrî, *el-İstikşâ*, Kahire 1312, II, 161; III, 7; L. Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger 1884, s. 269-270, 303; A. Le Chatelier, *Les Confréries Musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, s. 100-107; Brockelmann, *GAL*, II, 252; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâ'*, I, 165; J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 84-86, 216, 240, 276-277; Ziriklî, *el-A'âm*, VII, 21; İbrâhim Harekât, *el-Magrib 'ab-re't-târîh*, Darülbeyzâ 1984, s. 89-90; Vincent J. Cornell, "The Logic of Analogy the Role of the Sufi Shaykh", *IJMES*, XV/1 (1983), s. 85-93; Moh. Ben Cheneb, "Cezûlî", *IA*, III, 155-156; a.mlf., "al-Djâzûlî", *El²* (İng.), II, 527.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

CEZÜLİYYE

(الجزولية)

Şazeliyye'nin

Ebû Abdullah Muhammed

b. Süleyman el-Cezûlî'ye

(ö. 870/1465)

nisbet edilen bir kolu

(bk. CEZÜLÎ, Muhammed b. Süleyman).

CEZVETÜ'L-İKTİBÂS

(جدوة الاقتباس)

İbnü'l-Kâdî'nin

(ö. 1025/1616)

Fas'ta yaşayan meşhur şahıs ve

bilginlere dair biyografik eseri

(bk. İBNÜ'L-KÂDÎ).

CEZVETÜ'L-MUKTEBİS

(جدوة المكتبس)

Muhammed b. Fütüh el-Humeydî'nin

(ö. 488/1095)

Endülüs'ün vali, muhaddis, fakih,

edip ve şairlerine dair eseri.

Tam adı *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs ve esmâ'i ruvâtî'l-hadîş ve ehli'l-fık ve'l-edeb ve zevî'n-nebdhe ve ş-ş' r olup İbnü'l-Faradî'nin* (ö. 403/1013) *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*'üne yazılan zeyillerin ilkidir. Daha sonra Dabbî (ö. 599/1203) *Cezvetü'l-muktebis*'teki biyografilerin 825'ini aynen almış, 140 tanesini çıkarmış ve Hu-

meydî'nin bıraktığı tarihten başlayarak yaklaşık 150 yıllık bir döneme ait 750 biyografiyi de ilâve etmek suretiyle *Cezvetü'l-muktebis*'e zeyil olarak *Buğye-tü'l-mültemis* adlı eserini yazmıştır.

İlim tahsili için Bağdat'a giden Humeydî burada halkın isteği üzerine, hocası Ebû Muhammed Ali b. Ahmed'in riva-yetleri ve Endülüs'ten ayrılmadan önce edindiği bilgilere dayanarak hiçbir kay-nağa bakmadan hâfızasından kaleme aldığı *Cezvetü'l-muktebis*'te Endülüs'ün 92'de (711) fethinden 450 (1058) yılına kadar gelen siyasî tarihi hakkında bilgi verir, daha sonra da Endülüs'te yetişen muhaddis, fakih, edip ve şairlerin biyog-rafilerinden bahseder. Bunların ataları, nisbeleri, beldeleri, hocaları, seyahatleri ve eserleri hakkında açıklamalarda bu-lunur. Bazan biyografisini yazdığı şahsa dair kendisine ulaşan muhtelif bilgileri isnad zinciriyle nakleder. Zaman zaman şiirlerden örnekler verir ve bazı hikâye-ler anlatır.

Humeydî Hz. Peygamber'e saygısın-dan dolayı önce Muhammed ve Ahmed adlı âlimlerin hayatından bahseder, daha sonra alfabetik sıraya göre diğerlerini anlatır. İsimlerini tesbit edemediği şahıs-ları meşhur oldukları künye ve nisbele-riyle ele alır. Son bölümde de Endülüslü meşhur kadınlar hakkında bilgi verir.

Nefhu't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-raîb adlı eserin müellifi Makkarî ve da-ha birçok Endülüs tarihçisinin fayda-landığı *Cezvetü'l-muktebis*'i ilk defa Muhammed b. Tâvit et-Tancî neşretmiş-tir (Kahire 1372/1952). Eser daha sonra bir komisyon (Kahire 1966) ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından yayımlanmış (Bey-rut 1983), ayrıca Müessesetü'r-risâle'nin hazırlattığı indeks de neşredilmiştir (Bey-rut 1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muham-med Tâvit et-Tancî), Kahire 1372/1952, Mu-kaddime, s. 6-10; a.mlf., *Cezvetü'l-muktebis*, Kahire 1966, Mukaddime; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVIII, 284-285; Zehebî, *A'âmü'n-nü-belâ'*, XIX, 121; Safedî, *el-Vâfî*, IV, 317; Makkarî, *Nefhu't-tib*, II, 113; *Keşfü'z-zunûn*, I, 581; Brockelmann, *GAL*, I, 412; *Suppl.*, I, 578; Zi-rikli, *el-A'âm*, I, 254; VII, 218-219; *el-Kâmû-sü'l-İslâm*, I, 587; IV, 394-395; *Ma'a'l-Mek-tebe*, s. 111; İsmâ Salim Sisâlim, *Cüzürü'l-En-delüsi'l-Mensiyye*, Beyrut 1984, s. 544-546; Muhsin Cemâleddin, "el-Humeydî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. 10, Bağdad 1967, s. 179; Moh Ben Cheneb, "Humeydî", *IA*, V/1, s. 587; C. F. Seybold, "al-Dabbî, Abû Dî'far", *El²* (İng.), II, 72; A. Huici Miranda, "al-Humaydî", a.e., III, 573-574.



ABDÜLKERİM ÖZYAYIN

CEZZÂR

(bk. KASAP).

CEZZÂR AHMED PAŞA

(ö. 1804)

XVIII. yüzyıl sonlarında Suriye bölgesinin idaresinde önemli rol oynayan, Akkâ müdafaasıyla meşhur Osmanlı valisi.

Bosnalı olup çeşitli kaynaklarda 1720, 1722 veya 1735'te doğduğu ileri sürül-mektedir. Hayatının ilk yılları âdeta ef-sanelerle süslüdür. Kesin olarak bilinen husus, Bosna Valisi Hekimoğlu Ali Paşa'nın hizmetine girip onunla birlikte Mi-sır'a gittiğidir (1756). Orada iken mem-lük* grupları arasındaki çekişmelere ka-tılmış, kendine yer edinme gayretleri do-layısıyla Mısır'ın sosyal ve idarî yapısını yakından tanımış ve bu durum ona ha-yatının ileriki yıllarında karşı karşıya kal-dığı meselelerin halinde büyük tecrübe kazandırmıştır. Sayda ve Şam valilikleri sırasındaki faaliyetleriyle, bu topraklar-da merkezî idareyi kuvvetlendirmek is-teyen Osmanlı hükûmetine genel olarak bağlı kalıp nüfuzunu arttırmış ve karışık bir sosyal yapıya sahip iktisadî bakı-mdan son derece önemli bu geniş bölgeyi otuz yıl gibi uzun bir süre idare etme ba-sarısını göstermiştir.

Mısır'da bir müddet Ali Paşa'nın ya-nında kalan ve bu sıralarda Boşnak la-kabıyla anılan Ahmed Bey, 1758'de Emî-rülhac Sâlih el-Kâsımî'ye kapılanıp onun-la birlikte hacca gitti. Ardından Mısır Ka-hire şeyhülbeledi Bulutkapan Ali Bey'in nüfuzlu adamlarından Buhayre kâşifi (sancak beyi) Abdullah Bey'in hizmetine girdi. Onun Hunadi urbanına karşı yap-tığı seferde öldürülmesi üzerine Mısır'da bağımsız bir idare kurmaya çalışan Ali Bey tarafından Buhayre kâşifliğine getirildi. Bazı kaynaklara göre Hunadi urbanı ile yaptığı savaşlarda birçok kişi-yi develeriyle birlikte öldürdüğü için ken-disine "deve kasabı" anlamına gelen "Cez-zâr" lakabı verildi. Ayrıca bu lakabın, kor-ku ile karışık takdir hislerini belirtmek için kendisine halk tarafından verildiği, çok önceden beri bu şekilde anıldığı, hat-ta düşmanlarını sindirmek, askerî mezi-yetlerini ifade etmek ve kendi adamları üzerindeki otoritesini yerleştirmek için özellikle bu lakabı kullandığı da ileri sü-rülür. Nitekim onunla ilgili resmî kayıt-

larda, hatta III. Selim'in hatt-ı hümayunlarında sadece Cezzâr veya Cezzâr Paşa olarak adından bahsedildiği dikkati çekmektedir.

Kısa zamanda büyük şöhret kazanan Cezzâr, Bulutkapan Ali Bey'in yakın adamlarından biri oldu; hatta onun on sekiz has memlûkü arasına girdi. Bundan sonra Memlûk beyleri arasındaki entrikalara karıştı, Kahire'de barınamayacağını anlayınca İstanbul'a kaçtı; ardından gizlice Kahire'ye döndüysede Ali Bey'in baskısı sonucu orada da fazla kalamayarak Halep ve Şam taraflarına geçti. Önce bölgedeki güçlü hânedanlardan Şihâboğulları'na sığındı, sonra da Şam muhafızı Osman Paşa'nın hizmetine girdi. Bölgede büyük bir isyan çıkaran Zâhir el-Ömer ile yapılan mücadelelere katıldı. Zâhir el-Ömer'in müttefiki olup Akdeniz'de faaliyet gösteren Ruslar'ın Beyrut'u topa tutması üzerine hemen buranın imdadına koştu ve Şihâboğulları'ndan Beyrut hâkimi Emîr Yûsuf tarafından Beyrut mütesellimliğine getirildi. Cezzâr'ın niyeti Beyrut'a hâkim olmaktı, hatta bu maksatla bazı hareketlere de teşebbüs etmişti. Onun davranışlarından şüphelenen Emîr Yûsuf Beyrut'u terketmesini istediysede Cezzâr bunu kabul etmeyip savunma hazırlıklarına başladı. Emîr Yûsuf önce eski düşmanı Zâhir el-Ömer'den yardım istedi, daha sonra da Ruslar'a başvurdu. Karadan ve denizden kuşatılan Beyrut'ta bir müddet dayanan Cezzâr gizlice Zâhir el-Ömer ile anlaştı ve teslim şartlarını da Şihâboğulları'na bildirdi. Teklifin kabulünden sonra Beyrut'tan çıkarak Mısır'da iyice kuvvetlenen Ebû'z-Zehab Muhammed'e karşı kendisinden faydalanmayı düşünen Zâhir el-Ömer'in yanına gitti. Fakat burayı da kendisi için tehlikeli gördüğünden gizlice Akkâ'dan kaçıp Şam Valisi Osman Paşa'ya sığındı.

Gerek burada gerekse daha önce Beyrut'ta Osmanlı hükûmetine bağlılık bildirmiş olduğundan onun bu sadakatinin karşılığı olarak kendisine Rumeli beylerbeyliği pâyesi ve ardından Karahisar mutasarrıflığı verildi; 1775'te Zâhir el-Ömer'in bertaraf edilmesinden sonra da vezirlik rütbesiyle Sayda valiliğine getirildi. Böylece Cezzâr'ın hayatında yeni bir dönem başlamış oldu. O artık bulunduğu mevkii sürekli olarak koruyup bölgedeki âsi aşiretler, nüfuzlu yerli beyler, hatta valilerle mücadele ederek otoritesini kabul ettirmeye, bunu yaparken de Osmanlı hükûmet merkezini dikkat-

le takip etmeye çalışacaktı. Osmanlı hükûmeti ise bölgenin karışık sosyal yapısı ve nüfuzunun zayıflığı yüzünden onun giderek güçlenip örneklerine sık rastlandığı gibi müstakil bir devlet kurmaya çalışacağından endişe ediyor, onun hareketlerini zaman zaman şüphe ile karşıyordu. Öte yandan Cezzâr'ın açıkça merkezî idareye baş kaldırmamasının, sürekli olarak Osmanlı idaresine bağlı kaldığı ve Osmanlı gücünün bölgedeki temsilcisi olduğu şeklinde yorumlanması (*EI² Suppl.* [İng.], s. 269) pek doğru olmamalıdır. Nitekim o kendi şahsî gücü ve nüfuzu sayesinde ölümüne kadar bu bölgeyi idare edebilmiş, Osmanlı hükûmetinin bu gücü sınırlama çabaları bir sonuç vermemiştir.

Boşnaklar, Arnavutlar ve Kuzey Afrikalılar'dan teşkil ettiği memlûkleriyle güçlü bir askerî kuvvet kuran Cezzâr bölgedeki âsi urban ve aşiretlerle mücadeleye başladı; uyguladığı sert tedbirlerle onları iyice sindirdi. Daha o sıralarda giriştiği bu faaliyetler İstanbul'da endişe ile karşılanmış, hatta emîrülhacılık göreviyle Şam valiliğine tayini için yapılan müzakerelerde bu makama gelmesi durumunda o yöredeki eyaletleri kendi adamlarına vereceğinden korkulmuştu. Nihayet Mısır'ın durumu hakkındaki raporları devlete bağlılık şeklinde yorumlanarak Şam valiliğine getirildi (1780). Daha sonra da Mısır'da durumun karışıklığı göz önünde tutularak yeniden o tarafa yakın bulunan Sayda eyaletine nakledildi. Bundan sonra Osmanlı hükûmetinin onun hakkındaki tereddütlerine rağmen birkaç defa emîrülhacılık görevi Şam valiliğiyle birlikte kendisine verildi. Gerek Şam gerekse Sayda valilikleri sırasında sürekli olarak Akkâ'da oturan Cezzâr, baskısı altında bunalmış olan memlûk gruplarının çıkardıkları isyanı bastırdıktan sonra Akkâ'daki mevkiini daha da güçlendirdi. Bu durumdan endişe eden Osmanlı hükûmeti bir ara onu uzaklaştırmak isteyip Bosna'ya tayin ettiyse de bölgeyi zapturapt altına alabilecek tek adam olarak görüldüğünden bundan vazgeçildi. Gerçekten Cezzâr Sayda kıyılarında yoğun ticarî faaliyeti engelleyen Şii Mutevâl (Mitvalî) aşiretiyle Kuzey Filistin dağlarındaki âsi kabileleri sindirdi, Lübnan dağlarındaki Şihâb emirleriyle mücadele etti, onların siyasî güç ve yetkilerini kırdı, Mârûnî-Dürzî çekişmesinden de kendi lehine istifade etti. Akkâ, Sayda ve Beyrut'ta ticarî faaliyetleri kontrolü altına aldı, çok gelir ge-

tiren ve Avrupalı tüccarların gözde malları olan pamuklu, hububat ve ipekli ticaretini tekeline geçirdi. Bu iktisadî güç siyasî kudretinin de anahtarı oldu. Onun bu faaliyetleri özellikle Fransızlar'ı çok ürküttü; ticarî menfaatleri zedelenen Fransızlar, ileri gelen zengin Hristiyan Arap burjuvaları, daha alt kesimi oluşturan müslüman grubun büyük desteğini kazanmış olan Cezzâr hakkında menfi propagandaya giriştiler. Hatta bizzat İstanbul'daki Fransız elçisi Cezzâr'ı III. Selim'e şikâyet etmişti. Bir süre sonra Fransızlar karşılıklı menfaat çerçevesinde onunla iyi münasebetler tesisine çalışmaya mecbur oldular. Nitekim 1782-1785 yıllarında yeni Fransız konsolosu Renaudot zamanında münasebetlerde kısmî bir iyileşme görülmüş, yeni Fransız kolonileri kurulmuştu. Fakat bu yakınlaşma Napolyon Bonapart'ın cüretkâr siyasetiyle yepyeni bir şekil kazandı.

Mısır'ı işgal eden Napolyon'un bu hareketine büyük bir tepki gösteren Osmanlı hükûmeti, yapılan müzakereler sonucu, Mısır'ı çok iyi tanıyan Cezzâr'ı Mısır seraskeri olarak tayin edip gerekli asker ve malzeme yardımı göndermeyi kararlaştırdı. Cezzâr yeni kazandığı Mısır seraskerliği unvanının önemini ve kendine sağlayacağı avantajları çok iyi biliyordu. Fransızlar'ın Mısır'dan çekilmesinden sonra tamamiyle buraya hâkim olacağından endişe eden hükûmet merkezi ise çaresizlik içinde onu yetkili kılmakla birlikte Mısır seraskerliği unvanını geniş anlamda yorumlayıp nüfuzunu daha da genişletmesini önleyici tedbirler almaktan da geri durmamıştı. Nihayet Mısır'da sıkışan Napolyon Bonapart Suriye bölgesine ilerleyip bu bölgenin kilidi durumundaki Akkâ'yı zapta karar verdi. 19 ve 20 Mart 1799'daki hücumlarla başlayan Akkâ muhasarası sırasında İngiliz donanmasından da yardım gören Cezzâr bunlara şiddetle karşı koydu. Kuşatmada yeni kurulmuş Nizâm-ı Cedîd askerine mensup bir kuvvet Akkâ'da bulunduğu gibi İstanbul'dan da donanma ile yeni askerî kuvvetler gönderilmişti. Birbiri ardınca yaptığı saldırılardan bir sonuç alamayan Bonapart, yardım kuvvetlerinin yetişmesinden bir süre sonra 20 Mayıs'ta kuşatmayı kaldırıp geri çekilmeye mecbur oldu.

Fransızlar'ın bu başarısızlığı İstanbul'da büyük bir sevince yol açmış, Cezzâr ve adamlarına, savaşta yararlılığı görülenlere dağıtılmak üzere çeşitli hediyeler gönderilmişti. Fakat Osmanlı hükû-

metinde, dolayısıyla da III. Selim'de Mısır'ın Cezzâr tarafından ele geçirileceği endişesi hâkimdi. Nitekim Mısır'a sadrazam ve serasker Yûsuf Ziya Paşa ordu ile gönderilmiş, kendisine büyük yetkiler tanınacağını ümit eden Cezzâr ise bu durumdan huzursuz olmuştu. Hatta Yûsuf Ziya Paşa merkeze gönderdiği bir raporda Mısır işinin hallinden sonra "habâset"inden bahsettiği Cezzâr'ın işini bitireceğini yazmış (TSMA, nr. E. 3402/6-8), Cezzâr da Yûsuf Paşa'dan şikâyet eden arz'lar göndermişti (TSMA, nr. E. 3402/9). Fakat bu siyasî mücadele bir sonuç vermedi. Yûsuf Ziya Paşa'nın dönüşünden sonra Cezzâr'ın Yafa'yı ele geçirip (1802) Nablus emîrîyle mücadeleye girişmesi alenî isyan olarak yorumlandıysa da, Vehhâbî tehlikesi yüzünden affedilerek Hicaz seraskerliğiyle Şam valiliğine getirildiği gibi Mısır işleri de kendisine bırakıldı. Artık Osmanlı hükûmeti bu sıralarda oldukça yaşanan Cezzâr'ı bir tehlike olarak görmemeye başlayıp bu bölgede ondan sonraki durumu ve takip edilecek siyaseti belirlemeye çalışacaktı. Böylece Cezzâr, iyice yaşlandığı bu tarihlerde istiklâl kadar gidebilecek çok geniş bir nüfuz sahasını idare fırsatını yakalamış oluyordu. Fakat bu elverişli durum fazla sürmedi, Cezzâr Ahmed Paşa bir süre sonra her bakımdan geliştirip kendisine merkez yaptığı Akkâ'da vefat etti (23 Nisan 1804).

Cezzâr Ahmed Paşa, özellikle Batı kaynaklarında ve bir kısım Arap ve Osmanlı tarihlerinde son derece zalim, gaddar bir insan olarak gösterilir. Bu çok karışık bir sosyal yapıya sahip coğrafyada kendisine karşı sürekli olarak düşmanlık besleyen aşiretler, nüfuz sahibi yerli gruplar, ticarî menfaatleri zedelenen Avrupalı devletler, hatta nüfuzunu kısıtlamaya çalışan Osmanlı hükûmeti karşısında uzun müddet hükmünü yürütmesi, ilk kesimlere karşı oldukça sert ve acımasız idaresi, diğerlerine karşı ise ustalıkla siyaseti sayesinde mümkün olabilmisti. Cezzâr bu sert siyasetiyle asayiş temin ederken Akkâ, Sayda, Beyrut gibi önemli merkezlerin iktisadî bakımından gelişmelerini sağlamış; Akkâ'da biri kendi adını taşıyan altı cami, iki çarşı ve birçok han, hamam, çeşme, yedi su değirmeni yaptırmış, surları esaslı şekilde onartmıştır. Ayrıca bir taraftan Mısır ahvaline olan vukufunu her vesileyle Osmanlı hükûmetine gösterirken (bk. *Nizamnâme-i Mısır*) diğer taraftan giriştiği

faaliyetlerini, askerlerinin özelliklerini, dindarlığını, idaresi altındaki şehirlerin durumunu, adaletini konu alan risâleler kaleme aldirarak (bk. TSMA, nr. E. 4029) mânevî nüfuzunu ve kutsal bir şahsiyet olduğunu yayıp bölgedeki otoritesini sürekli kılacak bir zemine oturtmaya çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cezzâr Ahmed Paşa, *Nizamnâme-i Mısır* (nşr. Stanford Shaw, *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century: The Nizamnâme-i Mısır*, Oxford 1962; TSMA, nr. E. 1274, 1425, 3402/2-5, 3402/6-8, 3402/9-10, 3790, 4029, 5478, 8610, 9767, 10326; BA, MD, nr. 207, vr. 4^b, 13^b, 46^a; nr. 209, s. 116; BA, HH, nr. 1695, 1775, 7425, 7515, 7516, 7517, 7518, 7519, 7520, 7550, 7573, 7574, 7580, 7799, 8137, 8185, 8246, 9146, 9534, 10483, 11670, 11755; BA, Ali Emîrî - III. Selim, nr. 206, 221, 315, 1695, 11336; Çeşmizâde, *Tarih* (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 83-84; Âsım, *Tarih*, İstanbul, ts. (*Ceride-i Havâdis Matbaası*), I, 90-91; Vâsîf, *Tarih* (İlgürel), s. 44, 221-224, 248-249, 263, 270-271, 341; Saîd Efendi, *Târîh-i Vâsîf-i Cezzâr Ahmed Paşa*, İÜ Ktp., TY, nr. 6206; Volney, *Travels through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784 and 1785*, London 1787, II, 53-59, 181-187, 267; Nûri, *Tarih*, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 273^a, 287^b; Cebertî, 'Acâ'ibü'l-âşâr, II, 224, 274, 287-288; III, 47-50; Tannûn eş-Şid-yâk, *Ahbarü'l-a'yan fî Cebeli Lübnân*, Beyrut 1859, s. 360, 392-402, 417 vd.; E. Lockroy, *Ahmed le Boucher; la Syrie et l'Égypte au 18^e siècle*, Paris 1888; Cevdet, *Tarih*, VI, 18-28, 35, 37-47, 268-270; Haydar Ahmed Şihâb, *Târîhu Ahmed Başâ el-Cezzâr* (nşr. Ahmed Şiblî), Beyrut 1955, tür.yer.; "Siretu Ahmed Cezzâr Paşa", *Fundgruben des Orients* (ed. Hammer), IV, Wien 1818, s. 289; H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, Beyrouth 1921, II, 110, 112-132; Fr. Charles-Roux, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au XVIII^e siècle*, Paris 1928, s. 105-106, 133; Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları: Nizâm-ı Cedîd 1789-1807*, Ankara 1946, s. 153-154; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, 451, 510, 605-607; a.mlf., "Başvekkâlet Arşivi'nde Bonapart'ın Akkâ Muhasarasına Dair Bir Vekayinâme", *Tarih Semineri Dergisi*, II, İstanbul 1938, s. 3-31; a.mlf., "Bonapart'ın Cezzâr Ahmed Paşa'ya Mektubu ve Akkâ Muhasarasına Dair Bir Deyiş", *TTK Belleten*, XXVIII/111 (1964), s. 451-457; A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century, Patterns of Government and Administration*, Jerusalem 1973; Şehabettin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Bonapart'ın Akkâ Muhasarası", *TD*, XX (1965), s. 1-20; a.mlf., "XVIII. Yüzyılda Akdeniz'de Rus Donanması ve Cezzâr Ahmed Bey'in Beyrut Savunması", *BTTD*, I/5 (1968), s. 37-45; a.mlf., "Cezzâr'ın Mısır'daki Hayatı Hakkında Bir Araştırma", *TD*, XXVI (1972), s. 123-128; a.mlf., "Cezzâr Ahmed Paşa", *İA*, III, 156-158; G. Nas-si, "1799 Akkâ Savunması ve Cezzâr Ahmet Paşa", *TT*, XIV/82 (1990), s. 24-28; Kamal S. Salibi, "al-Djazzâr Paşa", *El² Suppl.* (İng.), s. 268-269.



FERİDUN EMECEN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sadık-Ciltçilik
Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CEZZÂR AHMED PAŞA CAMİİ

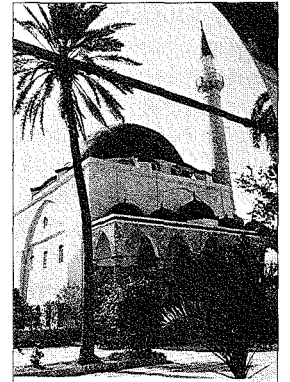
Akkâ'da

XVIII. yüzyıl sonuna ait cami.

Bugün İsrail sınırları içinde kalan eski Osmanlı vilâyeti Akkâ'nın Cezzâr Ahmed Paşa (ö. 1804) tarafından medrese, hamam, çeşme ve sebil gibi eserlerle imar edildiği sırasında 1196 (1781-82) yılında yaptırılmıştır. 1897'de büyük bir onarım geçiren ve halen Akkâ'daki en büyük cami olan yapı, kale içinde Sûkulebyaz'ın sonunda yer almaktadır. Medrese, kütüphane, şadırvan ve türbe ile birlikte külliye düzeni gösterir.

Tek kubbeli ve merkezî planlı olan caminin harimine beş sivri kemerli, altı sü-tunlu bir son cemaat yerinden geçilerek girilir. Son cemaat mahallinin üstünü kapatan beş kubbeden ortadaki büyük, diğerleri küçüktür. Kare şeklindeki ana mekân, içten yüksek sivri kemerlere oturan büyük bir kubbe ile örtülüdür. Muntazam kesme taş örgülü dış cephelerde kubbenin oturduğu sivri kemerler büyük birer niş olarak belirtilmiş ve içlerine altta iki sıra, üstte bir fevkanî olmak üzere pencereler yerleştirilmiştir. Duvarlar en üstte binayı dolaşan bir silme ile sınırlanmakta, bunun üzerinde küçük payandalarla desteklenen ve pencereli bir kasağa oturan kurşun kaplamalı kubbe yükselmektedir. Caminin içinde görülen ve onarım sırasında bazı değişikliklere uğradığı anlaşılan süslemeler daha çok barok özelliktedir. Sağ köşede son cemaat yerine bitişik olarak inşa edilen ince ve yüksek minare son derece zarif olup sade görünümündür; külâhı kurşun kaplamalı, şerefesi demir parmaklıklıdır.

Caminin içinde bulunduğu dikdörtgen planlı avlu üç tarafından, kubbeleri Sur ve Kayseriye'den getirilen mermer ve granit sütunlar üzerine oturtulan revak-



Cezzâr
Ahmed
Paşa Camii -
Akkâ /
İsrail



Cezzâr
Ahmed Paşa
Camii'nin
içten görünüşü

larla çevrilmiştir. Revakların arkasında içeriden tek katlı, dışarıdan çift katlı görünen bir sıra oda bulunmakta ve dışarıdakilerin alt katları dükkân olarak kullanılmaktadır. Avlunun bir köşesinde bugün Ahmediye adıyla bilinen medrese-kütüphane yer almakta ve halen yazma eserler açısından büyük önem taşımaktadır. Kuzeybatı köşesindeki bir oda da Cezzâr Ahmed Paşa'nın türbesi olarak düzenlenmiştir. Müdevver merdivenle çıkılan avlunun kuzeydeki cümle kapısı ile son cemaat yeri arasında sağ tarafta soğan kubbeli zarif bir şadırvan bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

N. Makhouly, *Guide to Acre*, 1946, tür.yer.; L. A. Mayer — J. Pinkerfeld — J. W. Hirschberg, *Some Principal Muslim Religious Buildings in Israel*, Jerusalem 1950, s. 40-41, Arapça bölüm, s. 36; Pars Tuğlacı, *Osmanlı Şehirleri*, İstanbul 1985, s. 313; E. Orni, "Acre", *EJd.*, II, 227; C. N. Johns, "Acre", *EBr.*, I, 102-103; *Mu.Fs.*, II, 95.



ÖZKAN ERTUĞRUL

CHAUVIN, Victor

(1844-1913)

Bibliyografya alanındaki çalışmalarıyla tanınan Belçikalı şarkiyatçı.

26 Aralık 1844 tarihinde Lüttich şehrinde doğdu. Hukuk tahsilini tamamladıktan sonra aynı şehirde serbest avukatlığa başladı. Daha üniversitede hukuk öğrenimi gördüğü yıllarda Doğu dil ve edebiyatlarına dair çalışmalara merak saran Chauvin, Lüttich Üniversitesi'nde Sâmi dilleri okutan Buggraff'ın derslerine devam etti. Buggraff 1872 yılında ölünce hocasının yerine geçerek Arap dili ve edebiyatı dersleri vermeye başladı. Aynı üniversitede profesör olan Chauvin çalışmalarını Arap ve İslâm literatürü üzerinde yoğunlaştırdı. 1882-1886 yıllarında Roma ve Arap hukuk ta-

rihine ilişkin mukayeseli çalışmalar yaptı. Daha sonra Arap edebiyatı sahasındaki **ahbâr***, rivayetler ve folklorik bilgiler üzerinde durdu. Özellikle *Kelîle* ve *Dimne* ile binbir gece masallarına dair önemli incelemelerde bulundu. Kendisinden önce Schnurrer ve J. Theodor Zenker tarafından Araplar ve Arapça eserler hakkında yapılan bibliyografik çalışmayı geliştirdi. 19 Kasım 1913'te Lüttich'te vefat etti.

Eserleri. *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810-1885* (I-XII, Liège 1892-1922). Chauvin bu eseri, Schnurrer (*Bibliotheca Arabica*, Halae 1811) ve Zenker'in (*Bibliotheca Orientalis*, I-II, Leipzig 1846-1861) çalışmalarını elde edilen son bilgilerle tamamlayarak kaleme almıştır. Eserin on bir cildi müellifin sağlığında, son cildi de ölümünden sonra yayımlanmış olup giriş kısmında verdiği bilgilere bakılırsa Chauvin hukuk, felsefe, tıp, riyâzî ilimler ve İslâmiyet dışındaki Arap edebiyatı ile ilgili bilgileri de bu kitabında toplayacaktı. Eserin I. cildini Schnurrer'in eserinin alfabetik indeksiyle atasözlerine tahsis etmiştir. II. ciltte *Sindbâdnâme* ile aynı türden sayılan ve Sanskritçe aslı elimizde bulunan, Türkçe'ye de birçok defa tercüme edilen *Kelîle* ve *Dimne* hikâyelerini, bunların aldığı değişik şekilleri, üzerinde yapılan ilmi çalışmaları ele almıştır. III. ciltte Lokman ile Anter ve Berlâm gibi diğer masalcıları, IV-VII. ciltlerde *Binbir Gece Masalları*'nı, VIII. ciltte Türk halk edebiyatında "Yedi Vezirler ve Yedi Âlimler hikâyesi" diye meşhur olan Hakîm Sindbâd hikâyelerinin kaynaklarını, muhtelif versiyonlarını ve XX. yüzyılın başlarına kadar süregelen bütün çalışmaları vermiştir. Ahmet Ateş "*Sindbâdnâme*"nin neşrinde onun bu eserinden faydalanmıştır. Chauvin bundan sonraki ciltlerde Doğu ile ilgili derlemelere, Batı hikâyelerine, **makâme***lere, Kur'an, hadis, Hz. Muhammed ve İslâmiyet ile ilgili bibliyografik bilgilere yer vermiştir.

Bu büyük eserden başka muhtelif makaleleri de bulunan ve Belçikalı eski müsteşrikerin hal tercümelerini kaleme alan Chauvin'in diğer çalışmaları arasında belli başlıları şunlardır: *La Recension égyptienne des Mille et une Nuits* (Bruxelles 1899), *P. Burggraff, savie et ses travaux* (Liège 1884), "Notes pour l'histoire de l'imprimerie à Constantinople" (*Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 24 [1907], s. 255-262), "La défense des

images chez les Musulmans" (*Annales de l'Acad d'arch de Belgique*, seri 4, VIII, 229 vd.; IX, 403 vd.). Chauvin'in yayımlanmış makalelerinin tam bir listesi bibliyografik eserinin XII. cildinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810-1885*, Liège 1892-1922, I-XII; Muhammed b. Ali ez-Zâhîrî es-Semerkindî, *Sindbâdnâme* (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1948; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 4; J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 245-247; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, IV, 183; Necîb el-Akîfî, *el-Müsteşrikün*, Kahire 1980, III, 228; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethullah), V, 154; I. Goldziher, "Victor Chauvin", *Isl.*, V (1914), s. 108-109.



MEHMET KANAR

CHERBONNEAU, Jacques Auguste

(1813-1882)

Fransız şarkiyatçısı.

28 Ağustos 1813'te La Chapelle Blanche'ta doğdu. Paris'teki Ecole des Langues Orientales'de meşhur müsteşrikerden Silvestre de Sacy ile Caussin de Perceval'den Arapça öğrendi. Fransız hükûmeti onu Arapça öğretmeni olarak Cezayir'in Konstantin şehrine gönderdi, okulların düzenlenmesi ve ders kitaplarının yazılması görevini de kendisine verdi. 1879'da Paris'e döndü ve mezun olduğu okula Arapça profesörü tayin edildi. 1882 yılında Paris'te öldü.

Eserleri. Cherbonneau Cezayir'de Arap dili, edebiyatı ve lehçeleri üzerinde, ayrıca Fâtımîler ve Benî Hafs gibi devletler başta olmak üzere İslâm tarihine ait çeşitli konularda çalışmalar yaptı. Bazı kaynak eserlerin metinlerini ve Fransızca tercümelerini yayımladı. Müstakil eserleri şunlardır: *Essai sur l'histoire de la littérature arabe au Sudan* (Konstantine 1856); *Dictionnaire Français-arabe* (Paris 1876); *Fables de Lokman* (Paris 1847, 1925); *Anecdotes musulmanes* (Cezayir 1847); *Exercices sur la lecture des manuscrits arabes* (1852); *Traité méthodique de la conjugaison Arabe dans la dialect Algerien* (Paris 1854); *Leçon de lecture Arabe* (Paris 1856).

Cherbonneau, İbn Vâdirân'ın *Târîhu Tûnis*, İbn Hammâd'ın *Kitâbü'n-Nübezi'l-muhtâce*, Ebû'l-Hayr el-İşbîlî'nin *Kitâbü'l-Fîlâha*, İbn Battûta'nın *Rihle*, Abderî'nin *er-Rihletü'l-Mağribiyye*, İbn Kunfûz'ün *el-Fârisiyye* ve İbnü'l-Kütîy-

ye'nin *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs* adlı eserlerinden bazı bölümleri Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır (*Index Islamicus*, s. 277, 327, 333-335, 694). Ayrıca başta *Journal Asiatique* olmak üzere *Revue Africaine*, *Nouvelles annales des voyages*, *Revue orientale et algérienne*, *Revue de géographie*, *Revue de l'Orient* gibi belli başlı dergilerde 100'e yakın makale yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkîs, *Mu'cem*, I, 1108; II, 1594; Ebû'l-Kâsım Sehâb, *Ferheng-i Hâverşînâsân*, Tahran, ts., s. 96-97; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 94; J. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955, s. 203; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, IV, 74; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1964, I, 198-199; W. H. Behn, *Index Islamicus 1665-1905*, Millersville 1989, bk. İndeks; L. Drapeyron, "M. Auguste Cherbonneau: Son travaux publiés dans la Revue de géographie", *Revue de géographie*, XII, Paris 1883, s. 42-45; *TA*, X, 406; *ML*, II, 920.



MUSTAFA FAYDA

CİBÂVİ

(bk. SA'DEDDİN el-CİBÂVÎ).

CİBÂVİYYE

(bk. SA'DİYYE).

CİBÂYET

(الجباية)

Zekât, haraç, cizye gibi vergilerle vakıflara ait kira ve gelirlerin toplanması hakkında kullanılan terim
(bk. ÂMİL; CÂBİ; VERGİ).

CİBRÂİL b. BUHTİŞÜ'

(جبرائيل بن بختيشوع)

(ö. 213/828)

Buhtîşû' hekim ailesinin tanınmış hekimlerinden biri
(bk. BUHTİŞÜ').

CİBRÂİL b. UBEYDULLAH

(جبرائيل بن عبيدالله)

(ö. 396/1006)

Buhtîşû' hekim ailesinin tanınmış hekimlerinden biri
(bk. BUHTİŞÜ').

CİBRİL

(bk. CEBRÂİL).

CİBT

(الجبت)

Kur'an-ı Kerim'de gerçeği kabul etmeyen kaba ruhlu insan için veya küfrün ve kötülüğün temsilcisi olan her şey anlamında kullanılan bir tabir.

Cıbs kelimesinin son harfi olan "sin" in "tâ"ya dönüşmesiyle oluşan Arapça asıllı bir kelime olabileceği ileri sürülmüşse de dilcilerin tercihinine göre İbrânîce'den Arapça'ya girmiştir. Sözlük anlamı "gerçeğe karşı direnen, kaba ruhlu, kaba davranışlı ve zayıf akıllı insan" demektir. Kelimenin eski Mısır putperestliğiyle ilgili olduğunu savunan bazı yeni araştırmalar da vardır (bk. W. Atallah, s. 78-79). Râgıb el-İsfahânî de Allah'tan başka tapınılan her şeye cibt denildiğini kaydeder (*el-Müfredât*, "cibt" md.). Buna göre cibt "her türlü put, kendilerine insan üstü güç nisbet edilen kâhin, sihirbaz" gibi anlamları kapsamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in sadece bir âyetinde (en-Nisâ 4/51) yer alan cibt, Ehl-i kitap'tan oldukları halde hasetleri yüzünden müşriklerin müslümanlara nisbetle daha doğru yolda olduğunu söyleyen yahudiler için kullanılmış ve onların bu tutumları ile gerçeği kabul etmeyen zorbalara ve şeytanlara (tâgût) inanıp oldukları ifade edilmiştir. Bu âyetin tefsirinde cibt kelimesinin "sihirbaz, kâhin, şeytan veya put" gibi anlamlara da gelebileceği, bununla ilk müslümanları inançlarından döndürmek yolunda sürdürdükü yoğun faaliyetler dolayısıyla Benî Nadîr yahudilerinin reisi, azılı İslâm düşmanı Huyey b. Ahtab'ın (bazı rivayetlerde Kâ'b b. Eşref) kastedildiği de belirtilmiştir. Kur'an'da birlikte kullanılan cibt ve tâgût kelimelerinin, bazı yahudi büyüklerinin Kureyş müşriklerini memnun etmek ve müslümanlara karşı güç birliği oluşturmak amacıyla secde etmeyi kabul ettikleri iki Kureyş putunu simgelediği de rivayet edilir (bk. İbn Hişâm, II, 561-562). Bu kelimelerin, şer ve fesadın zirvesinde bulunan herkesi, Allah dışında tapınma konusu edinilen her varlığı ve Allah'ın emirlerine uymaya mâni olan bütün engelleri ifade eden yergi tabirleri olduğu da düşünülebilir. Ebû Dâvûd'da ("Tıb", 23) yer alan bir hadiste, kuşların ötüşü ve uçuşu ile fal taşları ve benzeri şeylerle gaybı bilme iddiasında bulunmak cibte izâfe edilmekte, böylece hem cibt hem de söz konusu kötü fiiller yerilmektedir (ayrıca bk. TÂGÛT).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "cibt" md.; *Kâmus Tercümesi*, "cibt" md.; Mustafavî, *et-Tahkîk*, "cibt" md.; Ebû Dâvûd, "Tıb", 23; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 561-562; Taberî, *Câmi'u'l-be-yân* (Şâkir), VIII, 464-470; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), I, 533; a.mlf., *el-Fâ'ik*, II, 371-372; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, II, 107-108; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, X, 128-129; Nisâbü'rî, *Ğarâ'ibü'l-Kur'an*, IV, 57; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Kahire 1938, s. 99-100, 202-203; Wahib Atallah, "Cibt et Tâgût dans le Coran", *Arabica*, XVII/1, Leiden 1970, s. 69-82; H. Rahman, "Jibt, Tâgût and the Tahkîm of Umma", a.e., XXIX/1 (1982), s. 50-59.



METİN YURDAGÜR

CİBUTİ

Kuzeydoğu Afrika'da müslüman bir ülke.

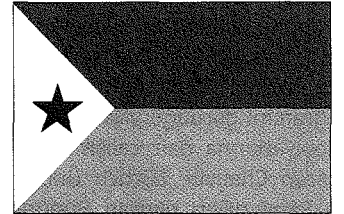
I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

Afrika'nın en küçük ülkelerinden biri olan Cibuti, Aden körfezinden Kızıldeniz'e girişteki Bâbülmendep Boğazı'nın batı kıyısında ve stratejik bakımdan son derece önemli bir yerde bulunmakta olup 23.200 km² yüzölçümünde bir alana sahiptir. Doğusunda Aden körfezi, kuzeybatı, batı ve güneyinde Etiyopya, güneydoğusunda da Somali Cumhuriyeti vardır. Nüfusu 541.000 civarında (1991 tah.) olan ülkenin başşehri Cibuti (300.000; 1985), resmî dili Arapça ve Fransızca'dır.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Fizikî coğrafya bakımından Tâcûrâ körfezinin kuzeyindeki nisbeten dağlık bölge ile güney ve güneybatıdaki volkanik platoların bulunduğu kısım farklı özellikler gösterir. Ülkenin iç tarafına doğ-



Resmî adı : Republique de Djibouti (Fransızca); Cumhuriyetü Cibûti (Arapça)
Başşehri : Cibuti
Yüzölçümü : 23.200 km²
Nüfusu : 541.000 (1991 tah.)
Resmî dini : Yok
Resmî dili : Arapça ve Fransızca
Para birimi : Cibuti Frankı (DF)
1 DF = 100 centimes

ru bir girinti oluşturan Tâcûrâ körfezini çevreleyen kıyı ovası şeridi iç kesimlerde 200 m. kadar devam eder. Tâcûrâ körfezinin kuzeyinde kalan bölge, en yüksek noktasını Mûsâ Ali dağının oluşturduğu (2063 m.) dağlarla kaplıdır. Derin vadiler, dik uçurumlar ve yalçın kayaların bulunduğu arazinin 1200 m. yüksekliğe kadar olan yerlerinde yeşilliklere rastlanırsa da toprağın bitki örtüsü genelde dikenli çalılardır. Ülkenin iç kısımları ile güneyinde volkanik platolar, kayalıklar ve çöller görülür. İç taraftaki çöküntü ovaları, deniz seviyesinin 155 m. altında kalan Asel gölü ile yazın sıcak aylarında suları kuruyan küçük ırmaklar kesintiye uğratır. Volkanik kayalar ve geniş vadiler arasında çöllerle kumlu arazilerin yer aldığı bu bölgede yükseklik 300-1500 m. arasında değişir.

Cibuti'de iklim sıcak ve yağışlar son derece azdır. Genel olarak Hint Okyanusu'ndan ülkeye doğru esen ve yağmur yüklü bulutları getiren muson rüzgârları sebebiyle ekim-nisan ayları arasında yağış görülür. Bu mevsimde sıcaklık ortalaması 23 C° - 30 C° arasında değişir. Kıyı bölgelerinde 125 mm. olan yıllık yağış ortalaması yüksek yerlerde iki katına kadar çıkar. Mayıstan kasımın sonuna kadar ülke iyice kuraktır. Yaz aylarında sıcaklık ortalaması 30 C° - 45 C° arasında değişir. 1200 metreden yüksek yerlerde hava sıcaklığı kıyı bölgelerine oranla daha fazladır ve ayrıca kıyı bölgelerinde görülen rutubetleki yoğunluk da iç bölgelerde azalmakta ve böylece yüksek yerlerde kuru ve çok sıcak bir iklim hâkim olmaktadır.

Bitki örtüsünü dikenli çalılıklar, otlaklar ve bodur ağaçlar oluşturur. Tâcûrâ körfezinin etrafındaki ovalık arazide palmiye ağaçları yaygındır ve burada hurma yetişir. Kıyı bölgelerine nisbetle daha fazla yağış alan yüksekliği 1200 m. civarındaki dağlarda yeşilliklere rastlanırken bu seviyeden sonra toprak çıplak ve kayalıklar halindedir. Ülke topraklarının sadece % 1'i ekime, % 10'u da hayvan otlatmaya elverişli olup geriye kalanı çöl ve kıraç arazi yapısındadır.

Nüfus. Cibuti Cumhuriyeti'nde nüfusun çoğunluğunu Afar ve İsa kabilelerine mensup yerliler oluşturmaktadır; yerli halkın yanında Araplar'la Avrupalılar da önemli bir orana sahiptirler. Büyük bölümü Etiyopya'da yaşayan ve Denâkililer de denen Afarlar, genel olarak Tâcûrâ körfezinin kuzeyinde kalan dağlık bölgede göçebe halinde bulunur ve ülkenin toplam nüfusunun yaklaşık % 37-38'ini meydana getirirler. Bunların Kızıldeniz kıyısına yakın bölgelere yerleşmiş olanları balıkçılık yaparken yükseklerde yaşayanları hayvancılıkla uğraşmaktadırlar. Afarlar Etiyopya'da yaşayanlarla birlikte kendi aralarında teşkilatlanmışlardır. Sultan dedikleri kabilenin lideri Etiyopya'daki Assayita şehrinde oturmakta ve Cibuti'deki aşiretlerin beyleri ona bağlı bulunmaktadır. Sultan ve aşiret beyleri özellikle su ve otlaklarla ilgili ihtilâfların çözümünde etkilidirler. Hâmî-Sâmî dil ailesinin Kuşi koluna mensup bir dil konuşan Afarlar, toprak ve unvan sahibi Edoyamarlar (kızılar) ile topraklarda kiracı bulunan Esah-yamarlar (beyazlar) olmak üzere başlıca iki gruba ayrılırlar. Bunların hepsi müslüman olmakla beraber iç bölgelerde yaşayanların dinî inanç ve amellerinde eski Kuşi dininin etkisi görülür.

Nüfusun hemen hemen yarısını (% 47-48) oluşturan İsa'lar ülkenin güney bölgesinde yaşamaktadırlar. Bunlar aslında Somalililer'in akrabaları olup güneyden gelerek buraya yerleşmişler ve göçebe Afarlar'ın aksine şehirlerde yaşamayı tercih etmişlerdir. Çoğunlukla başşehir Cibuti, Dihîl ve Alî Sabîh'te otururlar ve akrabaları Somalililer'in temel özelliklerini yansıtır. Ebgallar, Dulular ve Verdikler olmak üzere üç temel gruba ayrılan İsa'lar'ın hepsi müslümandır.

Ülkede yerli Afarlar'ın ve İsa'lar'ın dışında çoğu Fransız olan Avrupalılar'la (% 8-9) Araplar'dan (% 5-6) başka Hindistan ile diğer Güney Asya ülkelerinden

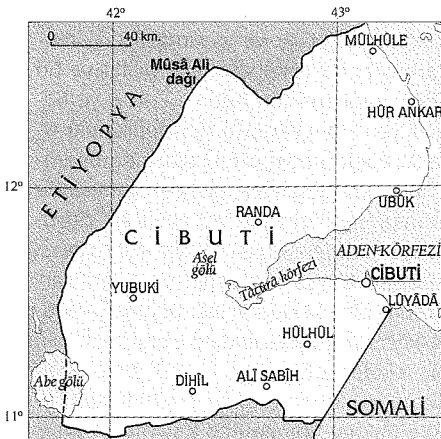
Cibuti şehrindeki liman tesislerinde ve diğer iş yerlerinde çalışmaya gelen bazı küçük gruplar da bulunmaktadır. Avrupalılar orduda, eğitim öğretim kurumlarında ve bazı sağlık kuruluşları ile iktisadî şirketlerde, Yemen'den buraya göç etmiş olan 10-12.000 kadar Arap da genellikle ticaret işlerinde ve liman hizmetlerinde görev almışlardır. Nüfusun yarısından çoğu başşehir Cibuti'de yaşamaktadır. 1977-1978 Ogaden Savaşı sebebiyle Cibuti'ye sığınan 50.000 civarındaki Etiyopyalı göçmenin bir kısmı 1984 yılında Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin himayesinde ülkelere geri gönderilmişse de bir kısmı hâlâ Cibuti, Dihîl ve Alî Sabîh şehirlerindeki kamplarda çok kötü şartlarda hayatlarını sürdürmektedirler.

Din. Cibuti halkının büyük çoğunluğu müslüman olup Şâfiî mezhebindedir. Müslüman olmayanlar, Avrupalılar ile geleneksel dinlere mensup bazı küçük Afar topluluklarıdır. Buranın İslâmlaşması, VII ve VIII. yüzyıllarda Arabistan'dan göçmen olarak gelen müslümanlar yoluyla gerçekleşmiştir.

Eğitim ve Kültür. Fransız eğitim sisteminin takip edildiği Cibuti'de ilk öğretim mecburi değildir. İlkokul altı, ortaokul ve lise toplam yedi yıldır. Halkın çoğunlukla mahallî dilleri konuştuğu ülkede Arapça'nın bu diller ve özellikle kültür üzerinde etkisi büyüktür. Ancak eğitim ve öğretim faaliyetlerinde yine Arapça temel dil kabul edilmekle birlikte öğretmenlerin çoğunun Fransız olması sebebiyle eğitim genellikle Fransızca yapılmakta ve öğrenim görmüş Cibutililer bu dili mükemmel konuşmaktadırlar. Ülkede üniversite bulunmadığından öğrenciler yüksek öğrenim için çoğunlukla Fransa'ya gitmektedirler. Ülkede eski eser ve benzeri kültür varlıkları yoktur. Mimarî Arap mimarisini andırmakta olup özellikle Cibuti şehrinde çeşitli camiler, transit ticaret için yapılmış depolar ve büyük kamu binaları bulunmaktadır. Hükümet aylık *Djibouti Ajuourd'hui* ve haftalık *Nation de Djibouti* adlı iki dergi yayımlamaktadır.

Ekonomi. Bir çöl ülkesi olan Cibuti'nin ekonomisi ticaret, taşımacılık ve başşehirdeki milletlerarası serbest ticaret bölgesiyle limanda verilen hizmetler üzerine kuruludur. Ekilebilir toprakların çok sınırlı olması tarımın gelişmesine imkân vermemektedir. Sadece Tâcûrâ körfezinin kıyılarında ekim yapılmakta, toplam üretim ise ülke ihtiyacının ancak % 3'ü-

Cibuti



nü karşılayabilmektedir. Özellikle Ambuliyi ile Dihil'de hurma, meyve, sebze ve mısır yetiştirilmektedir. Kıyılarının toplam uzunluğu 370 km. olmasına rağmen Cibuti'de balıkçılık gelişmemiştir. Bu kıyıların yılda 4000 ton balık kapasitesi olduğu halde bunun ancak 500 tonu tutulabilmekte ve bu da ülke içinde tüketilmektedir. Halen bu sektörün geliştirilmesine çalışılmaktadır. Hayvancılık ise nisbeten iyi durumdadır. Nüfusun hemen hemen dörtte biri göçebe olup bu işle uğraşmakta ve ülkede 543.000 keçi, 400.000 koyun, 54.000 deve ve 7000 siğir bulunmaktadır.

Tabii kaynaklar açısından son derece sınırlı imkânlarla sahip olan Cibuti'de sanayi çok geridir. Tâcûrâ şehrinde faaliyet gösteren bir maden suyu şişeleme fabrikası ile Asel gölündeki tuz üretim tesislerinin ve başşehirde bulunan resmi basım tesisleriyle bazı küçük atölyelerin ülke ekonomisine katkısı fazla değildir.

1981 yılında başşehir Cibuti'nin serbest liman haline getirilmesiyle bankacılık, haberleşme ve konaklama sektörleri giderek önem kazandı ve bu alanlarda ülke iyi bir seviyeye ulaştı. Cibuti Limanı'nı Orta Afrika'ya ve Etiyopya'nın başşehri Adisababa'ya bağlayan demiryolu Cibuti ekonomisi için büyük bir imkân oluşturmakta ve Etiyopya ithalat ve ihracatının yarısından çoğunu bu yol vasıtasıyla Cibuti üzerinden gerçekleştirmektedir. Nitekim Ogaden Savaşı'nda Cibuti-Adisababa demiryolunun kullanılamaz hale gelmesi ülke ekonomisini çok olumsuz etkilemiştir. 1978'de demiryolu yeniden ulaşım açıldıktan sonra Etiyopya ve Somali ile taşımacılık, ticaret ve haberleşme alanlarında iş birliği anlaşmaları yapıldı (1979). Mayıs 1985'te de Cibuti ile Etiyopya hükümetleri arasında ticaret ve iş birliğini geliştirmeye

yönelik yeni bir anlaşma imzalandı ve ortak demiryolunun işletilmesi özel bir şirkete bırakıldı.

1892'de kurulan Cibuti Limanı'nın 1981'de milletlerarası serbest bölge ilân edilmesi pek çok yabancı taşımacılık şirketinin burada büro açmasına, depo ve antrepo kurmasına sebep oldu. Her türlü hizmetin verilmesine müsait bulunan Cibuti Limanı Kızıldeniz'den geçen gemilerin uğrak ve ikmal merkezi olup ülke ekonomisinin de en önemli dayanağıdır. Son yıllarda hukukî yapısı milletlerarası sermayenin rahat çalışmasına uygun hale getirilen ve konvertibilitesi yüksek bir paraya (Cibuti frankı) sahip bulunan ülkede bankacılık, haberleşme ve turizm alanına yapılan yatırımlarla kullanıma yeni giren alt yapı tesislerinin geliştirildiği liman hizmetlerinde büyük bir ilerleme kaydedildi. Cibuti şehrine 6 km. uzaklıkta bulunan her türlü uçağın ine-bileceği özellikteki milletlerarası hava alanının da ülke ekonomisi için önemi büyüktür. Özellikle son yıllarda Afrika'nın iç kesimlerinde hüküm süren kuraklık dolayısıyla dışarıdan yapılan yardımların bu bölgelere ulaştırılmasında Cibuti Limanı ile havaalanı büyük hizmet görmüştür.

Cibuti-Adisababa demiryolunun 100 kilometresi Cibuti Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalmaktadır. Bunun yanında ülkede 2895 km. (1985) uzunluğunda karayolu şebekesi bulunmakta olup bunun 300 kilometresi asfalt, 1000 kilometresi de kullanılabilir nitelikte stabilize yoldur. Telekomünikasyon, Arap Uydu Haberleşme Teşkilâtı'ndan (Arab Satellite Communication Organization) faydalanıldığı için iyi durumdadır.

Stratejik konumu ve ayrıca ekonomik bakımdan geri olması sebebiyle devamlı dış yardımlara ihtiyacı bulunan Cibuti, başta Fransa ve Suudi Arabistan olmak üzere İtalya, Irak, Libya, Körfez ülkeleri, Almanya ve bazı milletlerarası kuruluşlardan yardım almaktadır. Cibuti Arap Kalkınma Bankası, Milletlerarası Para Fonu, İslâm Kalkınma Bankası ve Dünya Bankası'nın üyesidir. Ülkede kişi başına düşen millî gelir 500 Amerikan doları civarında olup en önemli ekonomik meseleler bütçe açığı ve enflasyondur. Ayrıca ülkede işsizlik problemi bulunmakta ve Ogaden Savaşı sırasında gelip büyük kısmı geri dönmemiş olan mülteciler de işsizliği arttırdıkları gibi diğer sosyal ve ekonomik problemleri daha da karmaşık bir duruma sokmaktadır. Cibuti

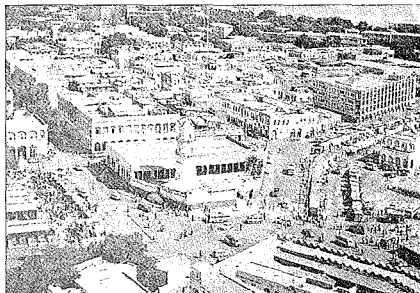
ti dışarıdan çeşitli makineler, elektrikli aletler, tekstil ürünleri, gıda maddeleri, petrol ve petrol ürünleri ile taşıt araçları ithal ederken canlı hayvan, et ve deri ihraç eder. İthalât yapılan başlıca ülkeler Fransa, Etiyopya, Japonya, Hollanda, İtalya ve İngiltere, ihracat yapılan ülkeler ise Fransa, Yemen Cumhuriyeti, Somali, Etiyopya, Hollanda ve Amerika Birleşik Devletleri'dir.

II. TARİH

Tarihi milâttan önce III. yüzyıla kadar giden Cibuti'ye önceleri Arabistan yarımadasından gelen ve Afarlar denilen göçmenler yerleşmiştir. Daha sonra güneyden Somaliler'in gelmesiyle Afarlar kuzeye çekilmişler ve ülkenin güneyine Somaliler (İsâlar), kuzeyine de Afarlar (Denâkililer) hâkim olmuştur. Bu bölge deniz ulaşımında önemli bir uğrak yeri olması sebebiyle İlkçağ'daki denizci milletlerin dikkatini çekmiştir. Eski Mısırlılar'ın burayı ülkelerine dahil ettikleri biliniyorsa da bölgenin tarihini aydınlatacak eserler mevcut değildir. Müslümanlık, VII ve VIII. yüzyılda Medine'de ortaya çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle buraya göç eden Araplar vasıtasıyla yayılmıştır. XVI. yüzyılın başlarına kadar bölgenin yegâne hâkimi müslümanların elinde bulunan Cibuti yöresi, bu yüzyılda milletlerarası ticaret ve siyasette büyük bir güç haline gelen Portekiz'in etki alanında kaldıysa da bu devletin Güneydoğu Asya'ya yönelmesi ve Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine geçmesi üzerine içinde bulunduğu Afrika Boynuzu'yla birlikte Osmanlı Devleti'nin güdümüne girdi.

Cibuti'nin asıl tarihi, Süveyş Kanalı'nın milletlerarası deniz trafiğine açılması ve Avrupa devletlerinin Afrika ve Asya ülkelerini ekonomik, siyasî, askerî ve dinî maksatlarla hegemonyaları altına alma ve sömürge haline getirme yarışına girmeleriyle başlamıştır. İngiltere ve Fransa, XIX. yüzyılın en büyük devletleri olarak sömürgecilik ve yayılmacılık alanında büyük bir rekabete girişmişler ve bu arada İngiltere'nin Aden'e (1839) ve Somali'ye (1869) yerleşip Kızıldeniz'deki ticaret yolunun denetimi üzerinde önemli bir üstünlük elde etmesi karşısında Fransa, İngiltere'nin bu avantajlı durumunu dengeleyebilecek bir yer olması münasebetiyle, Kızıldeniz ile Aden körfezinin birleştikleri yerde bulunan Tâcûrâ körfezinin kuzeyindeki Ubûk'ta (Obok) bir iskele kurmuştur (1859). Ubûk bölgesini denetimi altında bulunduran Tâcûrâ Sultanı Ahmed Ebû Bekir'in 11 Mart

Cibuti'nin başşehri Cibuti'den bir görünüş



1862 tarihli bir dostluk ve yardım anlaşması ile 52.000 frank karşılığında Ubûk'u Fransızlar'a bırakmayı kabul etmesinden sonraki yirmi yılda Fransa, çevrede bulunan Afarlar'ın ve İsaltar'ın şefleriyle sözleşmeler yaparak bölgeyi kendi himayesine aldı (1884). Kumandan tayin edilen Leonce Legarde, Etiyopya ile dostluk ilişkilerini geliştirerek buradaki Fransız sömürgesinin gerçek bânisi oldu. 1888'de Fransa ile İngiltere arasında imzalanan bir antlaşmayla Fransız ve İngiliz Somalisi'nin sınırları belirlendi ve aynı yıl Fransız Somali Kıyısı'nın merkezi Ubûk'tan Leogarde'in kurduğu Cibuti şehrine taşındı; daha sonra da burası resmî başşehir olarak ilân edildi (1892). Burada inşa edilen liman tesisleri ve ikmal merkezleri sayesinde Cibuti'nin deniz ulaşımındaki stratejik önemi iyice arttı. Cibuti Limanı'nı Orta Afrika'ya ve Adisababa'ya bağlayacak olan 781 km. uzunluğundaki demiryolunun yapımına 1897'de başlandı ve inşaat 1917'de tamamlandı. Etiyopya'nın ticareti bütünüyle bu demiryolu sayesinde Cibuti Limanı'ndan yapıldığı için yolun önemi son derece fazlaydı. Liman ve demiryolu Somalililer için büyük bir istihdam imkânı oluşturdu ve burası daima Somali ile Etiyopya'nın basıkı altında kaldı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Cibuti Fransa'nın "deniz aşırı ülkeler" bölümü içerisinde yer aldı, burada yaşayanlara Fransız vatandaşlığı statüsü tanındı ve ayrıca buraya Fransız Birliği (Union Française) senatosu ve millet meclisinde temsil edilebilme hakkı verildi. 1957 yılında yeni bir teşkilatlanma yasası yürürlüğe kondu ve genel valinin başkanlığı altında görev yapacak sekiz yerli bakandan oluşan bir bakanlar konseyi ile otuz iki üyeli bir meclis kurularak ülkenin adı Fransız Somalisi'ne çevrildi. 1958 Eylülünde yeni anayasa ile birlikte ülkenin siyasî geleceğini tayin eden referandum yapıldı. Oyların çoğunluğu Fransa ile birlikte olma yönünde çıktı. Diğer taraftan İtalyan Somalisi ile İngiliz Somalisi'nin birleşerek bağımsız bir devlet oluşturması üzerine (1 Temmuz 1960) Fransız Somalisi'nde karışıklıklar çıktı. Somali asıllı İsaltar Somali Cumhuriyeti ile birleşmeyi savunurlarken Afarlar Fransa'ya bağlılığın devam etmesini istiyorlardı. Siyasî alandaki görüş ayrılıklarının kabileler arasında çatışmalara dönüşmesi üzerine Mayıs 1961'de Paris'te toplanan konferans bir sonuç alınmadan dağıldı. 1964'ün başlarında milliyetçi hareketler giderek

arttı ve Birleşmiş Milletler Dekolonizasyon Komitesi Fransa'nın burada uyguladığı politikayı kınadı. 1965 yılında **Afrika Birliği Teşkilâtı*** Makdişu Mogadişu) toplantısında konuyu görüştü. 1966'da olayların yeniden patlak vermesi üzerine bazı bakanlar görevden uzaklaştırıldı. 1967'de yeniden referandum yapılmasına karar verildi. Afarlar'ın siyasî teşkilâtı olan Afar Demokratik Hareketi (Regroupement Democratique Afar) Fransa'dan ayrılmamayı, İsaltar'ın Bağımsızlık için Afrika Halk Birliği (Ligue Populaire Africaine Pour l'Indépendance) teşkilâtı ise bağımsızlığı savunuyordu. İsaltar'ın sayıca fazla olmalarına rağmen 16 Mart 1967'de yapılan referandumun neticesi Afarlar'dan yana çıkınca yeniden olaylar patlak verdi. Bunun üzerine Fransız birlikleri, Afarlar ile İsaltar arasında kanlı hale gelen olaylara müdahale amacıyla ülkeyi işgal ettiler; yerli halkın birçoğu öldürüldü, yüzlercesi de ülkeden sürüldü. Bu harekât sırasında İsaltar'ın zayıflaması üzerine Afarlar yönetimi ele geçirdiler. Yapılan bir referandumdan sonra Fransız Somalisi olan ülkenin adı Afarlar ve İsaltar Fransız Ülkesi (Territoire Français des Affaires et des Issas) şeklinde değiştirildi. 1976'da Afarlar ile İsaltar arasında bir koalisyon sağlandı ve arkasından ülke 27 Haziran 1977'de Cibuti Cumhuriyeti adıyla bağımsızlığını kazandı; İsaltar'dan tecrübeli lider Hasan Gouled Aptidon cumhurbaşkanı, Afarlar'dan Ahmed Dini de Bağımsızlık için Afrika Halk Birliği'nin genel sekreteri oldu.

1979'da Bağımsızlık için Afrika Halk Birliği'nin yerine ilerleme için Halk Hareketi (Ressemblement Populaire Pour la Progrès) partisi kuruldu. Haziran 1981'de yapılan devlet başkanlığı seçimleri sonunda Hasan Gouled Aptidon altı yıllık süre için yeniden seçildi. Afarlar'ın, Cibuti'nin Bağımsızlığı için Demokratik Cephe (Front Democratique Pour la Libération de Djibouti) partisinin seçim sonuçlarına itiraz etmesi ve Ahmed Dini'nin yeni bir siyasî parti (Parti Populaire Djiboutien) kurarak siyasî bölünmelere ve karışıklıklara sebep olması üzerine Ekim 1981'de anayasada yapılan bir değişiklik ile tek partili sisteme dönüldü ve ilerleme için Halk Hareketi'nin dışındaki bütün partiler kapatıldı. Altmış beş üyeli parlamento için beş yılda bir yapılan genel seçimler, ülkenin tek siyasî partisi olan ilerleme için Halk Hareketi tarafından seçmenlere sunulan listelerin oylanmasından ibarettir. Nisan 1987'de ya-

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

pılan devlet başkanlığına tek aday olarak katılan Hasan Gouled Aptidon halkın % 90'ının oyunu alarak bu göreve yeniden seçildi.

Cibuti Cumhuriyeti esas itibarıyla Fransa'nın ekonomik ve askerî denetimi altındadır. Yerli ordu ve polis teşkilâtının bulunmadığı ülkede Fransa'nın yaklaşık 4000 kişilik bir silahlı kuvveti görev yapmaktadır.

Cibuti milletlerarası ilişkilerde bağılantısızlık politikasını takip etmekle beraber Afrika Birliği Teşkilâtı'nın (1977), Arap Birliği'nin (1977), İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın (1978) ve Birleşmiş Milletler'in (1977) üyesidir.

BİBLİYOGRAFYA :

- E. A. Boateng, *A Political Geography of Africa*, Cambridge 1978, s. 222-223, 228-229; G. A. H., "Djibouti", *Cultural Atlas of Africa* (ed. J. Murray), Verona 1981, s. 177-178; Yüsfî Abdurrezzâk Cevherî, *Coğrafıyyetü's-su'ubi'l-İslâmiyye*, İskenderiye 1981, s. 524-527; P. Banenfant, *La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui*, Paris 1982, II, 112; N. Ziyâde, *Âlemü'l-'Arabî*, Beyrut 1984, s. 120-127; S. L. Pastner, "Afar", *Muslim Peoples* (nşr. Richard V. Weekes), Westport-Connecticut 1984, I, 10-18; Abdi A. Sheikh-Abdi, "Somalis", a.e., II, 699-705; *Guide des Etats Islamiques*, Koweit 1987, s. 57; N. C. Chatterji, *A History of Modern Middle East*, New Delhi 1987, s. 458; *Africa South of the Sahara* 1988, London 1987, s. 416-423; Saîd İbrâhim el-Bede'î, "Lemha Coğrafıyye 'an Devleti Cibûti'l-'Arabıyyeti'l-müslime", *Mecelletü Külliyyeti'l-'ulûmü'l-ictimâ'iyye*, II, Riyad 1978, s. 271-294; "Djibouti", *Le Courrier*, sy. 95, Janvier-Fevrier 1986, s. 28-41; "Cibûti", *er-Râbi'a*, sy. 258, Mekke 1986, s. 25-28; E. Chédeville, "Djibûti", *EI²* (İng.), II, 535; *The Illustrated Encyclopedia of Mankind*, London 1978, I, 12-16; *The Cambridge Encyclopedia of Africa* (nşr. Roland Oliver), Cambridge 1984, s. 229; P. D., "Djibouti", *EDN*, V, 729-730; "Cibuti", *ABr*, V, 618-619.



DAVUT DURSUN

CİDÂL

(bk. CEDEL).

CİDDE

(جدة)

Suudi Arabistan'ın Kızıldeniz kıyısında önemli bir liman şehri.

Bugün milletlerarası havaalanı, üniversitesi, çeşitli bölgelerle bağlantılı otoyolları, modern liman tesisleri ve yaklaşık 1.5 milyon nüfusu ile Suudi Arabistan'ın Riyad'dan sonra ikinci büyük şehridir. Arabistan yarımadasının güneybatısındaki Hicaz bölgesinde ve Mekke'ye 70,

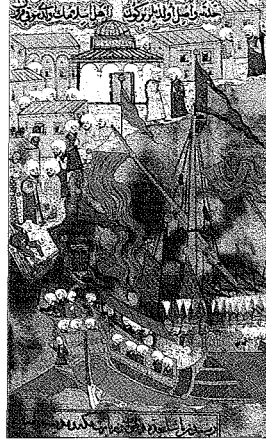
Medine'ye 420 km. mesafede yer alır. Hemen hemen bütün klasik coğrafya kitapları ve sözlüklerde şehrin adı "kıyı, sahil, yol" gibi mânâlara gelen "Cüdde" şeklinde tesbit edilmiş olup halk dilinde ise daha çok Cidde adı kullanılmaktadır.

Cidde'nin İslâm öncesi dönemi hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu şehrin önemi, Hz. Osman zamanında güneyindeki Suaybe Limanı'nın terkedilerek Mekke'ye Kuzey Afrika, Mısır, Hindistan gibi uzak ülkelerden deniz yoluyla gelen hacıların karaya ayak bastıkları bir liman şehri olarak kullanılmaya başlanmasından sonra artmıştır. Ayrıca burası dışarıdan gelen tüketim maddelerinin ulaştığı bir ticaret merkezi olarak da ün kazanmıştır ve bugün de aynı ticarî hüviyetini korumaktadır. Eski İslâm coğrafyacılarından Makdisî ve İstahrî Cidde'nin ticarî öneminden ve hacılardan alınan rûsum dolayısıyla sahip olduğu yüksek gelirden bahsederek, Ayrıca bu rûsumun sonradan zaman zaman şeriflerle paylaşılması sebebiyle bir kaynak olarak Mısır Memlûkleri'nin dikkatini çektiği bilinmektedir.

Nâsir-ı Hüsrev V. (XI.) yüzyılda Cidde'nin surlarla çevrili olduğunu bildirmekte ve nüfusunu da 5000 civarında tahmin etmektedir. İbn Cübeyr ise şehri taş hanları ve camileriyle tavsif etmekte, şerifler aracılığıyla toplanan vergileri kaldırdığı için de Selâhaddin-i Eyyûbî'yi övmektedir. Abbâsîler'in gerilemesiyle önceleri Basra üzerinden yürüyen deniz ticareti Kızıldeniz ve Cidde Limanı'na dönmüştür. Avrupa'dan Mısır'a, oradan da Hindistan'a giden ve Hindistan'dan Avrupa ülkelerine gelen mallar Cidde Limanı'ndan geçmişler ve Avrupa ile Hindistan arasında karşılıklı mal taşıyan gemiler çok defa bu limanda karşılaşmışlardır. Memlûkler devrinde Cidde ve Haremeyn'e özel bir itina gösterilmiştir. Mekke'nin dünyaya açılan kapısı durumundaki Cidde özellikle Mısır'dan Kızıldeniz yoluyla gelen hacılar için çok önemli idi. Sultan I. Baybars 667 (1268) yılında hacca gitmiş ve Şemseddin Mervân'ı Mekke-i Mükerrreme'de kendisine nâib tayin etmişti; Mekke şerifleri yönetimle ilişkili meseleleri ona danışarlardı. Bu idarî şekil Memlûkler döneminin sonuna kadar devam etmiştir. Memlûkler Cidde'de Mekke'deki duruma paralel olarak nâib-i Cidde denilen bir görevli bırakmışlardır. Nâibin oturduğu binaya Dârünni-yâbe denilirdi. Sahilde ve limana hâkim

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

1558'de
Yemen
seferine
çıkan
Sinan
Paşa'nın
kadirga ile
Cidde
Limanı'na
girişini
gösteren
bir minyatür
(Târîh-i
Feth-i
Yemen,
İÜ Ktp.,
TY, nr. 6045,
vr. 558^b)



bir yerde bulunan bu binadan ticarî faaliyetler kontrol edilirdi.

Tarihçi Nehrevâlî el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhî'l-Harâm adlı eserinde Memlûkler devri Mekke ve Cidde emirliklerinden bahseder. Sultan Kayıtbay'ın 884 (1479) yılında Kâbe'nin yıkanmasını emretmesi üzerine Mekke şerifi, Mekke'deki Türk paşası ve Cidde nâibi bu hizmette görev aldılar. Memlûkler Cidde'de 1452 yılından itibaren vergiyi câbîler (tahsildar) eliyle toplamışlar ve bir kısmını şeriflere bırakmışlardır.

XVI. yüzyılın başlarında Portekiz gemilerinin Hindistan yolu üzerinde Kızıldeniz içlerine ve Basra körfezine girecek buralardaki şehirler ve müslüman halk için büyük tehlike oluşturmaları karşısında Memlûk idarecilerinin acz göstermeleri ve mukaddes toprakların müdafaasız kalması muhtemelen bu bölgelere Osmanlı himayesinin gelmesini süratlendirmiştir. Bu arada Memlûkler döneminin sonlarına doğru Sultan Kansu Gavri'nin Cidde'ye nâib olarak tayin ettiği Hüseyin el-Kürdî tarafından dokuz ay gibi kısa bir sürede bir kale yaptırılmış (1511) ve bu kale sonradan bölgenin müdafaası Osmanlılar'a geçtiğinde çok faydalı olmuştur (bu kale 1948 yılında Suûdî yönetimince yıkılmıştır).

Haydar Çelebi rûznâmesinde (Feridun Bey, I, 439) ve ayrıca İbn İyâs, Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethi sırasında Mekke emîrinin Berekât olduğunu ve oğlu Muhammed Ebû Nümei başkanlığında bir heyeti bazı kıymetli hediyeler ve mukaddes emanetlerle Mısır'a gönderdiğini yazmaktadırlar. Yavuz Sultan Selim 16 Cemâziyelâhîr 923 (6 Temmuz 1517) günü bu heyeti ve dolayısıyla Hicaz'ın biatını kabul etmiştir. Osmanlı dönemi başlarken biat işlemlerinden sonra ilk iş olarak Cidde Nâibi Hüseyin el-Kürdî

Mekke şerifinin emriyle öldürüldü. Cidde'ye tayin edilen ilk nâib Mekke tüccarlarından Kâsım el-Şîrvânî'dir. Bir müddet sonra Mekke'de Memlûkler döneminde kurulan Mekke paşalığı makamı kaldırıldı ve Mekke'de şerif, sancak haline getirilen Cidde'de ise sancak beyi ayrı ayrı şehir yöneticisi olarak vazife görmeye başladılar.

1538'de Hindistan seferine çıkan filo son Osmanlı limanı olarak Cidde'den uğurlanmıştı. Aynı yıllarda Portekizliler Cidde'yi almak üzere çeşitli teşebbüslerde bulunmuşlar, son olarak da 1541'de yaptıkları hücumda Şerif Ebû Nümei tarafından püskürtülmüşlerdi. Kanûnî Sultan Süleyman bu başarısından dolayı Şerif Muhammed Ebû Nümei'ye Cidde Limanı'ndan toplanan vergilerin yarısını bağışlamış ve Koca Sinan Paşa'nın Yemen'i fethinden sonra bu bir gelenek halini alarak daima liman gelirlerinin yarısı Cidde sancak beyine, yarısı da Mekke şerifine verilmiştir. Kızıldeniz'i tam kontrol altında tutabilmek ve dolayısıyla Cidde yolu ile Mekke ve Medine'yi emniyet altına alabilmek Kızıldeniz'in girişindeki Aden'i ele geçirmeye bağlı idi. Memlûkler bu işe çok gayret sarfetmişler, fakat muvaffak olamamışlardı. 1558 yılında Yemen seferine çıkan Sinan Paşa bunu başarmış ve böylece Cidde Limanı daha güvenli bir hale gelmişti. Ancak Osmanlılar'ın Cidde'ye ve hac bölgelerine tamamen hâkim olduktan sonra Yemen'e de inerek artık Kızıldeniz'e Portekizliler'i sokmaz olmaları Cidde Limanı'na gelen ticaret gemilerinin sayısını haliyle azaltmaya başladı. Avrupa ile Hindistan arasındaki ticaret daha kısa olduğu halde yavaş yavaş Kızıldeniz yolunu terkederek yerine Afrika çevresini dolaşan uzun yolu tercih etmek zorunda kaldı. Sonuç olarak XVI. yüzyılın sonlarından Osmanlı gücünün ortadan kalkmasına ve Süveyş Kanalı'nın açılmasına kadar Kızıldeniz üzerindeki transit taşımacılık geriledi.

Evliya Çelebi Cidde'de Hz. Havvâ'ya nisbet edilen kabri ziyaret ettiğinden (bu kabir 1928 yılında Suûdîler tarafından yıkılmıştır), limandan, kaleden bahseder ve limandan yılda 1500 kese gümrük vergisi toplandığı, kalede 300 asker ile başlarında bir veya iki tuğlu bir Mısır beyi bulunduğu, maaşının 150 akçe olduğu, kalenin ortasında bir mahkemenin yer aldığı, kadının maaşının yılda 2000 kuruş olduğu ve şehrin su ihtiyacının sarnıçlarda toplanan yağmur su-

yuyla karşılandığı yolunda bilgiler verir. Kâtib Çelebi ise *Cihannümâ*'sında Cidde'de susuzluk çekildiğini, Sultan IV. Mehmed'in vezîriâzamı Kara Mustafa Paşa'nın uzak mesafelerden şehre su getirtip han, hamam ve bir cami yaptırdığını anlatmaktadır.

Cidde şehri Osmanlı döneminde önceleri bir sancak, daha sonra da Habeş eyaletinin merkezi olmuş, son zamanlarda ise yeniden merkezi Mekke olan Hicaz vilâyetinin bir sancağı durumuna getirilmiştir. 1803 yılında Arabistan'ın Necid bölgesinden gelen Vehhâbîler Cidde'yi muhasara etmişler ve şehri alarak bir süre burada kalmışlardır. 1811 yılında Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın bölgeye gelişine kadar kendilerine boyun eğdirmişlerdir. Mısır'da eyaletine bağlı olarak idare edilen Hicaz, 1840 yılından sonra merkezî idareye geçilmesiyle doğrudan Bâbîâlî'ye bağlanmış ve Cidde de merkeze bağlı bir vali tarafından idare edilmiştir. 1916 yılında Şerif Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanması ile başlayan Arap bağımsızlık hareketi, yardım malzemelerinin geldiği stratejik öneme sahip limanı sebebiyle Cidde şehrinde geliştirilmiştir. Necid ve Hicaz arasındaki mücadeleler sırasında da stratejik önemini koruyan Cidde, Ekim 1924'te Vehhâbîler'in Mekke'yi almaları üzerine Ali b. Hüseyin kuvvetlerinin merkezi olmuş, ancak 1925 yılı boyunca Vehhâbî emîri ve Suûdîler'in kurucusu Abdülazîz b. Suûd tarafından muhasara edilerek sonuçta Mayıs 1927'de yapılan Cidde Antlaşması ile Suudi Arabistan Devleti'nin topraklarına katılmıştır.

1814'te seyyah Burkhardt'ın 12.000 ilâ 15.000 civarında gösterdiği Cidde'nin nüfusu bugün 1.5 milyona yaklaşmış durumdadır. Yüzyılın başlarında hac niyetiyle Mekke'ye ulaşmak için Cidde'ye gelenlerin sayısı 100.000 civarında iken bugün 1 milyonun üzerine çıkmıştır. Bu durum sadece bir hac iskelesi olarak düşünüldüğünde dahi şehrin önemini ortaya koymaya yeterlidir. Cidde'de bugün Osmanlı idare teşkilâtı geleneğinden kalma Mekke emirine bağlı bir kâimmakam (kaymakam) bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra genişlemeye ve petrolden elde edilen gelirle modernleşmeye başlayan Cidde'de ışıklandırma ve yeşillendirme çalışmaları yürütülürken modern liman, havaalanı, deniz suyu arıtma tesisleri, petrol rafinerileri, çimento fabrikası ve çelik haddeleme atölyeleri kuruldu; bunların yanında be-

Modern
Cidde'den
bir görünüş -
Suudi
Arabistan



sicilik faaliyetlerine hız verildi. Birkaç yıl öncesine kadar başşehir Riyad'a taşınmadan önce bütün elçilikler ve yabancı misyonlar Cidde'de bulunmakta idi. Halen İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın merkezi buradadır. Birçok Türk öğretim üyesinin de vazife gördüğü Kral Abdülazîz Üniversitesi tıp, mühendislik, iktisat ve edebiyat gibi çeşitli fakültelerle birçok araştırma merkezini içine alır. Bugün yeni açılan otoyollarla Cidde'den Mekke'ye 45 dakikada, Medine'ye 4 saatte ulaşmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA:

İstahrî, *Mesâlik* (Abdülâlî), s. 23; Makdisî, *Ahsenü't-tekkâsım*, Beyrut 1906, s. 79; Bekrî, *Mu'cem*, II, 371; İbn Cübeyr, *er-Rihle* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1907, s. 75; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 114-115; Takiyüddin el-Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-Harâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 140-143; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, IV, 359; V, 190, 193; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 439; II, 6; Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 519; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 794-796; Kutbeddin el-Nehrevâlî, *el-İ'lâm bi-a'lâmî beytüllâhi'l-Harâm* (Dahlân, *Hulâşatü'l-kelâm fi beyâni ümerâ'i'l-beledi'l-Harâm*, içinde), Kahire 1305, I, 153, 191; Ayyâşî, *er-Rihle*, Rabat 1397/1977, I-II, bk. İndeks; Muhammed es-Senûsî, *er-Rihletü'l-Hicâziyye* (nşr. Ali eş-Şennûfî), Tunus 1396-98/1976-78, II, 159-163; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 538; III/2, s. 44 vd.; a.mlf., "el-Fevâidü'l-muadde li-nizâm-i hükûmet-i Bender-i Cidde", *TTK Belleten*, XXVI/101 (1962), s. 151-162; İbrâhim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 22-23; Abdülkuddûs el-Ensârî, *Târîhu medineti Cidde*, Cidde 1963, s. 78, 444 vd.; a.mlf., "Cidde: Şecerü'r-Rummân", *Faysal*, sy. 18, Riyad 1978, s. 39-57; John Lewis Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1968, s. 11-12; Hamed el-Câsir, *Fi Şimâli garbi'l-Cezîre*, Riyad 1970, s. 172-174; Abdurrahîm Abdurrahman Abdurrahîm, "en-Neşâtü't-ticârî fi'l-Bahri'l-Ahmer fi'l-âşiri'l-Ösmânî 1517-1798", *ed-Dâre*, II/6, Riyad 1981, s. 89-108; Fâik Bekir es-Savvâf — Mustafa Muhammed Muhammed Ramazan, "Ehemmiyetü şağri Cidde fi'n-nisfi'l-evvel mine'l-karni'l-âşiri'l-hicrî (milâdî 16)", *a.e.*, II/6 (1981), s. 199-226; R. Hartmann, "Cidde", *İA*, III, 159-161; a.mlf. — Phebe Ann Marr, "Djudda", *EI*² (İng.), II, 571-573.



MUSTAFA L. BİLGE

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

CİFR

(bk. CEFR).

CİCALAZÂDE SİNAN PAŞA

(ö. 1014/1606)

Osmanlı sadrazamı.

1544'te Messina'da doğdu. Asıl adı Scipione'dir. Babası Şarlken'in (Charles Quint) hizmetinde bulunan Visconte di Cicala adlı bir korsandı. Cicala ailesi aslen Sakız adasından olup Cenova Cumhuriyeti'nin hizmetine girmişti. Babası ile birlikte Cerbe Savaşı'nda (1560) Osmanlılar'a esir düştükleri sırada Napoli Krallığı'nın hizmetinde bulunuyorlardı. Esir olarak İstanbul'a getirildiklerinde kendisi saraya alındı, babası Yedikule Zindanı'na hapsedildi. Sarayda Enderrun'da yetiştirdi ve bir süre sonra İslamiyet'i kabul ederek Yûsuf Sinan adını aldı. Babası ise 12 Aralık 1564'te Yedikule Zindanı'nda öldü; Kanûnî'nin izniyle, Galata'da sonradan Gülnüş Emetullah Camii'ne çevrilen San Francesco Kilisesi'ne gömüldü.

Cigalazâde şehzadeler mücadelesi sırasında Selim'in tarafını tuttu; önce silâhdar oldu, daha sonra da kapıcıbaşılığa getirildi. Mihrimah Sultan'ın torunu ile evlenince kendisine ikbal yolları açıldı. 1575-1578 yılları arasında yeniçeri ağalığı yaptı, Eflak'taki isyanı başarı ile bastırdı. Ağalıktan ayrıldıktan sonra şark seferi için İran'a yollandı. Özdemiroğlu Osman Paşa ve Ferhad Paşa'nın yanında 1583'te Van ve Revan, üç yıl sonra da Bağdat beylerbeyi olarak Safevîler'e karşı mücadele etti. Revan Kalesi'ni inşa ve tahkim ettirmesi, Bağdat'ta iken de Fırat nehri kollarının ilahına çalışması takdirle karşılandı. 1590'da İstanbul'a dönüşünde Şah I. Abbas'ın torununu rehine olarak yanına getirdiği gibi padişaha

pek çok da hediye sundu. Erzurum beylerbeyliğinden sonra 1591'de kaptan-ı deryâliğe tayin edildi. Dört yıl süren bu görevi sırasında korsanlarla amansız bir mücadeleye girişti. 1593'te kardeşi Carlo'nun İstanbul'a gelmesi, ertesi yıl da kendisinin doğum yeri olan Messina'ya gitmesi çeşitli söylentilere yol açtı. 1596'da Avusturya seferi sırasında, Hatvan Kalesi'ni korumada başarı gösteremediye de 23-25 Ekim 1596'daki Haçova Meydan Savaşı'nda faal bir rol oynadı. Devlet erkânının teklifiyle 27 Ekim'de vezîriâzamlığa getirildi.

Göreve gelir gelmez timar sahipleri ve ulûfeli asker içinde yoklama yaptırttı ve mevcut bulunmayan 30.000 kişinin tahsisatını kesti, bunları ağır cezalara çarptırdı. Bu hareketi çok tenkit edildi. Ayrıca davet edildiği halde Eğri'ye gelmeyen ve savaş için az bir kuvvet gönderen Kırım Hanı Gazi Giray'ı azlettirip yerine Fetih Giray'ı getirtmesi muhalifleri tarafından aleyhine kullanıldı. Bunun üzerine bir buçuk ay kadar kaldığı vezîriâzamlıktan azledilerek önce Şam beylerbeyliğine, ardından da tekrar kaptan-ı deryâliğe getirildi (1599). Hazırlatığı donanma ile Akdeniz'de uzun seferler yaptı. Bu faaliyetleri Avrupa ülkelinde tedirginliğe sebep oldu. Mora'nın batısındaki Ayamavra Limanı'nı tehdit eden korsanları bertaraf etti; Venedik ve Fransa gemileriyle taşınan buğdaylara el koyarak Türk gemilerine ve tüccarına imkân sağladı.

1604'te I. Ahmed tarafından yeniden İran seferiyle görevlendirildi. İran Şahı Abbas'ın Tebriz üzerine yürüdüğünü öğrenince Revan'a gitmek istedi. Ancak Urmiye gölü civarında büyük bir bozguna uğradı; burada 30.000 kayıp ile çok sayıda esir verildi. Cigalazâde yanındaki az bir kuvvetle Van'a çekildi, oradan da Diyarbekir'e gitti. Bir süre sonra 1014 Ramazanının son günlerinde (1606 Şubatının ilk günleri) orada vefat etti. Kaynaklarda ölüm tarihi olarak genellikle Kasım 1605 tarihi gösteriliyorsa da Tebrizli Arakel ve Venedik balyozunun raporları bu tarihi doğrulamamaktadır.

Kaynaklarda kırıncı, geçinilmesi güç ve devlet erkânı ile her an çekişme içinde bulunduğu ileri sürülen Cigalazâde için Avrupa devletleri büyük ümitler beslediler ve onun edindiği servetle bir gün Hristiyanlık hizmetine döneceğini beklediler. Ölümünden sonra yapılan sayımda 2 milyon altın tutarında serveti ve 600 kölesi olduğu tesbit edildi. Kendi-

sinden sonra iki oğlu da devlet hizmetinde çeşitli görevlerde bulundular. Bunlardan Mahmud vezirlik yaptı. Muhtem sarayının bulunduğu Çağaloğlu semti bugün onun adıyla anılmaktadır. İstanbul'da ayrıca mescid, medrese ve mektep gibi hayır eserleri yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Selânikî, *Târih* (İpşirli), s. 162-163, 246, 305, 349, 358, 473, 477, 524, 625, 642, 649, 711, 823, 843; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, II, 25, 87, 97 vd., 107, 111-112, 191-198, 204-206, 261-266, 284; I. Rinieri, *Clemente VIII° Sinan Bassà Cicala. Studio storico secondo documenti inediti*, Roma 1898; P. Argenti, *The Expedition of the Florentines to Chio (1599)*, Oxford 1934, s. 25-27, 94-95, 115-117, 124, 130, 140, 167; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 235, 354-357; H. Biegan, *The Turco-Ragusan Relationship According to the Firmans of Murad III (1575-1595) Extant in the State Archives of Dubrovnik*, The Hague-Paris 1967, s. 8, 83, 112; G. Oliva, "Sinan Bassà (Scipione Cicala)", *Archivio Storico Messinese*, VIII, Messina 1907, s. 267-303; IX (1908), s. 70-207; G. Benzoni, "Cicala, Scipione (Cigala-zâde Yusuf Sinan)", *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXV, Roma 1981, s. 320-340; M. Tayyib Gökbilgin, "Ciğala-zâde", *İA*, III, 161-164; V. J. Parry, "Ciğhâla-zâde, Yusuf Sinan Pâshâ", *EP* (İng.), II, 33-34.



MAHMUT H. ŞAKIROĞLU

CİĞERDELEN

Çekoslovakya'da
Güney Slovakya kesiminde
Macaristan sınırında bulunan ve
bugün Stúrovo adını taşıyan
bir Osmanlı ileri karakolu.

Estergon Kalesi karşısında Tuna nehrinin sol kıyısı üzerinde kurulmuş olup kaynaklarda daha çok Ciğerdelen Parkanı şeklinde geçmektedir. 1948'e kadar Macarlar ve Slovaklar tarafından Párkány veya Parkan adıyla anılmıştır. Ciğerdelen'in bulunduğu yer yakınında, muhtemelen Tuna'dan geçiş kontrol altında tutmak üzere kurulan ve 1304 dolaylarında adına rastlanan bir kale ile Kakat adlı bir köy bulunmaktaydı. Bunlar Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1543'teki Estergon kuşatması sırasında tahrip edildi. Estergon'un fethinden sonra 1546'da eski kalenin bulunduğu yerin batısında muhtemelen dubalar üzerinde inşa edilmiş köprüyü korumak üzere bir istihkâm yapıldı ve burası Ciğerdelen Kalesi'nin temelini oluşturdu. Osmanlılar "parkan" veya "palanka" denilen bu tip istihkâmları Balkanlar'da ve özellikle Macaristan sınır boylarında, önemli stratejik noktalarda, yol ve nehirler kenarında kurmaktaydılar. Ciğerdelen Parkanı'ndan

başka Osmanlılar'ın Drégely Kalesi muhafızları da Ipel (Ipoly) nehri üzerinde Di-regel Palankası'nı inşa etmişler ve her iki palanka savunma, ticareti kontrol altına alma ve vergileri toplamada önemli rol üstlenmişlerdi (BA, MD, nr. 22, s. 194). Bu istihkâmlar tahta ve toprak gibi basit malzeme ile inşa ediliyordu. Ciğerdelen kare şeklinde bir plana sahipti, çevresi 400 metreden azdı ve etrafı suyunu Tuna'dan alan bir hendekle çevriliydi. 1074'te (1663) Evliya Çelebi burayı dört köşe yüksek sağlam bir kale olarak tarif eder ve üç tarafının karaya, doğu tarafının Tuna'ya baktığını, batıya açılan bir kapısı olduğunu, ağaç kapı üzerinde kulesi, kalenin dört köşesinde tabyaları ve toprak bulundugunu belirterek içinde 200 tahta örtülü ev, bir tahta minareli cami ve on küçük dükkânın yer aldığını yazar (*Seyahatnâme*, VI, 279).

Ciğerdelen'de diğer palanka ve parkan tipi istihkâmlar gibi müstahfız, azeb, ulûfeci, martolos, topçu vb. askerî gruplardan oluşan güçlü bir garnizon bulunuyordu. Estergon sancağına ait bir yoklama defterine göre 956'da (1549) burada Kurd b. Yûsuf kumandasında altmış bir muhafız görev yapıyordu. 965'te (1557-58) Mustafa Ağa idaresinde bulunan azeb ve reislerin sayıları 124 olup bunlar dört bölük idiler. 966 (1558-59) tarihli daha tam bir listeye göre bu sırada garnizonda 242'si reis ve azeb olmak üzere toplam 311 asker yer alıyordu. Reis ve azeb dışındaki kale muhafızları Kurd Ağa ve Hüseyin Kâhya idaresinde olup altmış yedi kişiden ibaretti. 976'da (1568-69) ise yetmiş ikisi müstahfız, 124'ü azeb ve reis, kırk beşi martolos olmak üzere toplam 241 asker bulunuyor ve bunlara yıllık olarak 233.056 akçe ödeniyordu.

1683'te Estergon ve Ciğerdelen kalelerini gösteren bir tablo



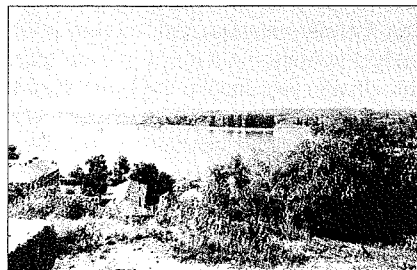
978 (1570-71) tarihli Estergon sancağı mufassal tahrir defterine göre Ciğerdelen'de yalnız müslüman nüfus bulunuyordu ve bunlar yıllık olarak 150 akçe vergi veriyorlardı. 1586'da Ciğerdelen, etraftaki köylerin halkının da geldiği, her hafta kurulan bir pazar yeri özelliği kazanmıştı. 1038'de (1628-29) toplam 180, 1040'ta (1630-31) 116 ulufeci, kırk bir azeb, kırk müstahfız ve on kadar da topçu mevcuttu.

Ciğerdelen'deki askerî garnizon Uyvar ve Leva'dan Osmanlı topraklarına gelebilecek tehlikeleri önlemekle yükümlüydü. 1590'da Budin Beylerbeyi Sinan Paşa Uyvar Kalesi kumandanı Pálffy'yi saldırganlıkla suçlamış, Pálffy de 7000 atlı ve 930 piyade ile Ciğerdelen'e hücum etmiş, hücum sırasında çeşitli ateşli silâhlar ve havan topu kullanılmıştı. Uzun savaş döneminde (1593-1606) stratejik önemi oldukça artan Ciğerdelen'den kaynaklar sık sık söz eder. Nitekim daha savaşın başlangıcında F. von Teuffenbach buraya saldırmıştı. M. Pálffy kumandasındaki imparatorluk kuvvetleri 1595 Temmuzunda Ciğerdelen önlerine geldiğinde kaledeki Osmanlı garnizonu burayı terk ederek Estergon tarafına geçti. O civarda bulunan Yanık Beylerbeyi Şişman Osman Paşa burayı kurtarmak için harekete geçtiyse de başarılı olamadı. 1599 Eylülünde imparatorluk kuvvetleri Ciğerdelen'de toplandı. Serdar İbrâhim Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu buraya yaklaştığı sırada imparatorluk askerleri Estergon'a geçerek aradaki köprüyü yaktılar. 1605'te Mehmed Paşa'nın Estergon'u yeniden fethi sırasında Osmanlı kuvvetleri Ciğerdelen'i zaptedip buradan Estergon'a iki köprü kurarak karşı yakaya geçmişlerdi. Vezîriâzam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın 1663'teki Uyvar seferinde de Ciğerdelen önemli bir mücadeleye sahne oldu. Köse Ali Paşa, Gürcü Mehmed Paşa, Yusuf Paşa ve Sarı Hüseyin Paşa idaresindeki kuvvetler 7 Ağustos 1663'te Ciğerdelen mevkiinde Uyvar Kalesi kumandanı Kont Adam Forgách'ın kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Macarlar yaklaşık 300 kişi kaybettikleri gibi birçok da esir verdiler. Bu umulmadık zafer Uyvar muhafızlarında hayal kırıklığına yol açtı, Osmanlılar içinse tam bir moral kaynağı oldu. Uyvar fethedilip Uyvar eyaleti kurulduğunda Estergon ile olan bağlantısı sebebiyle Ciğerdelen'in önemi daha da arttı. Bu durum köprüler ve yolların yeniden tamiriyle de ortaya çıkmaktadır.

Başarısız II. Viyana Seferi sırasında Ciğerdelen'in stratejik önemi bir kere daha ön plana çıktı. Vezîriâzam Kara Mustafa Paşa Budin'e geldiği vakit Kara Mehmed Paşa'yı 5 Ekim 1683'te 30.000 kişi ile Uyvar ve Estergon'un müdafaası için görevlendirdi. Estergon'a varıldığında dubalı köprüler kurulup Ciğerdelen yakasına geçildi ve savunma pozisyonu alındı. Ciğerdelen ve aradaki köprüyü ele geçirmeye çalışan Leh Kralı Jan Sobieski'nin kuvvetleri burada 7 Ekim'de bozguna uğratıldı; Lehliler Osmanlı kaynaklarına göre 8-10.000, Leh kaynaklarına göre 1000 kadar kayıp verip geri çekildiler. Ancak 9 Ekim'de Charles Lorraine idaresindeki 30.000 asker, Ciğerdelen'in kuzeybatısında mevzilenmiş yarı sayıdaki Osmanlı firkasına saldırdı. Mehmed Paşa'nın kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğradı, Ciğerdelen'deki yeniçeriler büyük bir gayretle karşı koydularsa da kalabalık kuvvetler karşısında başarılı olamadılar. Ciğerdelen ve Estergon düşü, savaş sırasında Ciğerdelen Parkanı da yerle bir edildi. Böylece bu önemli Osmanlı istihkâmı ortadan kaldırılmış oldu.

Cumhuriyet dönemi kadın romancılarından Safiye Erol (ö. 1964), 1946 yılında "büyük fetihler yapmış bir milletin çocukları"nı tasvir ve "eski Türk ruhunun kuvvetli ve zayıf taraflarını ortaya koymak" amacıyla Ciğerdelen Kalesi'ni merkez yaparak Türkler'in Rumeli fetihlerini konu edinen *Ciğerdelen* adıyla bir roman kaleme almıştır. Cumhuriyet Türkiye'si'nin çeşitli sosyal meselelerini ve çağdaş Türk insanının kişilik problemini tarihî bir bakış ve destanî bir üslupla işleyen tarihî roman denemesi mahiyetindeki eser yayımlandığı günlerde büyük ilgi görmüş, yayımlanışından on yedi yıl sonra *Yeni İstanbul* gazetesinde tefrika edilmiş (1963) ve 1974'te de ikinci defa basılmıştır.

Estergon'dan Ciğerdelen'in bir görünüşü



BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 22, s. 194; Celâlzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 359^b-363^a; Peçuyul İbrâhim, *Târih* (haz. Bekir S. Baykal), Ankara 1982, I, 183, 212-213, 279-281; Mehmed Halife, *Târih-i Gilmânî*, İstanbul 1340, s. 80-83; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 278-303; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1977, I, 228-229; Silâhdar, *Târih*, I, 257-265; II, 100-105; Râşid, *Târih*, I, 38-39; L. Fekete, *Az esztergomi szandzsák 1570-évi adóösszéirása*, Budapest 1943, s. 32; a.mlf., "Parkan", *KCs.A*, I (1925), s. 384-388; G. Bayerle, *Ottoman Diplomacy in Hungary, Letters from the Pashas of Buda 1590-1593*, Bloomington 1972, s. 36-37; Mehmed Necati, *Uyvar Seferi*, TSMK, Revan, nr. 1308, vr. 7^a-9^b; Cevâhirü't-tevârih, Paris Bibliothèque Nationale, Suppl. turc. 506, vr. 18^a-20^b; J. Woliński, "La bataille de Parkan (7 et 9 October 1683)", *Études polonaises d'histoire militaire*, Warszawa 1965, s. 99-104; Th. M. Barker, "Double Eagle and Crescent", *Vienna's Second Turkish Siege and its Historical Setting*, New York 1967, s. 348-356; O. Zirojević, "Palanka", *La ville balkanique XV^e-XIX^e*, Sofia 1970, s. 173-180; İnci Enginün, "Ciğerdelen", *TDEA*, II, 64.

VOJTECH KOPČAN

CİHAD

(الجهاد)

Nefisle mücadele, İslâm'ı tebliğ ve düşmanla savaşma anlamında kullanılan terim.

Arapça'da "güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak" mânasındaki **cehd** kökünden türeyen cihad, İslâmî literatürde "dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklindeki genel ve kapsamlı anlamı yanında fıkıh terimi olarak daha çok müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefsi emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır (bk. MÜCAHEDE).

Cihad Kur'ân-ı Kerim'de isim olarak dört, bundan türeyen fiil şeklinde yirmi dört yerde geçmektedir; "cihad eden" anlamındaki **mücahid** ise iki âyetle zikredilmiştir (bk. M. F. Abdülbakî, *Mu'cem*, "chd" md.). Bu âyetlerin bir kısmında (meselâ bk. et-Tevbe 9/41, 44, 81, 86) cihad kelimesinden doğrudan savaşın kastedildiği anlaşılmakta, bir kısmında da cihad "Allah'ın rızasına uygun bir şekilde yaşama çabası" şeklinde özetlenebilecek olan genel anlamıyla geçmektedir. Cihadla ilgili birçok hadis mevcut olup (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "chd" md.) bunlar bazı

müstakil eserlere konu olduğu gibi hadis mecmualarında da "kitâbü'l-cihâd" veya "fezâilü'l-cihâd" başlıkları altında toplanmıştır. Genel anlamda cihaddan ve faziletinden bahseden hadisler yanında kime karşı ve nasıl cihad yapılacağına dair çeşitli hadisler de vardır. "Mücahid nefsiyle cihad edendir" (Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-cihâd", 2); "Mümin kılıcı ve diliyle cihad eder" (Müsned, III, 456); "Müşriklere karşı mallarınız, nefisleriniz ve dillerinizle cihad edin" (Müsned, III, 124; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 17); "Cihadın en faziletlisi zalim sultanın yanında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13) meâlindeki hadislerle Hz. Peygamber'in, ümmetin içinde yapmayacakları şeyleri söyleyen ve emrolundukları şeyleri yapmayan nesiller ortaya çıkacağını haber vererek, "Kim onlarla eliyle cihad ederse o mümindir, kim onlarla diliyle cihad ederse o mümindir, kim onlarla kalbiyle cihad ederse o mümindir" (Müslim, "İmân", 80) demesi, savaşa çıkmakta olan İslâm ordusuna katılmak için gelen birine annesinin ve babasının hayatta olup olmadığını sorarak hayatta olduklarını öğrenmesi üzerine, "O halde onlara hizmet yolunda -nefsinle- cihad et" (Buhârî, "Cihâd", 138; Müslim, "Birr", 5) buyurması ve Hz. Âişe'nin, "Ey Allah'ın resulü! Görüyoruz ki cihad amellerin en faziletlisidir; öyleyse biz de cihad etmeli değil miyiz?" diye sorması üzerine, "Sizin için cihadın en faziletlisi makbul hacdır" (Buhârî, "Cihâd", 1) şeklinde cevap vermesi, cihadın gerek kapsamını gerekse yöntemlerini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre cihad, hayatın gayesi olarak Allah'a kuluk etmek, Allah ve Resulü'nün koyduğu ölçülerin fert ve toplum hayatına uygulanmasına çalışmaktan İslâm'ı diğer insanlara tebliğe, İslâm ülkesini ve müslümanları her türlü tehlike ve saldırılara karşı savunma ve bu konuda gerektiğinde savaşılmaya kadar kapsamlı bir anlam taşımakta; kalp, dil, el ve silah gibi beşerî aksiyonun ortaya konulduğu her vasıta ile yapılabilir miktardır.

Hukukçular, ilgili âyet ve hadislerden hareketle cihadı bu en geniş anlamıyla ele alıp yorumlamaları ve nefse, şeytana, fâsıklara ve inanmayanlara karşı olmak üzere kısımlara ayırmaları yanında (meselâ bk. İbn Rüşd, I, 259; İbn Kayyim, *Zâdû'l-me'âd*, II, 39-40; Şevkânî, VII, 236), genel olarak "gayri müslimlerle savaş" şeklindeki özel mânasını ön plana çıkararak "Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarfetmek" şeklinde tarif et-

mişler (Kâsânî, VII, 97; İbn Âbidîn, IV, 121), bu anlamdaki cihadla ilgili hükümler üzerinde geniş olarak durmuşlardır.

Normal şartlarda cihadın farz-ı kifâye, umumi seferberliği (nefir-i âm) gerektiren bir tehlike ve saldırı halinde ise farz-ı ayin olduğu konusunda müslüman hukukçular görüş birliği içindedirler. Ancak Şîa'dan Ca'feriyye mezhebine göre İslâm'ı tebliğ için düşman ülkesine yönelik olarak yapılan cihad, ancak mâsum imamin veya onun özelliklikle bu konuda yetkili kıldığı nâibinin iznine bağlıdır. **Gaybet*** zamanında bu anlamda cihad söz konusu değildir. Düşmanın İslâm ülkesine saldırması halinde ise herhangi bir izne bağlı olmaksızın karşı konulur. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bir savaş dönüşünde söylediği belirtilen ve daha çok tasavvuf ehline önem atfedilen, "Küçük cihaddan (savaş) büyük cihada (nefisle mücadele) döndük" sözünün zayıf (Ali el-Kârî, s. 206-207), hatta uydurma olduğu (İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XI, 198) ileri sürülmekle birlikte İbn Kayyim el-Cevziyye, "Mücahid nefsiyle cihad edendir" (Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-cihâd", 2) meâlindeki hadise dayanarak kulun nefsiyle olan cihadının dış düşmanlara karşı gerçekleştirilen cihada nisbetle asıl olduğunu, Allah'ın emirlerine uyma konusunda nefsiyle cihad edemeyen kimsenin düşmanla cihad edemeyeceğini belirtir (*Zâdû'l-me'âd*, II, 38). Bu kapsam genişliğine rağmen İslâm hukukçularının daha çok "müslüman olmayanlarla savaş" anlamındaki cihada ağırlık vermeleri, bu tür cihadın hukukî bir mahiyet arzemesi ve birtakım hukukî sonuçlar doğurması sebebiyledir. Nitekim fıkıh kitaplarında, başta savaş ve barış münasebetleri olmak üzere devletler hukukuyla ilgili konuların ele alındığı bölümler "kitâbü'l-cihâd" (veya kitâbü's-siyer) şeklinde adlandırılmıştır. Bunun yanında nefisle mücadele şeklindeki cihadla daha çok tasavvuf ehli ilgilenmiştir. Bu sebeple cihadın savaştan ibaret olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmadığı gibi cihada yalnız savaş anlamının verilmesi, Kur'an ve Sünnet'te ifade edilen anlam ve kapsamı bakımından eksik ve yanlış sayılır. Yukarıda işaret edilen hadisler yanında, kâfirlere boyun eğmeyip kendilerine karşı Kur'an'la güçlü bir cihadın yapılmasını emreden âyet ile (el-Furkân 25/52) Allah'ın rızasını elde etmek için cihad edenlere O'na ulaştıracak yolların gösterileceğini vaad eden âyetle (el-Ankebût 29/69) cihad kelimesinin savaş anlamına gelmediği açıktır. Ayrıca münafıklarla savaşı gerektiren

herhangi bir hükmün bulunmamasını ve fiilen de onlara karşı hiçbir zaman savaşa başvurulmamasını göz önüne alan müfessirler, "Ey Peygamber! Kâfirlerle ve münafıklarla cihad et" (et-Tevbe 9/73) meâlindeki âyetle geçen cihadın hem kâfirlere karşı gerektiğinde savaş yapmayı, hem de münafıklara karşı kendilerini İslâm'a kazanmak için delil serdetme, sertlik gösterme, onları azarlama gibi silahlı savaş dışında bazı yollara başvurmayı ifade ettiğini bildirmişlerdir (bk. Fahreddin er-Râzî, XVI, 135). Esasen Kur'an-ı Kerim'de, "iki grup arasında meydana gelen silahlı çatışma" anlamındaki savaş karşılığında **harb** (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve **kıtâl** kelimeleriyle bunların türevleri kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-13).

Müslüman hukukçular, genel olarak cihadın anlamı ve hükmü yanında kâfirlere karşı cihadın hukuken meşrû olmasının sebepleri üzerinde de etraflıca durmuşlardır. Konunun ele alındığı Batı kaynaklarının hemen hepsinde (meselâ bk. Khadduri, *War and Peace*, s. 52-53, 144, 251; Tyan, II, 302; Fattal, s. 71; Kruse, s. 57, 65, 79; Lammens, s. 8; Massignon, s. 80-81; Lewis, s. 175; Lambton, s. 201) cihadın, bütün dünya müslüman olunca veya İslâm hâkimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla savaşmayı ifade ettiği ileri sürülmüştür. Fakihlerin bazı ifadelerinden (aş. bk.) hareketle bu iddiayı ileri süren Batılı araştırmacılardan hiçbirinin İslâm'da savaşın meşrûluğu ile ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe ortaya konan görüşlere yer vermemesi ve bunlara ait tartışmaları görmezlikten gelmeleri dikkat çekicidir. İslâm hukukçuları, Kur'an ve Sünnet'te belirtilen esaslara göre gerek savaş öncesi ve savaş esnasında, gerekse sonrasında uyulması gereken kuralları kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde en ince ayrıntılarına kadar inceleyip tesbit ettikleri gibi (bk. SAVAŞ) harbin meşrûluğu meselesini de tartışmışlardır. Hanefiler ile birlikte Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine mensup hukukçuların oluşturduğu çoğunluğa göre İslâm'da savaşın sebebi, inanmayanların müslümanlara savaş açmaları ve tecavüzkâr olmalarıdır. Şâfiîler ise onların kâfir olmalarını başlı başına bir savaş sebebi saymışlar, Zâhirîler'le bazı Hanbelî ve Mâlikî hukukçuları da bu görüşü benimsemişlerdir (bk. Özel, s. 80). Buna göre İslâm hukukçularının çoğunluğu, savaşın meşrûiyet sebebinin düşmanın te-

cavüzü olduğunu; müslümanlara karşı savaşmayanlarla savaşmanın ve sadece Müslümanlığı benimsemediği için bir insanı öldürmenin câiz olmadığını belirtmiştir.

Şâfiîler'le onları destekleyen bazı fakihlere göre müslümanlardan veya antlaşmalı kimselerden başkası kalmayınca kadar mümkün oldukça savaşın sürdürülmesi gereklidir. Bu hukukçuların dayandığı başlıca deliller şunlardır: 1. "Haram aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayın, hapsedin, bütün geçit yerlerini tutun" (et-Tevbe 9/5) meâlindeki âyet müslüman olmayanlarla savaşmayı, herhangi bir tecavüze karşılık verme şartına bağlamaksızın mutlak şekilde emretmekte ve harp sebebinin küfür olduğunu göstermektedir. Bu görüşü benimsemiş olanlar, müslümanlara kendileriyle savaşanlarla savaşmalarını emreden âyetin (el-Bakara 2/190) harbi mutlak olarak emreden âyetlerle neshe edildiğini ileri sürerler. 2. Hz. Peygamber'in, "İnsanlarla, 'Allah'tan başka ilâh yoktur' demelerine kadar savaşmakla emrolundum" (Buhârî, "İmân", 18; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 104) meâlindeki hadisi de gayri müslimlerle savaş sebebinin onların küfrü olduğunu göstermektedir. Çünkü burada ancak onların müslüman olmaları ile savaştan vazgeçileceği belirtilmiştir. 3. Küfür büyük bir suç ve aynı zamanda "münker" in en kötüsüdür. Bu sebeple onun devam etmesine izin vermek câiz değildir. Zira "mefsedet" in ortadan kaldırılması vâciptir; Allah'ı inkâr ise mefseletin en büyüğüdür.

Savaşın mubah olmasını, inanmayanların müslümanlara karşı harp açmalarına, düşmanlık ve tecavüzde bulunmalarına bağlayan Hanefî hukukçularının dayandıkları deliller de şunlardır: 1. "Müşrikler sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlarla topyekûn savaşın" (et-Tevbe 9/36); "Fitne kalmayınca ve din de yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse artık zulmedenlerden başkasına hiçbir düşmanlık yoktur" (el-Bakara 2/193) meâlindeki âyetlerin ilkinde İbnü'l-Hümâm'a göre müşriklere karşı girişilen savaş onların müslümanlara savaş açmaları sebebine dayandırılmış, ikincisinde ise savaş, gayri müslimlerin güç ve hâkimiyetlerini zayıflatarak müslümanları dinleri hususunda fitneye düşürmelerine engel olmak maksadıyla emredilmiştir (*Fethu'l-kadîr*, V, 189). Esasen savaşı ilk emreden, "Siz savaşa açanlarla Allah yolunda siz de savaşın, ancak aşırı gitmeyin, çünkü Al-

lah aşırı gidenleri sevmez" (el-Bakara 2/190) meâlindeki âyet de savaş sebebinin yine savaş olduğunu göstermektedir (Debûsî, vr. 454^b; İbn Teymiyye, s. 123). 2. Hz. Peygamber savaş sırasında bir kadının öldürülmüş olduğunu görünce, "Bu kadın savaşmıyordu" diyerek hoşnutsuzluğunu ifade etmiş, öncü birliklerin başında bulunan Hâlid b. Velîd'e haber göndererek kadın ve çocukların öldürülmemesini emretmiştir (İbn Mâce, "Cihâd", 30; Hâkim, II, 122; Beyhakî, IX, 91). Bu olay, yalnız kâfirlerin kötülüklerini ve müslümanlar üzerindeki her türlü olumsuz tesirlerini önlemek için savaşılacağını gösterir (Serahsî, X, 5). Eğer savaşın sebebi küfür olsaydı kâfir kadınların da öldürülmesi gerekirdi. Kadın fiilen savaşmadığı için öldürülmesinin haram olduğu anlaşılmaktadır. Bunun gibi, dinden dönen kadının öldürülmemesiyle ilgili hüküm de kadının muharip sayılmasıyla izah edilmiştir (Debûsî, vr. 202^{a-b}; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 408^b). Aynı sebebe bağlı olarak savaşta çocuk, yaşlı, kör ve hastalarla din adamları ve çiftçiler gibi savaşmayan veya fiilen muharip olmayanların da öldürülmeyeceği hükme bağlanmıştır. 3. Kalple ilgili bir durum olan inanmamanın zararı başkasına dokunmadığı için cezasının da dünyada değil âhirette verilmesi gerekir. Ancak inanmayan kimse müminlere savaş açtığı takdirde küfrünün zararı mâsum insanlara dokunmuş olacağından kendisine karşılık vermek vâcip olur (Debûsî, vr. 454^a; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 381^b; Kâsânî, IV, 3; Zeylaî, VI, 104). 4. "Fitne kalmayınca ve din de yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse artık zulmedenlerden başkasına hiçbir düşmanlık yoktur" (el-Bakara 2/193) meâlindeki âyet, harbin meşrû kılınmasındaki maksadın kulların Allah tarafından imtihan edilmeleri değil düşmanın şerrini müslümanlardan defetmeleri olduğunu göstermektedir (İbnü'l-Hümâm, V, 190). Buna göre savaş, ilâhî teklife muhatap ve onu yüklenmeye uygun bulunan insanın yok olmasına veya bünyesinin tahrip edilmesine yol açtığından İslâm hukukunda "li-aynihî hasen" değil "li-gayrihî hasen" kabul edilmiş, düşmanın üstünlük ve mukavemetini kırmak, bu suretle şerrini defetmek için meşrû kılınmıştır (Debûsî, vr. 200^b; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 381^b; Kâsânî, VII, 100). 5. İslâm'a göre prensip olarak insan mâsumdur (İbn Kayyim, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, I, 11). Allah mahlûkâtın yok edilmesini murat etmediği gibi onları öldürülmeleri için de yaratmamıştır.

Debûsî bu hususta şöyle der: "Allah, emanetini yüklenecek olan insanı kanı mâsum olarak yaratmıştır; insan bu mâsumiyetle yaşar ve ilâhî emaneti bunun sayesinde yüklenip ifa edebilir. Dinin temel esasları konusunda sorumluluğun hem kâfir hem de müslüman için sabit olduğu hususunda hukukçular arasında görüş birliği mevcuttur. İnsan ancak işlediği bir suç sebebiyle öldürülebilir" (Debûsî, vr. 454^a). 6. Kur'an-ı Kerim'de, kendileriyle savaşılan Ehl-i kitabın cizye vermesi halinde onlarla savaştan vazgeçilmesi emredilmiştir (et-Tevbe 9/29). Savaş onların küfrüne ceza olarak meşrû kılınmış değildir; maksat onların müslümanlarla barış içinde yaşamalarını sağlamaktır (*a.g.e.*, vr. 203^a). Bundan dolayı muharip kâfir (harbî), zimmî statüsüne girmeyi kabul edip fiilen savaşı terkettiği takdirde katlini gerektiren sebep ortadan kalktığı için öldürülmemektedir (*a.g.e.*, vr. 209^a; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 70^b). Eğer müslüman olmayanlarla savaşın sebebi küfür olsaydı savaşın son bulması için âyetle onların zimmî olmalarıyla yetinilmez, İslamiyet'i kabul etmeleri şart koşulurdu.

Savaşın meşrûluğuyla ilgili bu iki farklı görüşü savunanlardan harp sebebinin küfür olduğunu ileri süren hukukçuların delil gösterdiği âyetler, gayri müslimlerle girişilen savaş sırasında veya bunu sonuçlandırmak için takip edilecek hususları açıklamakta, savaşın niçin yapıldığını değil nasıl yapılacağını göstermektedir. İlk nâzil olan âyetlerde savaşın meşrû sayılmasının sebebinin kâfirlerin saldırı ve zulümleri olduğu açıkça belirtilmiştir (el-Hac 22/39-40; el-Bakara 2/190; en-Nisâ 4/75; et-Tevbe 9/13). Son âyetlerde ise sebebi bir kere daha tekrar etmeye gerek görülmeyp savaşta uygulanacak stratejiden söz edilmektedir. Bu âyetlerin ilk nâzil olan âyetleri neshettiği yolundaki iddianın ilmi bir mesnedi yoktur. Söz konusu âyetlerin uygulama alan ve şartları farklı olup aralarında çelişki bulunmadığı gibi ilk âyetlerde tecavüze karşı savaşmanın vâcip olduğu belirtildiğinden bu tür âyetlerin neshedilmiş olduğunu söylemek de mümkün değildir.

Küfrün savaş sebebi olduğunu savunanların delil olarak gösterdikleri hadiste geçen "insanlar" dan maksat özellikle Arap müşrikleridir (Debûsî, vr. 209^a). Çünkü Arap olmayan müşriklerle Ehl-i kitabın tâbi olduğu hükümler bu hadiste belirtilenden farklıdır. Ehl-i kitapla yapılan savaş onların cizye vermesiyle sona erer, müslüman olmaları şart de-

ğildir (bk. et-Tevbe 9/29). Arap müşrikleri ise baştan beri İslâm'a ve müslümanlara karşı düşmanlık ve tecavüzlerini sürdürdükleri, yapılan antlaşmaları her defasında bozdukları için bunlarla müslüman oluncaya kadar savaşılması emredilmiştir.

İslâmiyetinde baskıyı kesinlikle yasaklamış, zor ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu hükme bağlamıştır. Kin ve nefrete yol açan savaş bir tebliğ vasıtası olarak düşünmek mümkün değildir. Ayrıca inanmayan kimselerin hayatlarının sonuna kadar her an iman etmeleri ihtimali vardır. İmana gelmeleri için onlarla savaşmak, savaş sırasında öldürülenler için bu imkân ortadan kaldırmaktadır. Şu halde müslümanlara silâhlı saldırıda bulunmayan gayri müslimlere karşı öncelikle yapılması gereken şey onlarla savaşmak değil barışçı davet yollarına başvurmaktır (bk. DA'VET).

Savaş sebebinin küfür olduğunu ileri süren hukukçular bu hükme varırken kendi zamanlarındaki milletlerarası şartlardan, müslümanların devamlı olarak kâfirlerin tecavüzlerine uğramış olması vâkiasından etkilenmiş olmalıydılar. Gayri müslimlerin müslümanlara karşı savaş açmalarını cihadın sebebi sayan Hanefî hukukçuların aynı zamanda cihadın farz-ı kifâye olduğunu, gayri müslimler kendileriyle bilfiil savaşmasalar bile onlarla savaşmanın müslümanlar için bir vecibe teşkil ettiğini belirtmeleri (Zeylâî, III, 241; İbnü'l-Hümâm, V, 193; İbn Âbidîn, IV, 123) bir çelişki olmayıp kendi zamanlarında müslümanlarla gayri müslimler arasında sürekli savaş halinin mevcut olduğunu, düşmanın güçlenmesini ve saldırılarını önlemek için karşı saldırıların sürdürüldüğünü gösterir. Aynı ifadeleri eserinde kaydeden Serahsî'nin buna karşılık bir yerde, "Küfrün fitnesini ve kâfirlerin şerrini müslümanlardan defetmek için savaşılır" (el-Mebsût, X, 2-3, 5; ayrıca bk. Zeylâî, III, 245; İbnü'l-Hümâm, V, 204; İbn Nüceym, V, 85); bir başka yerde de, "Cihaddan maksat müslümanların emniyet içinde olmaları, din ve dünya işlerini yürütmeye imkân bulmalarıdır" (el-Mebsût, X, 3) demesi bunun açık delillerinden biridir. Nitekim Debûsî Ehl-i kitap'la savaş emreden âyeti (et-Tevbe 9/29) yorumlarken bu savaşın gayesini onların müslümanlarla barış içinde yaşamalarını sağlamak şeklinde izah etmiş (el-Esrâr, vr. 203^a), diğer bazı Hanefî âlimleri de gayri müslimlerle cizye karşılığında yapılan antlaşmadan (zimmet akdi) güdülen gayenin müslümanlara karşı aç-

ılan savaşın şerrini defetmek, düşmanın savaşını terkederek müslümanlarla barış içine girmesini sağlamak olduğunu söylemişlerdir (Radiyyüddin es-Serahsî, vr. 411^b; İbn Nüceym, V, 125).

Bütün bunlardan, müslüman hukukçuların kendi zamanlarındaki milletlerarası şartlar çerçevesinde gayri müslim dünyaya karşı tam bir güvensizlik duydukları anlaşılmaktadır. Birçok âyette de işaret edildiği gibi (meselâ bk. el-Enfâl 8/26; el-Ahzâb 33/10-13; et-Tevbe 9/8, 10, 13; en-Nisâ 4/75), gerek Hz. Peygamber'in sağlığında gerekse sonraki devirler boyunca müslümanların mâruz kaldıkları düşmanlık ve saldırılar bu güvensizliğin temelini teşkil etmiş, İslâm dünyası ile gayri müslim dünya arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde büyük ölçüde bu tarihî tecrübe rol oynamıştır. Bu hususu göz önüne almadan müslümanların inanmayanlara karşı tutumunu ve bazı hukukçuların cihada dair bir kısım âyetlerle ilgili aşırı sayılabilecek nesih iddiaları ve yorumlarını sağlıklı bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. İslâm hukukçularının, gayri müslimlerle ilişkiler konusunda hüküm verirken içinde bulundukları tarihî ve siyasî şartlar Batılı araştırmacılar tarafından dikkate alınmadığı gibi bu araştırmacılar hemen bütün güçlü ülkelerin birbirleriyle çatışma halinde olduğu Ortaçağ boyunca devletler arasında hüküm süren ilişki biçimini de yalnız müslümanların eseri olarak göstermeye çalışmışlardır (bk. Ebû Süleyman, s. 46-67). Gerçekte özellikle Hanefîler'in cihada dair görüşleri milletlerarası ilişkilerde barış ve devletlerin eşitliğini esas almakla birlikte mevcut şartlar bu anlayışın gelişip yerleşmesine imkân vermemiştir. Cihadın meşrûyetiyle ilgili olarak teoride birbirinden farklı görüşler ileri sürmelerine rağmen Hanefî ve Şâfiî kaynaklarında benzer görüş ve ifadelerin yer alması, tamamen pratikteki şartların aynı ilişki biçimini gerektirmiş olmasıyla izah edilebilir. Bir başka ifadeyle cihadın meşrûluğu konusunda nazari olarak bir grup küfrü, bir grup da müslümanlara savaş açılmasını esas almakla birlikte özellikle kilisenin etkisiyle daima canlı tutulan düşmanlık ve saldırılardan kaynaklanan şartlar, uygulamada hem Şâfiîler'in hem de Hanefîler'in aynı ilişki biçiminde karar kılmalarına yol açmıştır. Tarih boyunca müslüman devletlerin gayri müslim ülkelerle yaptıkları savaşlarda her biri ayrı ayrı ele alınmak durumunda olan tarihî, siyasî, dinî birtakım sebepler bulunmakla birlikte, İslâm'ı tebliğ için Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

girişilen fetih hareketleri de söz konusu ülkelerdeki insanları zorla İslâm'a sokmak amacıyla değil ferdî planda tebliğ imkânının bulunmadığı bu ülkeleri herkesin dilediği inancı serbestçe seçebileceği şekilde tebliğe açmak gayesiyle yapılmıştır. Nitekim İslâm'da meşrû kabul edilen savaş için cihad kelimesi kullanıldığı gibi bu hareketleri istilâ ve sömürü savaşlarından ayırmak için de özellikle **fetih** (açmak) tabiri kullanılmıştır.

Batılı araştırmacıların, cihadın meşrûluğunu küfür sebebine bağlayan bazı ulemâya ait görüş ve sözleri ele alarak genellemede bulunmaları ve bu ifadeleri maksatlarını aşacak şekilde yorumlar-ken gayri müslim ülkelerin tarih boyunca müslümanlara karşı sergilediği saldırgan tavır konusunda sessizliği tercih etmeleri ibret vericidir. Halbuki Kur'an'ın, müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyen gayri müslimlerle iyi ilişkiler kurma yönündeki açık tavsiyelerine (el-Ankebût 29/46; el-Mümtehe 60/8-9) ve İslâm tarihi boyunca gayri müslimlerin İslâm ülkelerinde güven içinde yaşamış olmalarına karşılık hristiyan âlemi asırlar boyunca papalığın da etkisiyle İslâm dünyasıyla düşmanca ilişkiler içinde bulunmuştur. Bütün hristiyan Batı dünyasının katıldığı Haçlı seferleri ve bunun İslâm dünyasında yol açtığı yıkımlar yanında Sicilya ve Endülüs'te insanlığı en ihtişamlı medeniyetlerinden birini kurmuş olan bir devleti ve milleti kökünden yok edecek ölçüdeki müslüman kıyımını doğuran bu düşmanlığın günümüz şartları, metotları ve vasıtalarıyla halen sürdürüldüğü yönünde hemen bütün müslüman milletlerde genel bir kaygı vardır. Bugün (1993) başta Bosna-Hersek'te olmak üzere dünyanın birçok yerinde müslümanların mal, can, namus, tarihî eserler ve dinî kurumları gibi bütün değerlerine karşı sürdürülen tecavüzler, tarihte olduğu gibi günümüzde de müslüman milletlerin onlarla ilgili kaygı ve kuşku-larını haklı gösterecek niteliktedir. Ayrıca son birkaç asırdan beri Batı'nın İslâm dünyasına yönelik sömürgeci politikaları ve bunun doğurduğu sonuçlar, tarih boyunca İslâm dünyasında yaşayan gayri müslimlere can ve mal güvenliği sağlama-nın da ötesinde dinî ve millî kimliklerini koruma konusunda tanınan imkân ve hoşgörü ile karşılaştırıldığında, iki din ve medeniyetten (İslâm-Hristiyanlık) hangisinin diğer din mensuplarına karşı daha saygılı ve müsamahalı davrandığını açık bir biçimde görmek mümkündür.

Cihad, müslümanın Allah'a kulluk ve onun rızasını temin için İslâm esaslarını

öğrenme, öğretme, ferdî ve içtimâî planda yaşama, yaşanmasına çalışma, İslâm'ı tebliğ ve bu hususlarda içte ve dışta karşılaşılabilecek engelleri aşma konusunda içinde bulunması gereken şuurlu ve sürekli gayret ve aksiyon halini ifade eder. "Bizim -rızâmıza ulaşmak için- uğrumuzda cihad edenlere elbette -bize ulaştıracak yollarımızı göstereceğiz" (el-Ankebût 29/69) ve, "Allah uğrunda -Allah'ın rızasına ulaşmak uğrunda- hakkıyla cihad edin" (el-Hac 22/78) meâlindeki âyetler cihadın bu kapsamlı anlamını içermektedir. Müslümanların bütün hayat ve faaliyetinin Allah rızasını kazanmaya yönelik olması gerektiği ve bu anlamdaki bütün gayretler cihad kavramı içinde mütalaa edildiğinden Allah rızasına ulaşmak için başvurulacak bir savaş da cihad sayılır. Esasen istilâ, sömürü ve tecavüz için yapılan savaşları tanımayan İslâm dini (bk. el-Bakara 2/205; en-Nisâ 4/94; el-Kasas 28/83; eş-Şûrâ 42/41-42), savaşa ancak müslümanların can ve mal güvenliğini sağlamak, hak ve hürriyetlerini korumak, İslâm'a ve İslâm ülkelerine yönelik saldırıları önlemek amacıyla başvurulacağını hükme bağlamış ve meşrû gördüğü bu savaşı diğerlerinden ayırmak için de ona cihad adını vermiştir. Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'in, müslümanların sadece en güzel şekilde tebliğ yapmakla mükellef olduklarını (el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/125; el-Ankebût 29/46), birine dini kabul ettirmek için baskı yapılamayacağını ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu açıkça belirten hükümlerini (el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Hucurât 49/14) göz ardı ederek cihadı gayri müslimlere zorla müslüman yapmanın bir vasıtası olarak takdim etmek ve, "Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah'tan âfiyet (esenlik ve barış) dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır" (Buhârî, "Cihâd", 112, 156; Müslim, "Cihâd", 19-20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 89) diyen rahmet peygamberini dünyaya savaş ilân etmiş gibi göstermek ilimî gerçekler yanında ahlâkî ölçülerle de bağdaşmaz.

Batılı araştırmacıların cihadın anlam ve mahiyetiyle ilgili olarak gerçeği yansıtmayan görüşleri yanında cihadı "mukaddes savaş" (holy war, guerre sainte) şeklinde tercüme etmeleri de doğru değildir. Cihad kelimesi her zaman savaş anlamını ifade etmediği gibi pratikte savaşın mukaddes sayılması da hayat anlayışından kaynaklanmaktadır. Müslü-

man, Batı hayat anlayışına göre mukaddes sayılabilecek belki tek şey olan ibadeti bile gösteriş veya maddî menfaat maksadıyla yapar da Allah'ın rızasını gözetmezse dince makbul sayılan bir iş yapmış olmaz, hatta bu durum onu şirk kadar götürebilir. Buna karşılık onlarca mukaddes sayılmayan yeme, içme gibi tabii şeyleri, ilâhî bir emanet olan hayatın sürdürülmesi, sağlığın korunması ve dolayısıyla yaratanın rızasına vesile olacak davranışlarda bulunmak amacıyla yaparsa bu bir ibadet olur. Savaş da böyledir ve yalnız Allah rızası için yapılır (M. Hamîdullah, s. 93-94). İslâm'ın bu hayat anlayışı Kur'an-ı Kerim'de, "De ki, şüphesiz benim namazım da ibadetlerim de hayatım da ölümüm de âlemlerin rabbi Allah içindir" (el-En'âm 6/162) şeklinde dile getirildiği gibi bir başka âyetle de, "İman edenler Allah yolunda savaşsınlar, inkâr edenler ise şeytanın (tâgût) yolunda savaşsınlar" (en-Nisâ 4/76) denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-‘Arab, "chd" md.; *et-Ta‘rifât*, "cihâd" md.; *Tâcü'l-‘ârûs*, "chd" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cihâd" md.; M. F. Abdülbâkî, *Mu‘cem*, "chd" md.; Wensinck, *Mu‘cem*, "chd" md.; *Müsned*, III, 124, 456; VI, 120, 121; Buhârî, "Cihâd", 1, 2, 112, 138, 156; "İmân", 18; Müslim, "Cihâd", 19-20, "İmân", 80, "İmâre", 108, 122, "Birr", 5; İbn Mâce, "Cihâd", 30; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 17, 89, 104, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fezâ‘ilü'l-cihâd", 2, "Fiten", 13; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 78, 122; Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'l-Cihâd*, Beyrut 1409/1988; İbn Ebû Âsım, *Kitâbü'l-Cihâd* (nşr. Müsâid b. Süleyman), I-II, Medine 1409/1989; Debûsî, *el-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 102, vr. 192^a-209^a, 454^a-b; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 91; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 2-5; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur‘ân*, Beyrut 1392/1972, I, 109-110; II, 894; Râdiyüddin es-Serahsî, *el-Muhtâf*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 394, vr. 70^b, 381^b, 411^b; Kâsânî, *Bedâ‘i‘*, IV, 3; VII, 97, 100; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, Kahire 1325, I, 259; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, V, 214-218; XVI, 135; Muhakkık el-Hillî, *Şerâ‘i‘u'l-İslâm* (nşr. Abdülhüseyn Muhammed Ali), Beyrut 1403/1983, I, 307-313; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer‘iyye*, Kahire 1374/1955, s. 123; a.mlf., *Mecmû‘u fetâvâ*, XI, 198; Zeyla‘î, *Tebyînü'l-hakâ‘ik*, Bulak 1313, III, 241, 245; VI, 104; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdül-me‘âd*, Kahire 1369/1950, II, 38-40; a.mlf., *Ahkâmü ehli'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Dimaşk 1381/1961, I, 11, 17; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire), V, 189-193, 204; İbnü'n-Nehâs ed-Dimyâtî, *Meşâri‘u'l-eşvâk ilâ meşâri‘i‘l-‘uşşâk* (nşr. İdris Muhammed Ali — Muhammed Hâlid İstanbulî), I-II, Beyrut 1410/1990; İbn Nuceym, *el-Bahr*, V, 84-85, 125; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, Kahire 1315, IX, 212-213; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Kahire 1378/1958, IV, 210; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû‘a* (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 206-207; Şevkâ-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik

nî, *Neylül-evtâr*, VII, 236; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* (Kahire), IV, 121, 123; L. Massignon, *La Crise de l'autorité religieuse et le Califat en Islam*, Paris 1925, s. 80-81; Abdülvehhâb Halâf, *es-Siyâsetü's-şer‘iyye*, Kahire 1350, s. 64-65, 77-78, 90; H. Lammens, *L'Islam*, Beyrouth 1943, s. 8; Majid Khadduri, *War and Peace in the law of Islam*, Baltimore 1955, tür.yer.; a.mlf., "International Law", *Law in the Middle East* (ed. M. Khadduri — H. J. Liebesny), Washington 1955, I, 349-372; E. Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, Paris 1956, II, 302; a.mlf., "Dihad", *El²* (İng.), II, 538-540; A. Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrut 1958, s. 71; Abdurrahman Azzâm, *Ebedî Risâlet* (trc. Hasan Hüsnü Erdem), İstanbul 1961, s. 113-163; Muhammed Hamîdullah, *İslâm'ın Hukuk İlimine Yardımları* (haz. Salih Tuğ), İstanbul 1962, s. 93-94; a.mlf., *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, s. 130-137 ve tür.yer.; Mustafa Vehbe ez-Zühaylî, *Âğârü'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1385/1965, tür.yer.; Kâmil Selâme ed-Daks, *el-‘Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*, Cidde 1396/1976, tür.yer.; Ahmed Reşid Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul 1977, s. 80-81, 107-108, 125-126, 210; Zafir el-Kâsimî, *el-Cihâd ve'l-hukûk'd-devliyyetü'l-‘âmme fi'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982; Seyyid Abdülhâfız Abdürabbih, *Felsefetü'l-cihâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982; Abdülhamîd Ahmed Ebû Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı* (trc. Fehmi Kuru), İstanbul 1985; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1985, s. 201-219; Ali b. Nüfey' el-Ulyânî, *Ehemmiyyetü'l-cihâd fi neşri'd-da‘veti'l-İslâmiyye ve'l-red‘ale't-tavâ‘ifi'd-dâle fih*, Riyad 1405/1985; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darülselâm-Darülharb*, İstanbul 1991, s. 23-26, 32-39-105; M. Hasan en-Neceffî, *Cevâhirü'l-kelâm*, Beyrut, ts. (Dâru lhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXI, 3-52; Bursalı M. Tahîr, "Fezâil-i Cihâd Hakkında Müellâfât-ı Osmâniyye", *SM*, IX/46 (1331), s. 347-348; Cl. Huart, "Le Droit de la Guerre", *RMM*, XI (1907), s. 331-347; M. Snouck Hurgronje, "La Propagation de l'Islam, Particulièrement dans l'Archipel des Indes Orientales", a.e., XIV (1981), s. 381-449; Edward J. Jurji, "The Islamic Theory of War", *MW*, XXX (1940), s. 332-342; Hans Kruse, "İslâm Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı" (trc. Y. Ziya Kavakçı), *İTED*, IV/3-4 (1971), s. 54-82; S. Abdullah Schiefel, "Jihad and Traditional Islamic Consciousness", *IQ*, XXVII/4 (1983), s. 173-203; Bernard Lewis, "Politics and War", *The Legacy of Islam* (ed. J. Schacht — C. E. Bosworth), Oxford 1974, s. 156-210; Rudolph Peters, "Jihad", *ER*, VIII, 88-91.



AHMET ÖZEL

Günümüzde Cihad. Cihadın sözlük ve terim mânaları, muhtelif âyet ve hadislerin çerçevelediği boyutları, ayrıca Hz. Peygamber'in cihadla ilgili uygulamaları dikkate alındığında bu faaliyetin sadece müslüman olmayan unsurlarla savaşmaktan ibaret olmadığı görülür. Ahd-i Atık, Ahd-i Cedid ve Kur'an-ı Kerim'de mücadelelerine yer verilen, kısas-ı enbiyâ türündeki eserlerde hayat hikâyeleri

anlatılan geçmiş peygamberlerin birçoğunun fiilen savaşmadığı bilinmektedir. Buna rağmen onların, "hakki üstün ve hâkim kılmak için gayret sarfetme" anlamına gelen cihad görevini yerine getirdiklerinde şüphe yoktur. Kur'an'da savaşa izin verildiğini ifade eden ilk âyet Medine'de nâzil olan sûreler arasında yer almaktadır (el-Hac 22/39). Halbuki Mekki sûreler içinde de gerek Hz. Peygamber'e gerekse diğer müslümanlara Allah yolunda gayret göstermelerini, güçlüklerle göğüs germelerini, kâfirlere boyun eğmeden Kur'an'a dayanarak onlara karşı "büyük bir mücadele" (cihâd-ı kebir) vermelerini emreden âyetler mevcuttur (bk. en-Nahl 16/110; el-Furkân 25/52; el-Ankebût 29/69). Cihadın savaş şekline izin veren âyetin Hz. Peygamber'in hicreti sırasında veya bundan kısa bir müddet sonra indiği genel kabul gören bir görüş olduğu halde (bk. Taberî, XVII, 122-124) İbn Hişâm bu tarihi biraz daha eskiye, ikinci Akabe Biati'na kadar götürmekte, bundan önce Hz. Peygamber'e ve müslümanlara, maruz kalacakları bütün olumsuz davranışlar karşısında Allah'a dua etmeleri, işkencelere sabır göstermeleri ve kaba hareketlere müsamaha ile mukabele etmeleri yönünde tavsiyelerde bulunulduğunu kaydetmektedir (es-Sîre, I, 468). Şüphe yok ki Resûlullah'ın ve ilk müslümanların bu davranışları da cihad niteliği taşıyordu. Hac sûresinin 39. âyeti, müslümanların zulme maruz kalmış, haksız yere yurtlarından çıkarılmış ve tevhid inancını terketmeleri için işkenceye tâbi tutulmuş olmaları halinde savaşa izin vermektedir. Nitekim fitne ortadan kalkıncaya kadar müslüman olmayan unsurlarla savaşmayı emreden âyetteki (el-Bakara 2/193) "fitne" kelimesi de "mümini tevhid inancından vazgeçirme eylemi" olarak tefsir edilmiştir (İbn Hişâm, I, 468; Taberî, II, 112-113). Cihadın terk edilmesi halinde yeryüzünde bir fitne, büyük bir fesad başgöstereceğini ifade eden âyetteki (el-Enfâl 8/73) fitne ve fesaddan maksat da başta tevhid inancı olmak üzere ilâhî hükümlerin ve insan haklarının çiğnenmesi olmalıdır.

Çeşitli âyetler müslümanları, peygamberler tarihinde önemli bir yeri olan Hz. İbrahim'in yolunu takip eden "seçkin ve en hayırlı ümmet" olarak niteler. Çünkü onlar bütün güçlüklerle rağmen iman yolundan ayrılmazlar; dinî tutum açısından aşırılıktan kaçınırlar; iyiliğe çağırıp kötülüğü önlemeye çalışırlar (bk. el-Bakara 2/43; Âl-i İmrân 3/110; el-Hac 22/

78). Kur'an-ı Kerim'in müslüman milletler için belirlediği bu statü ve onlara yüklediği bu görev, vahiy ve peygamberler tarihinin seyriyle de paralellik arz etmektedir. Çünkü Hz. İsâ hariç Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin tebliğleri hem sınırlı bir zamana, mekâna ve insan topluluğuna münhasır kalmış, hem de bu tebliğler gereği gibi korunmamıştır. Belli (seçkin) bir ırkın dini şeklinde telakkî edilen Yahudilik'le birlikte Hristiyanlığın da orijinal vahiyleri eksiksiz ve yanlışsız olarak sonraki zamanlara intikal etmemiştir. Müslümanlık'ta ise son ilâhî vahiy ilk günden itibaren hem yazıya geçirilmiş hem de hafızalarda korunmuş ve böylece günümüze aktarılmıştır. Buna göre son vahiy Kur'an, son din de İslâm'dır ve bu dinde nihâî ifadesini bulan ilâhî gerçekleri insanlığa duyurmak, tarihteki bütün peygamberlerin mücadelelerini sürdüren bir çaba yani bir cihaddır. Nitekim geniş boyutları ile cihad faaliyetlerinde bulunan müslümanlar bu görevi, Hz. Muhammed başta olmak üzere bütün peygamberlerin bir misyonu olarak ifa ettiklerine inanırlar. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in vahiy ile geçmiş peygamberlerin vahiyleri, onun mücadelesiyle eskilerin mücadeleleri arasında sık sık bağlantı kurulması da bu gerçeğin açık bir delilini oluşturur (M. Fâris Berekât, s. 219-359).

İslâm'da ifadesini bulan bütün cep-heleriyle ilâhî mesajı insanlığa duyurma amacını güden, bu sebeple de her devirde canlı tutulması zorunlu olan cihad faaliyetinin günümüz şartlarında hangi metotlarla yürütülmesi icap ettiği, üzerinde durulması gereken bir konudur. Cihadın tabii ve kalıcı yöntemlerini mânevî ve maddî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Her iki yöntemi de bir arada zikreden Nahl sûresindeki davet âyeti (16/125) önce mânevî nitelikteki hikmeti ve güzel öğüdüyü, sonra da en güzel metotla olmak şartıyla maddî ve bedenî mücadele faktörünü önerir. "De ki, işte benim yolum; ben de bana bağlı olanlar da bilinçle ve basiretle Allah'a davet etmekteyiz" (Yûsuf 12/108) ve, "De ki, ben size tek şeyi öğütlemekteyim: Topluluk veya fert halinde Allah'ın huzurunda durup derin derin düşünmenizi..." (Sebe' 34/46; Râzî, XXV, 269) meâlindeki âyetler mânevî yöntemi hem açıklamakta hem de desteklemektedir. Silâhlı savaşın da dahil olduğu ve ilgili âyetlerde olabildiğince güzel bir şekilde yürütülmesi istenen maddî nitelikteki yöntem örnek

sayılabilecek ilk uygulamaları Asr-ı saâdet'in daha çok Medine döneminde göze çarpar.

Geniş anlamıyla cihada ve davete ilişkin âyet ve hadislerle İslâm düşüncesi hareketlerinin tarihî gelişimi dikkate alındığında günümüz inanç ve fikir akımları, ideolojileri ve hâkimiyet emelleri karşısında cihadı yürütecek kişi ve zümrelerin öncelikle ilim ve imanla donanmaları gerektiği ortaya çıkar. Kur'an-ı Kerim okumayı, Allah adına okuyup yazmayı ve bilinmesi gereken şeyleri öğrenmeyi emreden âyetlerle nâzil olmaya başlamıştır (bk. el-Alak 96/1-5). Sade bir müslüman ve mümin olabilmek için İslâm'ın temel hükümlerini öğrenmekle yetinilebileceği halde İslâm'a davet görevini yürütecek mücahid bilinçli ve basiretli olmak (bk. Yûsuf 12/108), yani davasının dayandığı açık seçik delillere, doğrularla yanlışları kesin olarak ayırıp ortaya koyma imkânı veren bilgilere vâkıf olmak ve bunlara dayanarak faaliyetini sürdürmek zorundadır (bk. Şevkânî, III, 68). Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i kitabın bilerek ve suurlu olarak doğrularla yanlışları birbirine karıştırdıklarını ifade eden âyetler (el-Bakara 2/42; Âl-i İmrân 3/71), bir yandan Ehl-i kitabı bu haksız tutumundan dolayı itham ederken öte yandan müslüman davetçilerin doğrular ve yanlışlar hakkında gerektiği şekilde bilgilencmelerini, bu suretle Ehl-i kitabın belirtilen taktikleri karşısında ilmî olarak hazırlıklı bulunmalarını isteyen bir uyarı niteliği taşımaktadır. Burada ayrıca dinin bir bütün olarak alınması gerektiği de vurgulanmaktadır. Zira ferdin, ailenin ve bütün kurumlarıyla toplumun hayatına yön verecek düzenlemeler getiren İslâm'ın bu düzenlemelerinde ayırım yapıldığı takdirde Müslümanlığın özelliğini kaybedeceği ve tahrife uğramış eski dinlerin durumuna düşeceği açıktır. Halbuki İslâmiyet bir daha yenilenmeyecek olan son ilâhî dindir. Kur'an-ı Kerim'de, başta tahrifçi Ehl-i kitap bilginleri olmak üzere dini yozlaştırmaya taraftar olan gruplara şöyle hitap edilir: "Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Şunu bilin ki içinde böyle yapanların âkıbeti dünya hayatında rezil olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine maruz kalacaklardır" (el-Bakara 2/85).

İ'lâ-yı kelimetullah* için yapılan cihada katkıda bulunmanın diğer bir şartı dinin ortaya koyduğu inanç esasları

na iman etmek, İslâmiyet'in bütün dünyaya huzur ve mutluluk getirecek, bütün insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkaracak yegâne ve en mükemmel din olduğuna samimiyetle inanmaktır. Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Muhammed ile ilk mücahidler olan diğer müslümanların Allah'ın indirdiği gerçeklere, Allah'a ve diğer inanç esaslarına iman ettiklerini, "duyduk ve itaat ettik" diyerek samimi inanç ve teslimiyetlerini gösterdiklerini bildiren âyeti (el-Bakara 2/285) dikkat çekicidir. Bu âyet, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının davasını yürüttükleri dine önce kendilerinin inanıp bağlandıklarını, böylece davaları ile inançları arasında bir çelişki bulunmadığını göstermektedir. Öte yandan münafıkların pek çok âyette ağır ifadelerle suçlanmalarının sebebi de içine düştükleri bu çelişkidir. Kur'an-ı Kerim, samimi bir dindarlık halini alarak kişinin bütün benliğini saran imanın cihad azmini ve iradesini güçlendireceğine de işaret eder (Âl-i İmrân 3/173). Ayrıca ilk dönem münafıklarının cihad hareketlerinde daima gevşeklik gösterdiklerine ilişkin âyetler (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/167; et-Tevbe 9/81) imanla ilgili tereddüt ve çelişkilerin cihad iradesini sarstığını ortaya koymaktadır. Din insanları dünya ve âhiret iyiliğine davet eden ilâhî bir kurum olduğuna göre (bk. Tehânevî, *Keşşâf*, "chd" md.) din davetçilerinin davet ettikleri ilkelerle yaşayışlarının uyumlu olması, iynin canlı temsilcileri durumunda bulunmaları kaçınılmaz bir zarurettir. Kur'an'da yahudi bilginlerinin insanlara iyiliği emrederken kendilerini unutmaları sorgulayıcı ve kınayıcı bir üslupla dile getirilmekte ve böyle bir davranışın selim akılla bağdaşamayacağı ifade edilmektedir (el-Bakara 2/44).

Günümüz şartları içinde takip edilmesi gereken cihad yöntemlerini ekonomi, kültür ve son olarak savaşla ilgili olmak üzere üç noktada toplamak mümkündür.

1. Ekonomi Savaşı. Kur'an-ı Kerim'de, dış görünüşü itibarıyla inançlı ve samimi görünen, fakat içinde müslümanlara karşı şiddetli husumet duyguları besleyen bir tipten söz edilirken bu tip insanların yetki ve imkânlarla sahip olduklarında yeryüzünde ekini ve nesli bozmak için çaba gösterecekleri ifade edilmektedir (el-Bakara 2/204-205). Bazı müfessirler bu âyetleri, nüzûl sebeplerini oluşturan Asr-ı saâdet'te cereyan etmiş olaylarla sınırlamak istemişlerse de müfessirlerin çoğunluğuna göre âyetlerin mâ-

na ve muhtevası mutlak olup her dönem ve mekânın hak-bâtıl mücadelesini kapsamaktadır (Râzî, V, 214-218). Ekonomik savaş konusunda İslâmiyet bir taraftan faiz, ihtikâr, rüşvet ve hırsızlık gibi haksız yollarla kazanç elde etmeyi yasaklamak, israfa karşı tedbirler getirip kanaatkârlığı teşvik etmek suretiyle müslüman toplumu meşrû bir ekonomik düzen içinde güçlendirmeyi amaçlamış, diğer taraftan askerî güç yanında ekonomik güce sahip olmanın da önemini çeşitli vesilelerle vurgulamıştır. Cihadla ilgili âyetlerin çokça yer aldığı Enfâl sûresinde, müslümanların ancak bir kısmından haberdar olabildiği, fakat Allah katında mâlum olan düşmanlar için caydırıcı nitelik taşıyacak kadar güç kazanma yolunda gayret sarfedilmesi emredilmiş ve Allah yolunda harcanacak şeylerin hiçbirinin zayı olmayacağı hatırlatılmıştır (8/60). Hz. Peygamber'in, "Veren el alan elden hayırlıdır" (Buhârî, "Zekât", 18) meâlindeki sözü de ekonomik gücün önemini vurgulayan hakîmâne bir ifadedir.

2. Kültür Savaşı. İslâm dinindeki bütün emir ve tavsiyeler yeryüzünün halifesi kabul edilen insanın korunması, geliştirilmesi ve yüceltilmesini hedef almıştır. Bu sebeple İslâmiyet'in bâtıla karşı hakkı ayakta tutma ve güçlendirme savaşında insan neslinin korunması ve sağlıklı geliştirilmesine çok önem verdiği görülür. Kur'an-ı Kerim'de bozguncu güçlerin nesli tahrip etmeye yönelik faaliyetlerine dikkat çekilmiş (el-Bakara 2/205; Muhammed 47/22), gençlerin bu tahripierden korunmasına yönelik emir ve tavsiyeler, çocuğun ana rahminde teşekkülünden itibaren insanın ölümüne kadar uzanan bütün safhaları kapsamıştır. Kur'an'da fiilî savaş için kullanılan "nefr" (hücum etmek) kelimesi, din ilimlerinde uzmanlaşmak ve ülke insanının kültürel gelişmesine katkıda bulunmak amacıyla sürdürülecek ilmi çalışmalar için de kullanılmış ve her eli kılıç tutanın cephe savaşına çıkmayıp bazılarının kendilerini kültür savaşına vakfetmelerinin gereği üzerinde önemle durulmuştur (et-Tevbe 9/122). Çağımızın kitleler arası etkileşim ve mücadele metotları içinde kültürün ilk sırada yer aldığı muhakkaktır. Bundan dolayı günümüzde cihadın, geçmişte olduğundan daha fazla cephe savaşından ekonomi ve kültür mücadelesi alanlarına kaydırılması zarureti doğmuştur.

3. Silâhlı Savaş. Hak ile bâtıl arasındaki mücadeleden kıyamete kadar sürece-

ğini ifade eden Hz. Peygamber (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 33), "Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, fakat buna mecbur kaldığınız takdirde tahammül gösterin, Allah'tan daima esenlik ve barış dileyin" (Buhârî, "Cihâd", 112; Müslim, "Cihâd", 19) meâlindeki hadisiyle hem sulh ve sükûnun değerini, hem de gerektiğinde bâtıla karşı fiilî mücadelede sabır ve sebatın gerekliliğini göstermiştir. Bütün temennilere rağmen savaşa engel olunamaması, bu arada semavî dinlerin ve ilâhî vahiylerin kalıcı değerlerini içeren İslâm dini ile mensuplarına yönelik hareketlerin daima potansiyel bir saldırı ve tahrip riski taşıması, müslümanların her zaman silâhlı savaşa hazırlıklı bulunmaları zaruretini doğurmakta ve bu bakımdan Kur'an-ı Kerim'in, "Onlara karşı elinizden geldiğince kuvvet ve -cihad için- bağlanıp beslenen atlar -savaş araç ve gereçleri- hazırlayınız ki bununla Allah'ın düşmanını ve sizin düşmanınızı, bunlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutup cesaretlerini kırasınız" (el-Enfâl 8/60) meâlindeki âyeti bugün de önemini korumaktadır.

Ehl-i kitap'tan, onlara gönderilen Tevrat ile İncil'den sıkça söz edilen Mâide sûresinde hak-bâtıl mücadelesinin hakkın yozlaştırılması biçimine değinilmekte, Hz. Peygamber'den Ehl-i kitabın bozulmuş din anlayışına uymaması istenmekte, onların son vahiyden saptırma gayesi güden faaliyetleri karşısında dikkatli olması gerektiği vurgulanmaktadır (5/48-49). Bakara sûresinde de yahudilerle hristiyanların, kendi dinlerini benimsemedikçe Hz. Peygamber'den, dolayısıyla müslümanlardan memnun olmayacakları hatırlatıldıktan sonra şöyle denilmektedir: "Gerçekte yegâne doğru yol Allah'ın gösterdiği yoldur. Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyacak olursan Allah'a karşı hiçbir dostun ve hiçbir yardımcın olamaz" (2/120). Esasen geçmişte ve bugün müslümanlara karşı vuku bulan saldırılar, çoğunlukla müslümanların temsil ettiği İslâmiyet'e ve müslümanlarca orijinalitesi korunmuş olan vahye karşı açılmış savaşlardır. Dolayısıyla böyle bir savaşa karşı gerek moral değerler yönünden gerekse ilmi, ekonomik ve teknik yönlerden hazırlıklı olmak ve nihayet savaşa savaşla karşılık vermek de cihad faaliyetlerinden biridir.

Cihadın fazileti konusu İslâm telif tarihinde önemli bir yer tutar. Kur'an-ı Ke-

rîm'deki birçok emir ve tavsiye geniş anlamda cihadla ilgilidir. Özel olarak cihadı konu edinen âyetlerde "iman, hicret, Allah yolunda malla ve canla cihad" unsurları zikredilmekte ve bu hasletlere sahip bulunanların Allah ile olan dostluklarına sadık kaldıkları, ebedî mutluluğa ve her şeyin üstünde Allah rızasına ulaşacakları ifade edilmektedir (meselâ bk. en-Nisâ 4/95-96; et-Tevbe 9/20-21; el-Hucurât 49/15). *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere birçok hadis mecmuasında cihadla ilgili hadisler "el-cihâd", "fezâilü'l-cihâd", "el-cihâd ve's-siyer", "es-siyer", "el-megazî" gibi özel bölümler halinde toplanmış, diğer bölümlerde de yerli geldikçe aynı konudaki rivayetler zikredilmiştir. Bu tür hadislerin bir kısmında Hz. Peygamber, muhatabının durumuna göre, bazan anne ve babaya hizmet etmeyi, bazan da hac ibadetini yerine getirmeyi cihad saymıştır. Ancak cihada ilişkin hadislerin çoğunda Allah yolunda malı ile, canı ile veya her ikisiyle cihad edenin, insanlığın mutluluğunu sağlama ve Allah rızasına ulaşma yolunda elde edeceği mânevî dereceler özendirci anlatımlarla dile getirilmiştir. Cihad, **emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*** çerçevesinde kelâm ve mezhepler tarihinde, ayrıca ahlâk ilminde de ele alınıp işlenmekte, fıkıhta ise savaş hükümleri açısından söz konusu edilmektedir. Abdullah b. Mübarek'in *Kitâbü'l-Cihâd*'ı bu konunun ilk eseri olarak bilinmektedir. İbn Ebû Âsım'ın *Kitâbü'l-Cihâd*'ı ile İbnü'n-Nehhâs'ın *Meşâri'u'l-eşvâk*'ının tahkikli neşirlerinin mukaddimelerinde, Osmanlıca eserler için de *Sebilürreşâd* mecmuasında (IX/228, 347-348) cihadla ilgili bibliyografik bilgiler mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "chd" md.; Buhârî, "Zekât", 18, "Cihâd", 112, 156; Müslim, "Cihâd", 19, 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 33, 89; İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 468; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 112-113; XVII, 122-124; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, V, 214-218; XXV, 269; İbnü'n-Nehhâs ed-Dimyâtî, *Meşâri'u'l-eşvâk ilâ meşâri'i'l-üşşâk* (nşr. İdris Muhammed Ali — Muhammed Hâlid İstanbul), Beyrut 1410/1990, Mukaddime, s. 39-47; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Beyrut-Dimaşk 1412/1991, III, 68; Muhammed Fâris Berekât, *el-Câmi' li-mevâdî'i âyâtü'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dimaşk 1379/1959, s. 187-199, 217, 219-359; Bursalı Mehmed Tahir, "Fezâil-i Cihâd Hakkında Müellefât-ı Osmâniyye", SR, IX/228 (1328), s. 347-348; Muhammed H. el-Butah, "el-Cihâd ve devruhü fî tebliği'd-da'veti'l-İslâmiyye", *Havliyyetü Küliyyeti Uşûli'd-dîn bi'l-Kâhire*, sy. 9, Kahire 1412/1992, s. 215-230, 238-242.



BEKİR TOPALOĞLU

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

1223 (1808)
tarihli
cihâdiyye
kuruşu
(İstanbul
Arkeoloji
Müzesi,
Teğhir,
nr. 1966)



CİHÂDİYYE

(جہادیہ)

II. Mahmud devrinde çıkarılan bir sikke.

II. Mahmud'un tahta çıkışının üçüncü yılında (1225/1810) eski ikiliklerin ağırlığına eşit olmak üzere 8 dirhem ağırlığında ve 200 para değerinde savaş giderlerine yardım olmak üzere çıkarılmıştır.

Vak'anüvis Şânizâde Mehmed Atâullah Efendi, Zilhicce 1227'de (Aralık 1812) ayarı doğru gümüşten 5 kuruş rayiçe cihâdiyyeler basıldığını bildiriyorsa da Darphâne'ye satılmış olan Galib Edhem Bey'in koleksiyonunda bulunan cihâdiyye sikkelerinin üzerindeki rakamlara göre bunların II. Mahmud'un cülûsunun üçüncü yılında kesildikleri anlaşılmaktadır. 1227'de yani beşinci senede çıkarılanlar ise ikinci defa basılmış olanlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şânizâde, *Târih*, II, 160; İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye*, İstanbul 1307, s. 412-413; Süleyman Sudi, *Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye*, İstanbul 1311, s. 54; Hasan Ferid, *Nakd ve'l-tibâr-ı Mâlî*, İstanbul 1330-33, I, 192; Pakalın, I, 291; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, II, 682; TA, X, 498.



İBRAHİM ARTUK

CİHAN BEGÜM

(1861-1930)

İngiliz yönetimindeki
Hindistan'da yarı bağımsız
Bopal mahallî devletinin
son kadın hükümdarı
(1901-1926).

9 Haziran 1861 tarihinde Hindistan'ın Bopal (Bhopal) şehrinde doğdu. Annesi Bopal nevâbesi Şah Cihan Begüm, babası Bahşı Bâkî Muhammed Han'dır. Mevlânâ Cemâleddin el-Vezîr ve Müftü Eyyûb b. Kamerüddin'den çeşitli dersler okudu. Anneannesi İskender Begüm'den de devlet yönetimiyle ilgili konularda bilgi

edindi. Ayrıca hat dersleri aldı ve Farsça öğrendi. 1875'te Emîr Ahmed Ali Han ile evlendi. Bu evlilikten 1876'da Muhammed Nasrullah Han, 1877'de Hâfiz Ubeydullah Han ve 1894'te Muhammed Hamîdullah Han adlarında üç oğlu oldu.

Annesi Şah Cihan Begüm'ün 16 Haziran 1901'de vefatı üzerine onun Lord Canning ile yaptığı anlaşma gereğince Cihan Begüm "sultan" unvanıyla tahta geçti. Ancak 1902'de kocası ölünce pek çok problemle karşı karşıya kaldı. Bu arada boşalan devlet hazinesine gelir yolları aradı. Büyük oğlu Muhammed Nasrullah Han'ın yardımlarıyla ülke idaresinde ve hukuk sisteminde reformlar yaptı. 1903'te hacca gitti. Cihan Begüm 1908'den önce İstanbul'a gidip Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid ile görüştüğü gibi oğulları Hamîdullah Han ve Ubeydullah Han ile 1911'de tekrar İstanbul'a gitti ve Sultan Reşad tarafından kabul edildi. Fakat bu görüşmeler dost ziyaretinden öteye geçmedi. Aynı yıl İngiltere Kralı V. George'un taç giyme törenine katılmak için Londra'ya giden Cihan Begüm, I. Dünya Savaşı'nda İngiliz hükûmetine bağlı kaldı ve İngiliz ordusuna katılmak üzere bir bölük gönderdi. 1924 yılında iki oğlunun ansızın ölümü üzerine ülkede çıkan karışıklıkları bastırmayı başardı. 1925'te oğlu Muhammed Hamîdullah Han ile tekrar İngiltere'ye git-



Cihan Begüm

ti. Memleketine dönünce İngiliz hükümetinden aldığı muvafakatla 1926'da oğlu lehine tahttan çekildi. Bibiya Begüm olarak da bilinen Cihan Begüm 12 Nisan 1930'da vefat etti.

Ülkesini iyi idare eden Cihan Begüm'ün dönemi bir refah devri olarak anılır. Bopal şehrinin yol yapımı ve ışıklandırılması gibi imar hizmetlerinde bulundu. Sanayi ve tarımın gelişmesi için çalıştı. Ülkenin tamamen İngilizler'in eline geçmesini önlemek için akıllı bir siyaset takip etti. Kadınların eğitimi üzerinde titizlikle durdu ve onları bu konuda teşvik etti. Kadınlar tarafından kurulan All-India Women's Association'ın Bopal'deki ilk toplantısına bizzat katıldı. Eğitim faaliyetlerinden dolayı Aligarh Üniversitesi'nin idarî kademesine seçilen tek kadın oldu. Bu üniversiteden başka Dârülmü-sannifin ve Encümen-i Terakkî-i Urdu gibi kuruluşları maddî açıdan destekledi. Cihan Begüm medenî, titiz bir müslüman hanım olarak yaşamış ve her yere millî kıyafetiyle gitmiştir.

Torunu Prenses Âbide Sultan'ın verdiği bilgiye göre Cihan Begüm, başta Mevlânâ Şibli'nin *Asr-ı Saâdet** adlı kitabı olmak üzere elliden fazla eserin basılması için maddî destek sağlamış, bu arada kendisi de bazı eserler kaleme almıştır. 1. *al-Hicab or Why Purdah is Necessary* (Calcutta 1922). Bu eserde örtünmenin önemini anlatmıştır. 2. *Hayât-ı Şâh Cihânî*. Gençlik yıllarını ve annesiyle olan münasebetlerini anlattığı bir eser olup B. Ghosal tarafından yapılan İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Bombay 1926). Ayrıca Cihan Begüm'ün hatıraları *An Account of my Life* adıyla C. H. Payne (I, London 1910) ve Abdüssamed Han (II, Bombay 1922) tarafından İngilizceye çevrilerek neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cihan Begüm, *An Account of my Life*, I (trc. C. H. Payne), London 1910; II (trc. Abdüssamed Han), Bombay 1922; *Who's Who*, London 1913, s. 167; Halid Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, İstanbul 1941, III, 76-77; Ömer Rızâ Kehhâle, *A'îlâmü'n-nisâ*, Dimaşk 1377/1958, I, 219-220; Bahriye Üçok, "Hindistan'da Bhopal Devleti'nde Bir Naibe ve Üç Kadın Hükümdar", *TTK Tebliğler VII.*, Ankara 1972, I, 446-450; Kabir Kavsar — Inamul Kabir, *Biographical Dictionary of Prominent Muslim Ladies*, New Delhi 1982, s. 344-345; D. Menant, "Quelques Pages de l'histoire du Bhopal", *RMM*, XV/9 (1911), s. 229; Mankaryos es-Sadeff, "el-Melikât fi'l-İslâm", *el-Muktefat*, LVII, Kahire 1920, s. 190-191; Abidaa Sultaan, "The Begums of Bhopal", *History Today*, XXX, London 1980, s. 30-35; A. S. Bazmee Ansari, "Bhopal", *EI*² (İng.), I, 1196; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VIII, 173.



RECEP USLU

CİHÂN HARBİ I

(bk. BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI).

CİHÂN-ı İSLÂM

(جہان اسلام)

I. Dünya Savaşı yıllarında
İslâm dünyasına yönelik
yayın yapan siyasî dergi.

Cem'iyet-i Hayriyye-i İslâmiyye tarafından Türkçe, Arapça ve Urduca olarak genellikle on veya on beş günde bir İstanbul'da yayımlanmıştır. Yayın amacı, başlığının hemen altındaki "Cem'iyet-i Hayriyye-i İslâmiyye'nin taht-ı himâyesinde menâfi-i İslâmiyye'ye hâdim siyasî, edebî, içtimâî risâledir" ibaresiyle özetlenmiştir. Dergi, esas itibarıyla İttihat ve Terakkî hükümetinin kararıyla, o sırada İngiliz işgali altında bulunan Hindistan, Mısır ve İran'daki müslüman halkı İngilizler'e karşı uyandırmak, İngilizler'in Osmanlı Devleti ve hilâfet aleyhine giriştiği propagandaları önlemek ve tesirini ortadan kaldırmak maksadıyla yayına başlamıştır.

Cihân-ı İslâm başlığı çevresinde derginin Türk, Arap ve Urdu dilinde çıktığı belirtilmiş ve bu dillerde idare adresiy-le her dildeki yayını hazırlayan sorum-

lu müdürlerin adı yazılmıştır. Arada bir Farsça nüshalar da yayımlayan ve ilk sayısı rûmî tarihle 27 Mart 1330'da (13 Cemâziyelevvel 1332/9 Nisan 1914) çıkan derginin tesbit edilebilen son sayısı rûmî 1331 (1915) yılına ait 53. sayıdır.

İmtiyaz sahibi Hintli Ebû's-Saîd el-Ara-bî el-Hindî Efendi, sorumlu müdürü Yûsuf Şetvan Bey'dir. Dergide yer alan makaleler genellikle üç dilde yayımlanmış, bazı sayılarda bunların Farsça tercüme-leri de verilmiştir.

Dergi, Osmanlı Devleti'nin İttifak devletleri yanında I. Dünya Savaşı'na katılmasından sonra, gayesini belirten ibareyi yine üç dilde olmak üzere "hilâfet-i kübrâya, ittihad-ı İslâm'a, teârûf-i umûmiyyeye hâdim cerîdedir" şekline çevirmiştir.

Makalelerin ağırlık noktasını, zaman zaman isimler verilip yer de gösterilmek suretiyle İngilizler'in Hindistan, Mısır ve İran'da müslüman halka yaptıkları zulümler teşkil etmektedir. Ayrıca yine İngilizler'in halkı kandırmak için giriştikleri propaganda ve uydurdıkları yalanların aslını anlatan yazılar da yer almıştır.

Üç dilde çıkan derginin muhtevası, açıkça savaşa doğru giden günlerde ve bu dillerin konuşulduğu ülkelerde kamuoyu oluşturmaya yöneliktir. Dergi, özellikle Hindistan'daki gazete sahiplerine ve diğer nüfuzlu kişilere düzenli olarak gönderilmektedir. Fakat zaten teyakkuз durumunda olan İngiliz-Hindistan otoriteleri çok geçmeden durumu farkedip Ağustos 1914'te *Cihân-ı İslâm*'ın Hindistan'a sokulmasını yasakladılar.

Cihân-ı İslâm'ın, yayımlandığı günlerin zor şartları ve ulaşım güçlükleri dolayısıyla, kendisinden bekleneni tam olarak yerine getirdiği söylenemez.

Türkiye kütüphanelerinde derginin tam bir koleksiyonu mevcut değildir. Ankara'da Millî Kütüphane'de (1962 SA, nr. 107) 1, 8, 9, 22, 25, 50 ve 51. sayılar, İstanbul'da Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. K 170) 1-16, 20, 22-25. sayılar, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (nr. 0.426) 19. sayı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (nr. 5766) 50. sayı ve Biblioteka SSSR İmeni'de 53. sayısı bulunmaktadır.

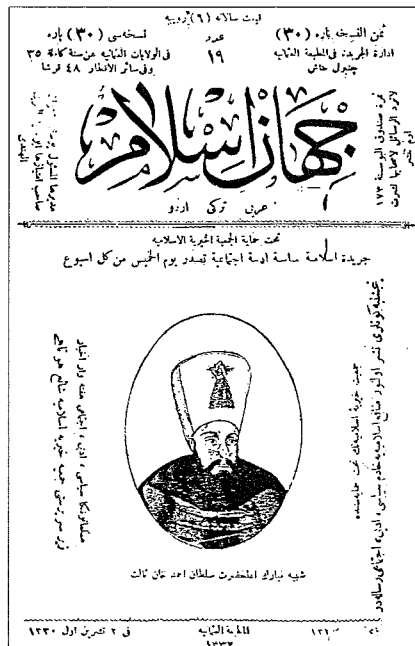
BİBLİYOGRAFYA :

Cihân-ı İslâm (muhtelif sayılar); Hasan Du-man, *Katalog*, s. 64-65; Millî Kütüphane, *Eski Harflî Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Katalogu*, Ankara 1987, I, 41.



ZİYAD EBÜZZİYA

Cihân-ı İslâm'ın 2 Teşrinievvel 1330 (15 Ekim 1914) tarihli 19. sayısının kapağı



CİHAN ŞAH

(جهان شاه)

(ö. 872/1467)

**Karakoyunlu hükümdarı
(1438-1467).**

Devletin kurucusu Kara Yüsf'un altı oğlundan dördüncüsüdür. Mardin'de dünyaya geldiği için kendisine Mardin Şah adı konulmak istenmişse de şehir adlarının Bağdat Hatun örneğinde olduğu gibi kadınlara verilmesinden dolayı babası oğlunun adını Cihan Şah koymuştur.

Cihan Şah küçük yaşta Sultâniye'ye vali tayin edildi. Babası Kara Yüsf'un 1420'de Ucân yaylası civarında ölmesi üzerine Sultâniye'den ayrıldı. Aynı yıl ağabeyi İskender, Karakoyunlu tahtına oturdu. Cihan Şah da kardeşleri İskender ve Mehmed'le bazan dost, bazan düşmanca yaşadı. İskender'in, oğlu Şah Kubâd tarafından bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine Cihan Şah durumdan faydalanarak 19 Nisan 1438'de "Muzafferüddin" lakabıyla Karakoyunlu tahtına geçti.

Cihan Şah ilk seferini Gürcistan Krallığı üzerine yaptı (1440) ve Tiflis'i aldı. Bağdat'ta müstakil olarak hüküm süren diğer kardeşi İspend'in ölümünden sonra bazı beyler kendisine iltihak ederek onu Bağdat'a hücumla kışkırttılar. Bütün kuvvetlerini toplayarak Bağdat üzerine yürüyen Cihan Şah kanlı çarpışmalardan sonra şehri zaptetti ve üç gün boyunca yağmalattı (9 Haziran 1446). Kendisinin tâbi olduğu Timurlu Şâhruh Mirza'nın 1447'de vefatı üzerine çıkan saltanat gaillesinden faydalanan Cihan Şah sultan ve hakan unvanlarını aldı, ardından Sultâniye ile Kazvin'i topraklarına kattı. Cihan Şah ile Akkoyunlu Hükümdarı Cihangir Mirza arasındaki rekabet çok çetin mücadelelere sebep oldu ve sonuçta Cihan Şah İsfahan ve Fars vilâyetlerini Karakoyunlu hâkimiyetine aldı. 1453'te Uzun Hasan Akkoyunlu tahtına geçti. Saltanatının ilk yıllarında Uzun Hasan tehlikesini farkedemeyen Cihan Şah, ancak Rüstem Tarhan'ın Mardin civarında Akkoyunlular'a yenilmesinden sonra durumun vehametini anladı.

Cihan Şah 1466 kışını Tebriz'de geçirdi. Ertesi yıl Şirvan'ı istilâ ederek Derbend'e kadar uzanan yerleri yağmaladı. Bu tarihte Karakoyunlu Devleti'nin toprakları Azerbaycan, Arrân, Irâk-ı

Irâk-ı Arab, Fars, Kirman ve Doğu Anadolu'yu içine alıyordu. Gürcü kralı ile Şirvanşah, Gîlân ve Mâzenderan hâkimleri de onun hâkimiyetini tanımışlardı.

Cihan Şah'ın son seferi Uzun Hasan üzerine oldu. Ancak Bingöl'de bugün bir bucak merkezi olan Sancak mevkiindeki karargâhı Akkoyunlular'ın baskınına uğradı ve Cihan Şah bir Akkoyunlu askeri tarafından öldürüldü (12 Rebûlâhîr 872/10 Kasım 1467). Bu baskında seçkin Karakoyunlu beylerinden başka oğulları Muhammedî (Mehdî) ile Ebû Yüsf da esir düştüler. Cihan Şah'ın naaşı Tebriz'de Muzafferîyye Medresesi avlusunda toprağa verildi.

Cihan Şah Karakoyunlular'ın son büyük hükümdarı olup onun zamanında devlet bir imparatorluk haline gelmiş ve en parlak devrini yaşamıştır. Oğlu Hasan Ali kendisine halef olmuşsa da ordunun desteğini kazanamamıştır (1468).

Bazı kaynaklarda içki ve eğlenceye düşkün, kötü ahlâklı ve zalim, bazılarında ise adaletli, kudretli ve kabiliyetli bir hükümdar olarak gösterilen Cihan Şah âlimleri himaye etmiş, edebiyatla meşgul olmuş, Hakikî mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır. V. Minorsky Cihan Şah'ın şiirlerini incelemiş ve makalesinde bunlardan örnekler vermiştir. Şiirlerinin derlendiği mecmua 105 Farsça, seksen yedi Türkçe gazel ve otuz iki Türkçe rubâiden ibarettir.

Cihan Şah 1465 yılında Tebriz'de mermer ve çiçekli çinilerle bezeli muhteşem Gökmedrese'yi (Muzafferîyye Medresesi) inşa ettirmiştir. Kubbesi 16 m. çapında olan külliye medreseden başka kütüphane ve başka yapılar da vardır. Ci-

han Şah'ın Tebriz'deki hayratına dair vakfiye sûretleri Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuanın içindedir (Esad Efendi, nr. 3340).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekr-i Tihîrânî, *Kitâb-ı Diyârbekriyye* (nşr. Necatî Lugal — Faruk Sümer), Ankara 1964, II, 57; Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmî*, II, 80; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 166, 170-173, 223, 248, 251, 255, 273; Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 153-154; T. de Medzoph, *Exposé des Guerres de Tamerlan et de Schach Rokh* (trc. F. Neve), Bruxelles 1860, s. 146, 151; Ahmed Tevhîd, *Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu*, İstanbul 1321, s. 454-459; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 183-187, 190-192, 224, 230, 235, 236; M. Schmidt-Dumont, *Türkmenische Herrscher des 15 Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tarih al-Giyâti*, Freiburg 1970, s. 55-58, 73-75, 137-144, 146-149, 167-171, 209-213; Faruk Sümer, *Kara Koyunlular*, Ankara 1984, I, 9-11, 24-25, 30-32, 115-117, 128-129, 131-134, 137, 139, 142-143; a.mlf., "Akkoyunlular", *TDA*, sy. 40 (1986), s. 22-23; Mustafa Çetin Varlık, "Kara-Koyunlular", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1988, VIII, 469-478; Vladimir Minorsky, "Kara Koyunlu Cihan Şah ve Şiirleri" (trc. Mine Erol), *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, II, Ankara 1970, s. 153-180; Mükrimin H. Yınanç, "Cihân-Şâh", *İA*, III, 173-189.



ENVER KONUKŞU

CİHANÂRÂ BEGÜM

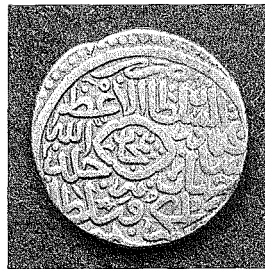
(جهانآرا بیگم)

(ö. 1092/1681)

**Bâbürlü Hükümdarı
Şah Cihan'ın kızı.**

1023'te (1614) Ecmir'de doğdu. Annesi İ'timâdüddevle Âsaf Han'ın kızı Mümtaz Mahal'dir. Çocukluğu ve gençliği babasının yanında geçti. Nasirüddin el-Kâşî'nin hanımı Sitti Hanım'dan kiraat ve tecvid okudu; hüsn-i hat, Farsça ve edebiyat öğrendi. 1631'de annesinin ölümü üzerine Şah Cihan kızıyla daha yakından ilgilendi. Baba-kız arasındaki bu yakınlık Şah Cihan'ın ölümüne kadar (1666) devam etti. Kaynaklar Cihanârâ'nın sarayda söz sahibi olduğunu, Begüm Sâhib, Begüm Sâhibe ve Padişah Begüm unvanlarını taşıdığını kaydederler.

Cihanârâ Begüm, 1644'te Agra'daki sarayda çıkan yangın sırasında yaralandı. 1650'de babasıyla Keşmir'i ziyaret ettikleri esnada Molla Şah Bedahşî'nin, daha sonra da Muînüddin Çiştî'nin müridi oldu. Şehzadeler arasındaki saltanat mücadeleleri sonunda Şah Cihan tahttan indirilip Evrengzîb'in (I. Âlemgir) em-



Cihan
Şah adına
Pınımcan'da
kesilmiş
gümüş sikke
(İstanbul
Arkeoloji
Müzesi,
Teşhir,
nr. 2405)

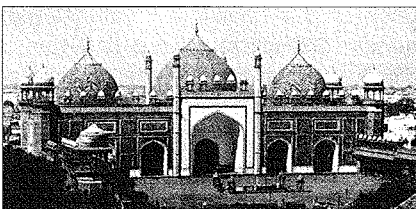
riyle hapsedilince Cihanârâ Begüm kendisini babasının hizmetine adadı.

Cihanârâ hiç evlenmedi; Evrengzîb ablasının geçimi için yıllık 1.200.000 rupi tahsis etti. Bâbürlü devri tarihçileri, Cihanârâ'nın 1658'den sonraki hayatını ibadetle ve eser yazmakla geçirdiğini belirtirler.

Cihanârâ Begüm 3 Ramazan 1092'de (16 Eylül 1681) vefat etti. Arzusu üzerine Delhi'de, XIV. yüzyılın büyük şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'nın türbesinin bulunduğu avluda kendisi için yaptırdığı türbeye defnedildi. Fâtımatü'z-zamân lakabıyla anılan ve tasavvufa da ilgi duymuş olan Cihanârâ, iktâ'larından elde ettiği bütün gelirleri hayır müesseselerine harcamıştır. Agra'daki Câmî-Mescid ve külliye 1648 yılında inşa ettirmiştir. Bu cami, Ekber Şah'ın Fetihpür Sikri'de yaptırdığı camiden sonra Bâbürlüler'in inşa ettirdiği en büyük mâbeddir.

Cihanârâ Begüm bazı eserler de kaleme almıştır: 1. *Mü'nisü'l-ervâh*. Muînüddin Çiştî'nin menâkıbını ve Çiştîyye'ye mensup diğer şeyhlerle ilgili bazı bilgileri ihtiva eden Farsça bir eser olup 1640'ta tamamlamıştır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan (Storey, I, 1001) *Mü'nisü'l-ervâh*'in Urduca tercümesi yayımlanmıştır (Lahore 1938). 2. *Şâhibiyye*. Molla Şah Bedahşî hakkındaki bu risâlesini muhtemelen 1641-1642 yıllarında tamamlamıştır. Gucerât ve Ahmedâbâd kütüphanelerinde birer yazma nüshası bulunan *Şâhibiyye*, M. İbrâhim tarafından özet halinde Urduca'ya çevrilmiştir (*Oriental College Magazine*, XII/4, Lahore, Ağustos 1937, s. 3-19). Cihanârâ Begüm'ün Sirmur racası Budh Parkash'a gönderdiği Farsça mektuplar H. A. Rose tarafından neşredilmiştir ("Persian Letters from Jahân Ârâ Daughter of Shâh Jahân... to Raja Budh Parkash", *JASB*, Calcutta 1911, s. 449-478).

Cihanârâ Begüm'ün inşa ettirdiği Câmî - Mescid - Agra



BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhamîd Lâhûrî, *Pâdişâhnâme*, Kalkûta 1867, I, 178; Müstaid Han, *Me'âşir-i Âlemgîrî*, Kalkûta 1871, s. 213; C. Stephan, *The Archeology and Monumental Remains of Delhi*, Calcutta 1876, s. 108-109; N. Manucci, *Storia do Mogor* (trc. W. Irwine), London 1907, I, 217; Muhammed Sâlih Kanboh, *Amel-i Şâlih*, Kalkûta 1912, I, 80; Mahbûb er-Rahman, *Cihân Ârâ*?, Aligarh 1918; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, V, 125; Storey, *Persian Literature*, I, 999-1001; R. Misra, *Women in Mughal India (1526-1748 A.D.)*, Delhi 1965, s. 61-70; J. Allan v.dgr., *The Cambridge Shorter History of India*, New Delhi 1969, s. 405-406, 411; B. Gascoigne, *The Great Moghuls*, New York 1971, s. 165, 189, 200-201, 222; Kabir Kavsar — Inamul Kabir, *Biographical Dictionary of Prominent Muslim Ladies*, New Delhi 1982, s. 138-140; H. A. Rose, "Persian Letters from Jahân Ârâ, Daughter of Shâh Jahân, King of Delhi, to Raja Budh Parkash of Sirmur", *JASB* (New Serie), VII (1911), s. 449-458; R. C. Temple, "Shah-jahan and Jahanara", *Indian Antiquary*, XLIV, New Delhi 1915, s. 111-112; G. Yazdani, "Jahanara", *JPHS*, II (1913-14), s. 152-169; H. Beveridge, "Cihân-ârâ Begüm", *IA*, III, 171; A. S. Bazmee Ansari, "Djahânârâ Bégam", *EI*² (Ing.), II, 378-379; a.m.f., "Cihânârâ Begüm", *UDM*, II, 545-546; *DMF*, I/2, s. 778.



ENVER KONUKÇU

CİHANDAR ŞAH

(جهاندار شاه)

Ebü'l-Feth Muizzüddîn
Muhammed b. Bahâdır Şâh
(ö. 1125/1713)

**Bâbürlü hükümdarı
(1712-1713).**

Evrengzîb'in torunu ve I. Bahadır Şah'ın büyük oğlu olup 1661'de doğdu. Şehzadeliliği sırasında ülkenin kuzeybatısındaki Mûltan eyaleti valisiydi. Babasının 28 Şubat 1712'de ölümünden sonra çıkan taht kavgasında, Evrengzîb devrinin meşhur simalarından biri olan vekil-i mutlak Esed Han'ın oğlu Zülfikar Han, önce tahtın en güçlü adayı Azimüşşân'ın hükümdar olmasını önlemek için Cihandar Şah, Cihan Şah ve Refiüüşşân arasında ittifak kurdu ve ülkeyi üç kardeş arasında taksim etti. Kendisi de hepsinin vezirliğini üstlendi. Ardından da Azimüşşân'ı ve diğer iki kardeşi bertaraf edip Cihandar Şah'ın Bâbürlü tahtına çıkmasını sağladı. Cihandar Şah'ın tahta cülusu 30 Mart 1712'de Lahor'da törenlerle kutlandı. Yeni hükümdar destek ve yardımlarını gördüğü Zülfikar Han'ı vezirlik makamına getirdi.

Kaynakların bildirdiğine göre zevk ve eğlenceye düşkün bir hükümdar olan Cihandar Şah, kısa süre sonra Lâl Kûn-

ver adlı bir rakkasenin etkisi altına girdi. Güçlkle toplanabilen devlet hazinesi savurgan bir şekilde harcanmaya başlandı. Vezir Zülfikar'ın hükümdar nezdindeki çabaları da bir sonuç vermeyince asker maaşını alamaz hale geldi.

Bunun üzerine Azimüşşân'ın oğlu Ferruhsiyer amcası Cihandar Şah'a karşı harekete geçti. Daha önce Bengal valiliği yapan Ferruhsiyer tahtta hak iddia ederek az sayıdaki taraftarı ile Bengal'den Patna'ya geldi. Cihandar Şah'tan korkan kumandan ve valiler Ferruhsiyer'e katılmadılar. 22 Haziran 1712'de Lahor'dan Delhi'ye gelen Cihandar Şah yolda iken Ferruhsiyer'in hareketini ve Patna'ya ulaştığını öğrendi. Büyük oğlu İzzeddin'i Hâce Hüseyin Han ve Lutfullah Han Sâdık ile birlikte Agra'ya gönderip gelişmeleri takip etmesini istedi. Fakat Cihandar Şah'ın ülkeyi idare edebilecek kabiliyete sahip olmadığını gören Ahmed Han (Gâziddin Han Gâlib Ceng), Raca Sidhist, Hâce Âsım (Eşref Han), Mir Müşrif ve Zeynüddin Han gibi bazı nüfuzlu şahıslarla Bâre Seyyidler Ferruhsiyer'e yardımcı olacaklarını söylediler. Ayrıca Allahâbâd ve Bihâr süvarilerinin de desteğini sağlayan Ferruhsiyer, Patna'da Bâbürlü tahtının meşrû hükümdarı olduğunu ilân etti (29 Safer 1124/7 Nisan 1712), adına hutbe okutup para kestirdi.

Patna'daki olaylardan Delhi'de haberdar olan Cihandar Şah, Ferruhsiyer'in derhal bertaraf edilmesini emretti ve Delhi kuvvetlerinin başına oğlu İzzeddin'i getirdi. Ancak İzzeddin Ferruhsiyer karşısında mağlûp oldu ve 28 Kasım 1712'de Agra'ya kaçtı. İzzeddin'in kaçıışı Delhi'de büyük bir panik yarattı. Ancak kısa sürede yeni bir ordu hazırlandı ve Cihandar Şah 9 Aralık 1712'de veziri Zülfikar Han'la birlikte Delhi'den Agra'ya hareket etti. 11 Ocak 1713'te meydana gelen Sâmuğarh Savaşı'nda mağlûp olan Cihandar Şah Delhi'ye kaçarak Esed Han'a sığındı. 15 Ocak 1713'te Esed Han ile oğlu Zülfikar Han Ferruhsiyer'e yaranmak için onu hapsedtiler. Cihandar Şah Ferruhsiyer tarafından babası ve kumandanlarının ölümünden sorumlu tutularak maiyetiyle birlikte idam edildi (16 Muharrem 1125/12 Şubat 1713). İki gün sonra ona ihanet eden Zülfikar Han da öldürüldü. Kurtulabilen tek kişi olan Cihandar Şah'ın oğlu Azizüddin, 1745'te Ahmed Şah Bahadır'dan sonra II. Âlemgîr unvanıyla Bâbürlü tahtına çıktı.

Ülkede kısa sürede sükûneti sağlayan Ferruhsiyer, kendisine saltanat mücade-

lesinde yardımcı olanları yüksek memuriyetlere getirdi. Bâre Seyyidler de sarayda büyük bir nüfuz ve itibara sahip oldular.

BİBLİYOGRAFYA :

Hâfî Han, *Müntehabü'l-Lübâb*, Bibliotheca Indica, II, 697; Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 344-352; Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî, *Târîhu'l-müslimîn fi şîbhi'l-kârretî'l-Hindîyye ve hadâretihim*, Kahire 1957, II, 205-206; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 645; J. Allan v.dğr., *The Cambridge Shorter History of India*, New Delhi 1969, s. 453-455, 473; S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York 1969, s. 255-256; *CHIn.*, IX, 1-11; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 260; Abdülmün'im en-Nemr, *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind*, Beyrut 1401/1981, s. 377-379; T. G. P. Spear, "Bahâdur Şâh I", *El²* (İng.), I, 913-914; P. Hardy, "Djâhândar Şâh", a.e., II, 379.



ENVER KONUKÇU

CİHANGİR

Ebü'l-Muzaffer Nüreddîn
Muhammed Cihangîr b. Ekber
(ö. 1037/1627)

Bâbürlü hükümdarı
(1605-1627).

30 Ağustos 1569'da Agra'nın güney-batısındaki Fetihpûr'da (Sikri) doğdu. Babası Bâbü'rün torunu Celâleddin Ekber Şah, annesi Racpût reisi Raca Bihârâ Mel Kaçulâhî'nin kızı olup daha sonra Mer-yem ez-Zamânî diye meşhur olmuştur. Ekber Şah, oğluna çok sevdiği Şeyh Selîm b. Bahâeddîn-i Cîştî'nin adını koydu. Ancak Şehzade Selim sarayda Şeyhû Baba adıyla çağrılırdı. *Tüzûk-i Cihangîrî* adlı eserinde Selim adını, meşhur Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'in adıyla karıştırılabilir endişesiyle kullanmadığını, hükümdarlara lâıyk bir isim olduğu için Cihangir adını tercih ettiğini; tahta çıktığı sırada güneş doğduğu için de Nüreddin unvanını aldığını söyler. Cihangir, Ekber Şah'ın ölümünden sonra 21 Ekim 1605'te Agra'da Bâbürlü tahtına oturdu ve adına hutbe okutarak para bastırdı.

Tahta çıktıktan sonra yayımladığı on iki emri ihtiva eden bir fermanla damga resmi ve liman vergisi gibi her çeşit vergiyi kaldırdı. Eşkiya ve hırsızlara karşı yol emniyetinin sağlanmasını, tüccarların rahatça seyahat edebilmeleri için yol boyunca hanlar ve mescidler yapılmasını istedi. İçki yapım ve satımını, rızaları olmadan halktan vergi alınmasını, pazar ve perşembe günleri hayvan kesilmesini yasakladı ve genel af ilân etti. Babasının politikasını takip ederek Racpûtlar'la ittifakını sürdürdü. İdarede

müslümanları istihdam etti. Onun devrinde sadece üç Hindü vali eyalet valiliklerinde bulunmuştur.

Cihangir hükümdar olduktan kısa bir süre sonra kendisine isyan eden büyük oğlu Hüsrev ile uğraşmak zorunda kaldı. Hüsrev babası karşısında tutunamayarak 6 Nisan 1606'da Pencap'a sığındı ve müslümanların rakibi olan Sihler'den yardım istedi. Guru Taran Arcun bu âsi şehzadeyi destekledi ve Lahor Valisi Dilâver Han'a karşı savaşmak üzere asker verdi. Cihangir Pencap'ta Bâbürlü nüfuzunun zayıflamasını önlemek için yardımcı kuvvet göndererek isyanı bastırdı. Hüsrev Bhairoval'da mağlûp oldu ve esir alındı. Cihangir oğlunun gözlerine mil çektirdikten sonra onu Burhânpûr'a sür-gün etti. Hüsrev 1622 yılında orada öldü.

Cihangir'i meşgul eden meselelerin biri de Melik Anber'in isyanıdır. Habeş asıllı olan Melik Anber Nizamşâhîler'in sarayında meliklik rütbesine kadar yükselmişti. Anber, Dekken'de dağlık arazi-de yaşayan Maratalar'la anlaşp Cihangir'e isyan etti. Bunun üzerine Cihangir'in oğlu Hürrem Melik Anber'e karşı başarılı bir sefer düzenleyerek Bâbürlüler'in kaybettikleri toprakları geri aldı (1608). Bu sebeple babası ona Şah Cihan unvanını verdi. Melik Anber uzun süre Bâbürlüler'i meşgul etmişse de sadece Dekken taraflarında tutunabilmiştir. Öte yandan Kande-har'ın İranlılar tarafından kuşatılıp ele geçirilmesi de Cihangir için tehlike arz etmiştir.

Cihangir 1611'de Giyâseddin et-Tahrânî'nin kızı Mihrünnisâ ile evlendi, ona Nur Mahal veya Nurcihan Begüm lakabını verdi ve onu da ülkenin idaresinde söz sahibi yaptı. Bundan bir yıl sonra da Bengal'de ardarda çıkan isyanlarla uğraşmak zorunda kaldı. Şücâüddevle adlı bir kumandanı Bengal ayaklanmasını

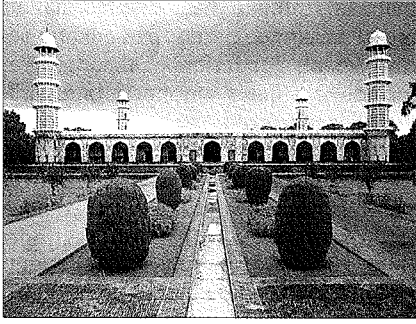
bastırmakla görevlendirdi. Bâbürlüler isyanın elebaşlarından Osman'ı mağlûp ettikten sonra merkezleri Dakka'yı ele geçirdiler. Daha sonra bu şehre Cihangir-nagar adı verildi.

Cihangir dış münasebetlerde de başarılı bir siyaset takip etmiştir. Safevî-Bâbürlü sınırı üzerinde bulunan Kande-har'ın 11 Haziran 1622'de I. Abbas tarafından ele geçirilmesi üzerine karşılıklı olarak elçiler gönderilip bu mesele halledildiği gibi iki devlet arasında dostluk temelleri atıldı. Bu arada Safevîler'in büyük rakibi olan Şeybânîler de Bâbürlüler'e yanaşarak Agra Sarayı'na çeşitli hediyelerle elçi gönderdiler ve iyi münasebetler kurdular. Öte yandan Hint deniz ticaretini ele geçirmek ve bulundukları yerleri muhafaza etmek isteyen Portekizlilerle rekabete giren İngilizler, İngiltere'de kurdukları Doğu Hint Şirketi (East Indian Company) vasıtasıyla Hindistan kıyılarında koloniler meydana getirdiler. Şirket Cihangir ile temasa geçerek Portekizliler gibi ticarî haklar istedi. W. Hawkins, W. Finch, Jhon Jordain, N. Wittington, Th. Coryat, Sir Thomas Roe ve Terry Edward gibi seyyahlar Cihangir zamanında Hindistan'a gelerek Bâbürlü ülkesini Batı'ya tanıttılar. Sûrat, Ahmedâbâd, Lahor, Ecmir, Agra, Delhi ve Burhânpûr, yabancı tüccarların emniyet içinde mal alıp sattıkları birer ticaret merkezi haline geldi.

Cihangir 1626'da isyan eden Mehâbet Han'ın üzerine yürüdü. Ancak Kâbil yolunda esir alındı. Karısı Nur Cihan sayesinde esaretten kurtuldu. Bu arada oğlu Şah Cihan'ın kendisine karşı Mehâbet Han'la işbirliği yapması üzerine 1627'de Keşmir'e gitti. Burada rahatsızlandı ve şiddetli astım nöbetleri sonunda vücudu zayıf düştü. Doktorların tavsiyesi üzerine Lahor'a geri dönerken Râcevrî Bhimbar yolunda vefat etti (27 Safer 1037/7 Kasım 1627). Naaşı Lahor'da Râvî nehri kıyısındaki Şah Dara'da toprağa verildi. XVII. yüzyıl Bâbürlü sanatının şaheserleri arasında yer alan türbesi 1637'de tamamlanmıştır. Yirmi iki yıllık hükümdarlığı döneminde çıkan Marata, Sih, Afgan, Bengal ve şehzade isyanlarını ustalıkla bastırmıştır. Onun tek zaafı, önceleri eşi Nur Cihan'ın tesiri altında kalmasıdır. Cihangir zamanında Hindistan'ın birçok yeri mimarî eserlerle süslenmiştir. Agra, Lahor, Şeyhapura ve Keşmir'de bunun en güzel örneklerini görmek mümkündür. Keşmir'de Dal gölündeki Şâlâmâr Bağ bahçe mimarisinin güzel



Cihangir'i
tahtında
tasvir eden
bir minyatür
(S. C. Welch,
*İndische
Buchmalerei*,
şekil 22)



Cihangir'in türbesi - Lahor / Pakistan

bir numunesidir. Yine Agra-Delhi ve Lahor'u birleştiren ana yolda iki sıra halinde ağaç diktirilmesi o devir için orijinal bir teşebbüstü.

Cihangir âdil ve merhametli, akliselim sahibi, inancı sağlam, hoşsohbet ve ulemâ dostu bir insandı. Sanat ve estetikten zevk alırdı. Özellikle resim sanatı onun döneminde altın çağını yaşamıştır. Cihangir büyük dedesi Bâbü'r gibi edip ve şair bir hükümdardı. Ayrıca Şeyh Muhammed Saîd el-Herevî ve Müftü Sadr-ı Cihân el-Pehânevî'den hadis okumuştur.

Cihangir, hâtıratını içine alan *Tüzük-i Cihângîrî** adlı bir eser kaleme almıştır. *Tüzük-i Cihângîrî* M. Hâdî'nin yazdığı zeyille birlikte basılmıştır (Aligarh 1863-1864; Leknev 1914). Ayrıca çocuklarına nasihatlarını ihtiva eden bir *Pendnâme*'si vardır (yazma nüshaları için bk. Storey, I, 559). Eser M. D. Price tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1829; Calcutta 1904). *Pendnâme*'yi Elliot ve Dowson da kısmen tercüme etmişlerdir (Jackson, VI, 493-516).

Cihangir, Şeyh Muhammed b. Celâl el-Hüseynî el-Gucerâtî'ye Kur'an-ı Kerim'i

Farsça'ya tercüme ettirmiştir. Mu'temed Han onun devriyle ilgili olarak *İkbâl-nâme-i Cihângîrî* (Calcutta 1865; Leknev 1870; Allahâbâd 1931), İzzet Han da *Me'âşîr-i Cihângîrî* (yazma nüshaları için bk. Storey, I, 563) adlı eserleri kaleme almışlardır. İkinci eser Elliot ve Dowson tarafından kısmen İngilizce'ye çevrilmiştir (*History of India*, VI, 439-445).

BİBLİYOGRAFYA :

The Tuzuk-i Jahangiri or Memoirs of Jahangir (trc. Alexander Rogers), New Delhi 1978; Mu'temed Han, *İkbâl-nâme-i Cihângîrî* (trc. Elliot-Dowson), Calcutta 1865, VI, 400-438; Syad Muhammad Latif, *Lahore: Its History and Antiquities*, Lahore 1892, s. 42-50; W. Hawkins, *Early Travels in India, 1583-1614* (nşr. W. Foster), London 1921, s. 70-121; *The Embassy of Sir Thomas Roe to India, 1615-1619* (nşr. William Foster), London 1926; Storey, *Persian Literature*, I, 556-564; B. Prasad, *History of Jahangir*, Allahâbâd 1930; Bayur, *Hindistan Tarihi*, II, 166-192; Phanindranath Chakrabarty, *Anglo-Mughal Commercial Relations, 1583-1717*, Calcutta 1983, s. 44-99; J. Allan — T. W. Haig — H. H. Dodwel, *The Cambridge Shorter History of India*, Delhi 1969, s. 379-398; Rızâü'l-İslâm, *Indo-Persian Relations*, Lahor 1970, s. 68-96; B. Gascoigne, *The Great Moghuls*, New York 1971, s. 131-179; M. P. Srivastava, *Society and Culture in Medieval India [1206-1707]*, Allahâbâd, ts. (Chugh Publications), s. 199-200; a.mlf., *Policies of the Great Mughals*, Allahâbâd, ts. (Chugh Publications), s. 68-80; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhâtü'l-havâtır*, V, 122-123; Abdülmün'im en-Nemr, *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind*, Beyrut 1401/1981, s. 298-316; P. S. Bedi, *The Mughal Nobility Under Akbar*, Jaalandhar 1985, s. 28, 52, 90, 100, 125-128; *History of India*, IV, 61-87; V, 294-319; VI, 272-274, 439-445, 493-516; IX, 306-313; M. Yasin, "Jahangir and Nur Jahan", *Indian Historical Quarterly*, XIV, Delhi 1938, s. 817-821; A. C. Banerjee, "Jahangir's Relation with the Sikhs", a.e., XXI (1945), s. 135-136; Ellison B. Findly, "Jahangir's Vow of Non-Violence", *JAOS*, CVII/2 (1987), s. 245-256; H. Beveridge, "Cihangir", *IA*, III, 172-173; A. S. Bazmee Ansari, "Djahangir", *El²* (Ing.), II, 379-381.



ENVER KONUKÇU

CİHANGİR CAMİİ

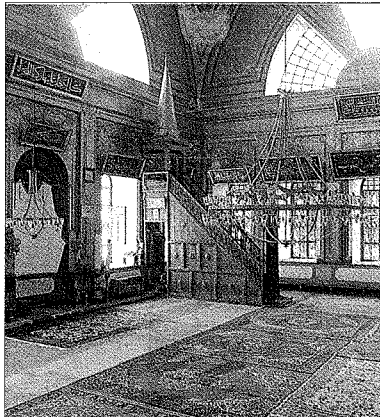
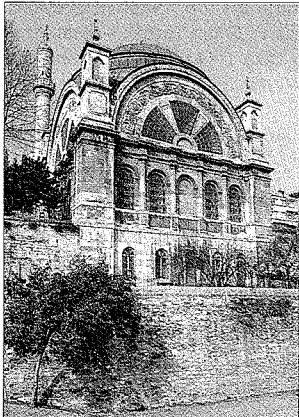
İstanbul'un Beyoğlu yakasında bir semte adını veren cami.

Fındıklı Yokuşu'nun kuzeyindeki Pürte-lâş mahallesinde olup adını verdiği semtte Marmara'ya ve Boğaziçi'ne hâkim bir tepede yer alır. Caminin adı, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Hürrem Sultan'dan doğan ve yirmi iki yaşında ölürek (960/1553) Şehzade Mehmed ile birlikte Şehzade Camii'ndeki türbeye gömülen oğlu Cihangir'den gelmektedir. Mimar Sinan'a yaptırılan ilk cami 967'de (1559-60) tamamlanmıştır. Vakfiyesine göre yanında bir de sıbyan mektebi bulunuyordu. Evliya Çelebi'den bu yapının kare planlı, tek kubbeli ve tek minareli olduğu öğrenilmektedir. Cami, tarihi içinde beş yangın geçirmiş ve her seferinde yenilenmiştir.

1307'de (1890) II. Abdülhamid tarafından yeniden yaptırılan bugünkü cami de genel hatları ile tek kubbeli ve kare planlıdır. Üç bölümlü son cemaat yerinin iki köşesinde iki minaresi vardır. Mimar Sinan'ın Edirnekapi Mihrimah Sultan Camii'nde başlattığı bir mimari tasarım ve strüktür, XIX. yüzyılın sonlarında bu yapıda yeniden uygulanmıştır. Bu tasarımda kubbe dört köşeye oturtulmuş olduğundan duvarlar taşıyıcı özelliklerini kısmen kaybetmiş, böylece çok sayıda pencere açılabilmiş ve özellikle üst kısımlarda yelpaze biçimi yayılan pencere düzeni gerçekleştirilebilmiştir. Bugünkü yapının mimarının kim olduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Son yıllarda yazılmış bir kitapta Sarkis Balyan adı verilmekteyse de (Sezgin, s. 204) 1295 (1878) yılında devlet başmimarı unvanını alan Sarkis'in ve mensubu olduğu mimar ailesinin eserlerini içeren listelerde Cihangir Camii adına rastlanmaması bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğini göstermektedir (bk. Tuğlacı, s. 241).

Cihangir Camii gerek planlanması gerekse süslemeleriyle gayet ölçülü bir eserdir. İçerideki kalem işleri büyük ölçüde devrinin özelliklerini korumaktadır. Buna ek olarak 1285-1307 (1868-1890) yılları arasında Mustafa İzzet, Hâfız Ahmed Sünbülî, Sâmi, Râkım, Hasan Rızâ, Sabri, Şefik, Muhammed Fehmi, Muhammed Nazif, Nazif, Ârif, Mehmed Tâhir, Seyyid Ali, Alâeddin, Hasenî, Cerî, Mısrızâde Ali Rızâ Üsküdârî, Şevki gibi hattatlar tarafından yazılmış otuz dokuz levha cami iç mekânına ayrı bir özellik katmaktadır.

Evliya Çelebi ile diğer kaynaklarda sözü edilen ve 1281'de (1864-65) yandığı



Cihangir Camii ve içinden bir görünüş - İstanbul



Çihangir Camii'nin 1307 (1889-90) tarihli tamir kitâbesi

bilinen avlunun köşesindeki zâviye-tekkenin bânisi ve ilk şeyhi, Halvetiyye tarikatının Çihangiriyye şubesinin kurucusu Hasan Burhâneddin Çihangirî'dir (ö. 1074/1663-64).

Caminin çevresinde 1048 (1638-39) tarihli bir çeşme, 1120 (1708) tarihli bir sarnıçla musluklar, hazîresindeki 1312'-de (1894-95) açtırılan ve 1318'de (1900-1901) Gazi Osman Paşa tarafından bir tulumba monte ettirilen kuyu ile şadırvan ve günümüzde beton olarak yenilenmiş Hasan Burhâneddin Çihangirî türbesi dikkati çeker. Hazîre ve türbede en eskisi 997 (1588-89), en yenisi 1923 tarihli yirmi sekiz adet önemli kabir ve mezar taşı tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, II, 72-73; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârih*, s. 152; Mehmed Ziyâ, *İstanbul ve Boğaziçi*, İstanbul 1336, II, 238-239; Ahmet Refik (Altınay), *X. Hicrî Asırda İstanbul*, İstanbul 1935, s. 38; Cengiz Orhonlu, *Tophane, Çihangir, Salıpazarı, Kabataş, Ayazağa Semtlerinin Tarihi* (lisans tezi, 1951), İÜ Ed.Fak. Ktp., s. 35; Ermya Çelebi Kömürçüyan, *İstanbul Tarihi* (XVIII. Asırda İstanbul) (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1952, s. 43; Doğan Kuban, *Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme*, İstanbul 1954; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri I", *Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I; a.mlf., *Bizans Devrinde Boğaziçi*, İstanbul 1976, s. 15-17; Metin Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 371; Sedat Hakkı Eldem, *İstanbul Anıları: Reminiscences of Istanbul*, İstanbul 1979, s. XII-XIII; Haluk Sezgin, *Türk ve İslâm Ülkelerinin Mimarilerine Toplu Bakış*, İstanbul 1979, s. 204; Pars Tuğlacı, *Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi*, İstanbul 1981, s. 241; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 465; A. Mehmet Avunduk, *Çihangir Camii ve Çevresinin Değerlendirilmesi* (lisans tezi, 1986), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 57, 269.



ARA ALTUN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca'fer es-Sâdık-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

ÇİHANGİR MİRZA

1444-1457 yılları arasında hüküm süren Akkoyunlu beyi (bk. AKKOYUNLULAR).

ÇİHANGİR TEKKESİ

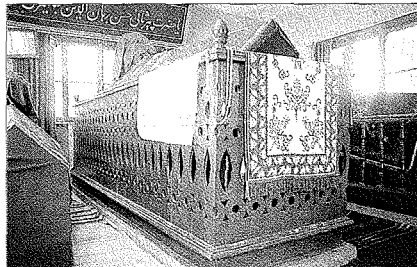
İstanbul Çihangir'de XVII. yüzyıla ait tekke.

Çihangir'de aynı adla anılan cami ile bir bütün teşkil eden tekkenin bânisi, Halvetiyye tarikatının Çihangiriyye şubesinin kurucusu Şeyh Hasan Burhâneddin Çihangirî'dir (ö. 1074/1663). Adı geçen tarikatın âsitanesi olan tekke günümüze ulaşmamıştır. Tekkenin etrafında camiye ait hünkâr mahfiliiyle bir sıbyan mektebinin bulunduğu bilinmektedir.

Birkaç defa yanan Çihangir Camii'nin II. Abdülhamid tarafından yaptırılan onarımında son cemaat yerinin kapısı üzerine konulan 1307 (1890) tarihli kitâbe ile mihrabın sağındaki duvarda asılı, Mısrîzâde Ali Rızâ Üsküdüârî'ye ait, 1311 (1893-94) yılında siyah muşamba üzerine altın yazılı yazılmış ta'lik levhada oldukça ayrıntılı şekilde gösterilen şeyhler silsilesinde Hasan Burhâneddin Efendi'nin posta oturuş tarihi 1020 (1611) olarak verildiğine göre tekkenin inşası bu tarihte tamamlanmış olmalıdır. Meşihatı son dönemde Halvetiyye'nin Sünbülüyye şubesine geçen tekkenin evkaf defterinden, tekkelerin kapatıldığı 1925 yılındaki son şeyhinin Hâfız İhsan Efendi adlı bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Caminin hazîresinde, Âdile Sultan'ın dergâha hayrat olarak yaptırdığı 1312 (1894-95) tarihli su kuyusu ile Gazi Osman Paşa'nın 1318 (1900-1901) yılında dergâha vakfettiği şadırvan ve demir tulumba halen durmaktadır. Hazîrede

Hasan Burhâneddin Efendi'nin Çihangir Camii bitişigindeki türbenin içinde bulunan sandukası - İstanbul



bulunan, caminin bazı imamlarına ait mezar taşlarında geçen "bu hankâh-ı şerîfin imamı" ifadesinden, Çihangir Camii'nde imâmetle meşihatın birleştirilmediği sonucu çıkarılabilir.

Hasan Burhâneddin Çihangirî'nin, 1951 yılına kadar ahşap bir yapı iken bu tarihten sonra yıkılarak betondan yeniden yaptırılan türbesi (Orhonlu, s. 35) dört tarafta birer pencere ve sakıflı bir binadır. Halen çok bakımlı ve temiz tutulan türbenin duvarında Derviş İsmet'in hattı ile, "Yâ Hazret-i Pîr-i Sâni Hasan Burhâneddin Çihangirî-i Halvetî kadde-sallâhü sırrahü'l-âli 1310" levhası asılıdır. Hasan Burhâneddin Efendi ile halifesi ve damadı Fethullah Efendi'nin tahata zemin üzerine oturtulmuş sandukaları yeşil boyalı ahşap parmaklıkla çevrilmiştir. Bu sandukaların önünde ayrıca yeşil boyalı mezar taşları da yer almaktadır. Her ikisinin başında büyük birer Halvetî tacı vardır. Beton kaide üzerine oturtulmuş serpuşlu diğer üç sandukanın sanduka önü levhaları yoktur.

1281'de (1864-65) yandığı bilinen zâviyenin içinde müstakil bir tevhidhâne'nin varlığını gösteren daha açık bir belge bulunmadıkça zikrin başından beri Çihangir Camii'nin içinde icra edildiğini ileri sürmek de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. K. Edib Kürçüoğlu), Ankara 1962, s. 3, 6, 11, 48; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 442; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, II, 72-73; Bandırmalîzâde, *Mecmûa-i Tekâyâ*, İstanbul 1307, s. 9; Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, s. 347-349; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 107-108; Osman Nuri Ergin, *1218-19 (1803-1804) Tarihli Yazmalar*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 1825; *İbnü'nülemîn Mahmud Kemâl (İnal) Yazmaları*, İÜ Ktp., İbnü'nülemîn, nr. 2802, vr. 17^a, nr. 89; Konyalı, *Mimar Koca Sinan'ın Eserleri*, s. 53-56; Cengiz Orhonlu, *Tophane, Çihangir, Salıpazarı, Kabataş, Ayazağa Semtlerinin Tarihi* (lisans tezi, 1951), İÜ Ed.Fak. Ktp., s. 35; A. Mehmet Avunduk, *Çihangir Camii ve Çevresinin Değerlendirilmesi* (lisans tezi, 1986), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; A. Bilgin Turnalı - Esin Yücel, "İstanbul'daki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma", *VD, XVIII* (1984), s. 141-142.



A. BİLGİN TURNALI

ÇİHANGİRİYYE

(جهانگیریه)

Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının Hasan Burhâneddin Çihangirî'ye (ö. 1074/1663-64)

nisbet edilen bir şubesi

(bk. HASAN BURHÂNEDDİN ÇİHANGİRİ).

CİHANNÜMÂ

(جهان نما)

Sivil mimaride,
özellikle eski ahşap İstanbul evlerinde
çoğunlukla çatı arasına yerleştirilmiş,
manzaraya hâkim, cephesi veya
etrafı camekânla çevrili bir nevi
balkonlu oda veya taraça
(bk. EV).

CİHANNÜMÂ

(جهان نما)

Kâtib Çelebi'nin
(ö. 1067/1657)
coğrafyaya dair meşhur eseri.

Osmanlı ülkelerinin ilk sistematik coğrafya kitabı olma özelliği taşıyan *Cihannümâ*, değişik ilim sahalarına ilgi duymuş olan Kâtib Çelebi'nin en önemli eserleri arasında yer alır. 1055 (1645) Girit seferi dolayısıyla haritalara ve coğrafya kitaplarına merak salan Kâtib Çelebi eserinin giriş kısmında, coğrafyanın insana oturduğu yerde dünyayı gezen seyyahlar gibi âlemi dolaşıp görme imkânı verdiğini, bu eserlerin okunmasıyla ömürleri boyunca seyahat edenlerden daha çok bilgi sahibi olunacağını söyleyerek coğrafyanın faydalarını belirtir. Daha sonra *Cihannümâ*'yı telif sebebini Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış coğrafya kitaplarının yetersiz olması, buna karşılık Batı'da bu ilme büyük önem verilmesi şeklinde açıklar. Bu gaye ile coğrafya alanında çeşitli kitaplardan faydalanan İslâm coğrafyacılarının eksiklerini telâfi etmeyi ve coğrafya ilminin kendi zamanındaki durumunu ortaya koymayı düşünür. Kâtib Çelebi ayrıca *Cihannümâ*'nın iki bölümden meydana gelen bir

eser olduğunu, birinci bölümün sadece denizler, nehirler ve adalardan, ikinci bölümün karalardan, alfabe sırasıyla şehirlerden, hicri VII. (XIII.) yüzyıldan sonra keşfedilen ülkelerden bahsettiğini de ifade eder.

Bugüne ulaşan çeşitli nüshalarından anlaşıldığına göre *Cihannümâ*, kaynak niteliğindeki malzemesi ve planları itibarıyla değişik tarihlerde iki defa kaleme alınmış, ancak her ikisi de tamamlanmadan bırakılmıştır. Büyük ölçüde bir kozmografya kitabı şeklinde Ortaçağ'ın klasik Arap eserleri model alınarak planlanan ve 1648'de hazırlanmaya başlanan ilk telif, bir kısım Avrupa ülkeleri hakkında kaynak bulunamadığı gerekçesiyle bitirilememiştir. Eserin bu ilk telifinde eski filozofların "anâsır-ı erbaa" (hava, ateş, su ve toprak) tertibi esas alınmış ve bu bölümlerde bütün coğrafya bilgilerinin ortaya konulması planlanmıştı. Ancak müellif sadece sülardan bahseden üçüncü bölümü tam olarak yazabilmiş, burada Ortaçağ coğrafyacılarınca da bilinen deniz, nehir ve gölleri anlatmıştır. Dördüncü bölüm yeryüzüne ayrılmıştır. Ülkelerin ve şehirlerin ele alınacağı belirtilen bu bölümde sadece girişle dünyanın ölçüsü, Batlamyus'un "yedi iklim"i ile Ortaçağ coğrafyacılarının "yirmi altı iklim"i (ekâlim-i örfiyye) ve "memleket" tasvirlerinin bir kısmı yer almaktadır. Bunların arasında müslüman İspanya (Endülüs), Kuzey Afrika (Mağrib) ve Osmanlı ülkesi (İklîm-i Rûm) bulunmaktadır. İklim-i Rûm bahsinde önce İstanbul, Edirne ve Bursa gibi üç Osmanlı başşehrinin tavsifi yapılmış, ardından Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki toprakları olan Rumeli, Bosna ve Macaristan konu edilmiştir. Müellifin hemen hemen kendinden önceki coğrafyacıları takip ede-

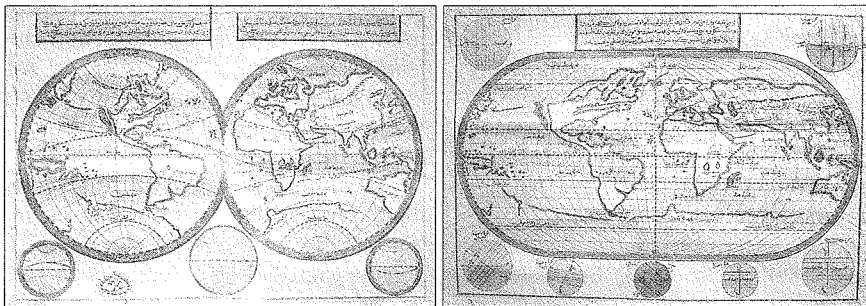


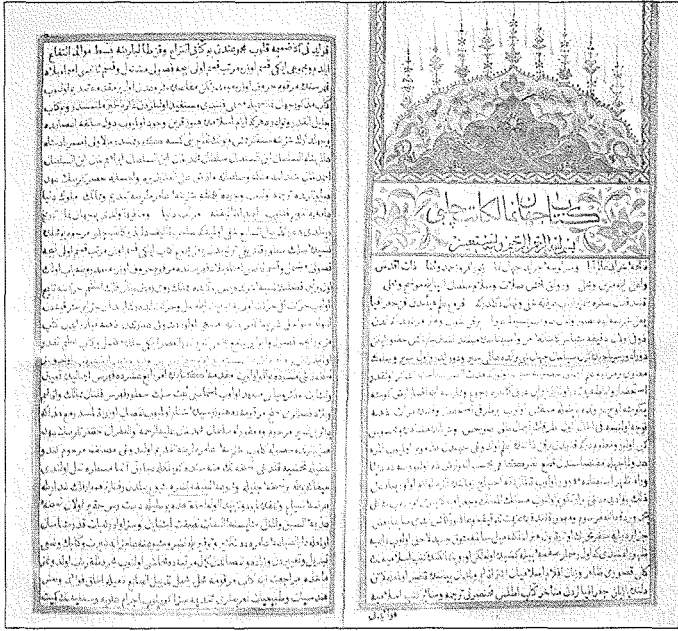
Cihannümâ'da Arabistan yarımadası ile çevresini gösteren bir harita

rek toplamış olduğu malzemeyi içine alan bu bölüm eserin en önemli kısmıdır ve yaklaşık beşte dördlük bir bölümünü meydana getirmektedir. Bu ilk telifte ait yazmaların hepsinde son bahsedilen şehir Macaristan'daki Hatvan'dır. Yazmaların bir kısmında, *Atlas Minor* müellifi G. Mercator'un (ö. 1598) projeksiyonunda yapılmış bir dünya haritasından başka denizleri, nehirlerin yataklarını ve sancakları gösteren 100 kadar küçük ayrıntılı harita da bulunmaktadır. Bunlar daha öncekiler gibi yuvarlak çizilmiş olup oldukça itinalı yapılanları vardır. Müellif özellikle burada faydalandığı Batı kaynaklarından da bazı bilgiler aktarmaya çalışmıştır.

İlk telif teşebbüsünü, Endülüs, Mağrib ve Rum'dan sonraki dördüncü iklimde konu edeceği Atlas Okyanusu adalarından İngiltere, "Hibrenya" ve İzlanda'yı kaynak ve bilgi yetersizliğinden dolayı yazamaması sebebiyle tamamlayamayan ve bu arada gördüğü A. Ortelius'un coğrafya kitabının tercümesini bekleyerek çalışmalarına ara veren Kâtib Çelebi, daha sonra Karaçelebizâde Mahmud Efendi'nin terekkesinden Ortelius'un eseri yerine G. Mercator — J. Hondius'un *Atlas Minor*'unu (Arnheim 1611) elde edip bunu yeni tanıştığı Fransız mühtedisi Şeyh Mehmed İhlâsî'ye tercüme ettirmeye başladı (1654). Bu eserin tercümesi Alman memleketlerinden Bavyera'nın tasvirine gelince, Kâtib Çelebi çevirinin üçte ikilik kısmından bir an önce faydalanmak için 1654 Aralığı sonlarında *Cihannümâ*'yı yeni baştan yazmaya girişti. İkinci telifte müellif *Atlas Minor*'dan başka Doğu ve Batı kaynaklarından da onları değerlendirmek suretiyle büyük ölçüde faydalandı. Burada ismi verilen Batı kaynaklı eserlerin sayısı onu,

Cihannümâ'daki bazı dünya haritaları





Cihannümâ'nın
Müteferrika
baskısının
ilk iki sayfası
(İstanbul 1145)

Doğu kaynaklı eserlerin sayısı ise 150'yi bulur. Aralarında *Kitâb-ı Bahriyye*, *Târih-i Hind-i Garbî*, *Acâibü'l-Letâyif* ve *Kitâbü'l-Muhîd* gibi eserlerin de bulunduğu Doğu menşeli kaynakların fazlalığı dolayısıyla *Cihannümâ*'nın bu telifi, XVII. yüzyıl ortalarına kadar İslâm coğrafya eserlerinin bibliyografyasını da vermektedir.

Cihannümâ'nın ikinci telifi ilkinden esaslı şekilde ayrı olduğu gibi doğrudan doğruya başka eserlere de bağlı değildir. Fizikî coğrafyaya ait oldukça ayrıntılı bir girişten ve Kristof Kolomb ile Macellan'ın ünlü keşif seyahatlerinin söz konusu edildiği genel bir bölümden sonra Kâtib Çelebi Batı kaynaklarını kullanarak eserine doğuda Japonya ve Asya'nın tasvirî coğrafyası ile başlamaktadır. Batı'ya ve İslâm dünyasına doğru ilerledikçe kitâbî kaynaklar dışında kendisi tarafından çeşitli yollarla toplanmış bilgiler ağırlık kazanmakta, Doğu ve Batı kaynakları ikinci plana düşmektedir. Müellif ele aldığı ülkelerin durumunu, idarî bölümlerini, saltanat şekillerini, siyasî yapılarını, halkın ahlâk ve âdetlerini, binalarını, su, hava, nehirler, dağlar ve bitkilerini, yetiştirilen ürünleri ayrıntılı şekilde anlatmıştır. İkinci telifte *Cihannümâ*'yı diğer Osmanlı coğrafya eserlerinden ayıran başlıca özellik, kıta tasnifine göre coğrafi bilgilerin düzenlendiği fasıllara yer verilmesidir. Burada dünyanın beş kıtası altıya bölünerek (Avrupa, Asya, Afrika, Amerika, Macellanika / Avustralya, Kutuplar), gerek Batı kaynakları gerekse İslâm coğrafyacılarının tasniflerini Türkiye Diyanet

den farklı şekilde Japon adalarından başlanması esere sistematik bakımdan ayrı bir nitelik kazandırmıştır. Ancak Kâtib Çelebi'nin erken ölümü sebebiyle *Cihannümâ*'nın bu ikinci şekli de tamamlanamamıştır. Müellif eserin ikinci telifi Osmanlı Devleti sahasına kadar getirmiş ve ele aldığı son yer Van olmuştur.

Cihannümâ, İbrâhim Müteferrika'nın bastığı eserlerin on birincisi olarak 10 Muharrem 1145'te (3 Temmuz 1732) Müteferrika Matbaası'nda basılmıştır. Tam olmamakla birlikte çeşitli Batı dillerine çevrilmiş, ayrıca muhtasarları ve ilâveleri de yapılmıştır (bk. Babinger, s. 226 vd.).

İbrâhim Müteferrika, eseri ilki Asya'yı, ikincisi Avrupa'yı ve dünyanın geri kalan kısımlarını ihtiva etmek üzere iki cilt halinde neşretmeyi planladığı halde sadece Asya'yı anlatan bölümü yayımlayabilmiştir. Ayrıca "Tezyilü't-tâbi" adıyla yazdığı zeyilde neşre esas olarak doğrudan müellif nüshasını kullandığını açıklamıştır (*Cihannümâ*, s. 422). Kâtib Çelebi'nin *derkenar** da verdiği bilgilerin bir kısmı basma nüshaya alınmadığı halde Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dimaşki'nin verdiği aynı konuyla ilgili bilgiler metin içine alınmıştır. Ayrıca 422. sayfadan itibaren eserin sonuna kadar mevcut bilgiler, Dimaşki'nin *Cihannümâ* zeylinden bazan seçilerek ve kısaltılarak, fakat genel olarak bütünüyle yapılan nakillere dayanır. Müteferrika'nın esere ilâve ettiği kırk levha ve haritadan Azerbaycan ve Anadolu'ya ait olanlar Ebû Bekir ed-Dimaşki'ye aittir. Diğerleri ise Avrupa Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Ca'fer es-Sâdik-Ciltçilik Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

haritalarına göre hazırlanmıştır. Bundan dolayı matbu *Cihannümâ*, Kâtib Çelebi'nin telif ettiği orijinal nüsha esas olmak üzere İbrâhim Müteferrika tarafından yapılan ilâveli bir neşirdir.

Coğrafya alanında Doğu anlayışından Batı anlayışına geçişte önemli bir yere sahip olan *Cihannümâ*'nın gerek aslı ve matbu nüshası, gerekse Batı dillerine çevirileri birçok Batılı seyyaha, özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısında coğrafi yerlerin tesbit ve tanınmasında önemli derecede yardımcı olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde aydın kitlenin görüş açısını da büyük ölçüde genişletmiş ve bu sahada başka eserlerin yazılmasına yol açmıştır. Bu sebeple eser, Batı ile geniş kültür birliğini hedefleyen çalışmaların bir sembolü olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, İstanbul 1145; a.mlf., *Rumeli und Bosna* (trc. J. von Hammer), Wien 1812, mütercim'in önsözü; a.mlf., *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak*, İstanbul 1306, s. 143; Babinger, GOW, s. 197 vd., 200, 226 vd.; a.mlf., "Ein Türkischer Stiftungsbrief des Nerkesi", MOG, I (1922), s. 151 vd.; F. Taeschner, "Die Vorlage von Hammer's 'Rumelia und Bosna'", a.e., II (1926), s. 308-310; a.mlf., "Zur Geschichte des Djihannumâ", MSOS, XXIX (1926), s. 100-102; a.mlf., "Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Osmanen, Kâtib Çelebi's *Cihannümâ*", *Imago Mundi*, I, Berlin 1936, s. 44 vd.; Brockelmann, GAL, II, 565; Suppl., II, 636; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 126 vd.; Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi*, Ankara 1957, s. 3-90; a.mlf., *Kâtip Çelebi (Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler)*, Ankara 1982; Fikret Sancaoglu, "Cihannümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dimeşki — İbrâhim Müteferrika", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 121-142; Talât Mümtaz, "Cihannümâ'nın İlâveli Nüshası", *Ülkü*, XV/85, Ankara 1940, s. 226 vd.; sy. 86 (1940), s. 147 vd.; sy. 87 (1940), s. 428 vd.



ORHAN ŞAİK GÖKYAY

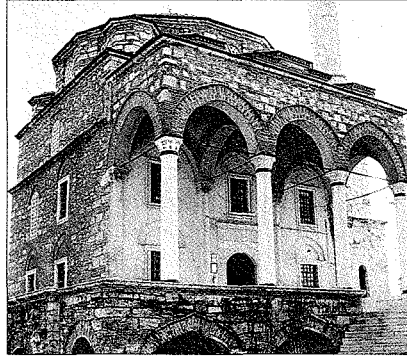
CİHANOĞLU KÜLLİYESİ

Aydın'da
XVIII. yüzyılın ortalarına ait
bir külliye.

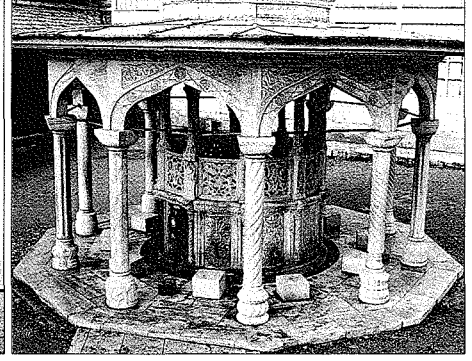
İl merkezinde bulunan ve cami, medrese, türbe-sebil ile bir çeşmeden oluşan külliye, 1170 (1756-57) yılında, Aydın-Koçarlı-Nazilli yöresinde yaşamış bir derebeyi sülâlesi olan Cihanoğulları'ndan Abdülaziz Efendi (ö. 1197/1782-83) tarafından kurulmuştur. Tasarımında klasik Osmanlı üslûbu hâkim bulunmakla birlikte cami ve şadırvandaki süslemeleriyle Osmanlı baroğunun en parlak örneklerinden biri olan ve bazı ayrıntı

tılarında da gotik üslup etkileri taşıyan kendine has özelliklere sahip bir külliye-
dir. Yunan işgali sırasında büyük ölçüde tahribata uğrayan külliye 1950'lere ka-
dar muattal kalmış, bu tarihten sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce onarılmış
ve birtakım eklerle donatılan medrese bölümü Vakıflar Talebe Yurdu olarak hiz-
mete sunulmuştur (1954).

Şadırvan avlusunun basık kemerli gi-
rişi, sivri bir kemerle güneye açılan çap-
raz tonozlu ve merdivenli bir eyvanın içi-
ne alınmıştır. Külliye'nin merkezini oluş-
turan ve aynı zamanda medresenin ders-
hanesi olarak kullanıldığı anlaşılan cami
ile bunun kuzeyindeki şadırvan avlusunu
üç taraftan kuşatan medrese hücre-
leri, zemini yükseltilmiş bir platforma
oturtulmak ve cami ise tonozlu bir alt
yapının üzerine yerleştirilmek suretiyle
çevreye hâkim bir duruma getirilmiştir.
Caminin, tuğladan örülmüş sivri kemer-
lerle dışa açılan pandantifli ve kasnak-
lı kubbelerin örttüğü üç birimli son ce-
maat yeri vardır. İçeriden tromplar, dış-
arıdan onikigen kasnakla donatılmış
basık bir kubbenin örttüğü kare planlı
harime sahip olan mâbed, yatay bir sil-
me ile ikiye bölünmüş beden duvarları-
nın alt kesiminde yer alan geleneksel
Osmanlı tertibine uygun iki sıra halin-
deki pencerelerle aydınlanır. Trompların
üzerine isabet eden sekizgen prizma bi-
çiminde ağırlık kuleleri ve harimle son
cemaat yerinin sınırında yükselen mi-
naresi ile yapı klasik Osmanlı mimari-
sinde tek kubbeli camilere uygulanage-
len tasarım şemasını devam ettirmek-
tedir. Caminin alt yapısını teşkil eden
ve medreseye ait olması gereken birim-
lerin önünde, kesme taştan tıknaz pâ-
yelere oturan sivri tuğla kemerlerin teş-
kil ettiği beşik tonozlu bir revak bulu-
nur. Basamaklarla ulaşılan son cemaat
yerinde kubbe kasnakları testere dışı



Cihanoğlu Camii ve caminin şadırvanı



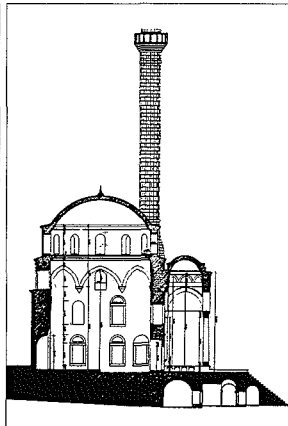
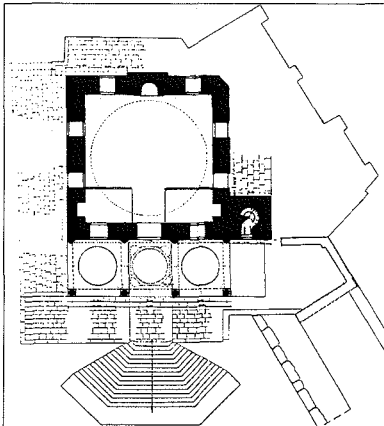
saçaklarla donatılmış olduğu gibi orta-
daki kasnak da diğer ikisinden bir mik-
tar yüksek tutulmuştur. Revak kemer-
lerinin de akantus yaprakları ve kıvrım-
larla süslü barok başlıklara oturtulduğu
göze çarpmaktadır.

Bâninin adını ve 1170 (1756-57) tari-
hini veren inşa kitâbesinin taçlandığı
basık kemerli harim kapısının mermer
söveleri, klasik Osmanlı süslemesindeki
rûmilerin barok zevke uygun bir şekilde
değiştirilmesiyle oluşturulmuş motifler-
le süslüdür. Harim duvarlarında, tuğla
ile kaba yontulu taşın birlikte kullanıldığı
Güneybatı Anadolu'ya has almasıık ör-
gü türü görülür. Aslında sıvalı olan cep-
helerde, özellikle son cemaat yerinde
barok üslûpta kalem işi süslemelerin
bulunduğu bilinmektedir. Alt sırada yer
alan bütün pencerelerle fevkanî mahfil-
lere isabet eden üst pencerelerin dik-
dörtgen açıklıkları mermer sövelerle ku-
şatılmış ve sivri tahfif kemerleri ile do-
natılmıştır. Diğer tepe pencereleri ile be-
den duvarlarının üst kesimlerinde ve
kubbe kasnağında bulunan pencereler
yuvarlak kemerli olup buralarda yer alan

alçı pencereler Yunan işgalinde tahrip
edilmiştir. Kesme kireç taşı ile inşa edil-
miş minare, alttaki kare, üstteki sekiz-
gen kesitli olan sığ nişlerle hareketlen-
dirilmiş iki bölümlü kaide üzerine otu-
rur; pabuç kısmı kesik piramit biçimin-
de, gövde çokgen ve şerefe sade görü-
nümüldür.

Cihanoğlu Camii'nde görülen alçı süs-
lemeler, mimari tasarımdan çok daha
fazla dikkate değer niteliktedir. Kalıpla-
ma tekniğiyle yapıldıktan sonra kabart-
ma oluşturacak şekilde yüzeylere tesbit
edilmiş bulunan alçı tezyinat unsurları,
Osmanlı baroğu mimari süslemenin en
çarpıcı örnekleri olup İstanbul'daki çağ-
daşlarını dahi gölgede bırakacak bir üs-
lûp olgunluğu, kompozisyon zenginliği
ve işçilik kalitesi sergilemektedir. Kub-
benin ve sivri kemerli trompların iç yü-
zeylerinde, tromplar arasına yerleştiril-
miş sivri kemerli sığ nişlerde, bunların
arasında kalan hafif içbükey üçgen yü-
zeylerde, kasnak pencerelerinin arasın-
daki duvar parçalarında, ayrıca mihrap-
ta beyzî ve yuvarlak madalyonlarla "S"
ve "C" şeklindeki kıvrımlardan oluşan
yoğun ve hareketli bir süsleme uygu-
lanmıştır. Bu arada trompların köşe dol-
guları ile mihrap yaşmağının alt kes-
minde görülen ve geleneksel Osmanlı
süslemesinin en belirgin unsurlarından
olan mukarnas dizileri, barok ağırlıklı
tezyinatla dikkat çekici tezat oluşturu-
maktadır. Bütün bu kabartma alçı mo-
tiflerin boyalı olması süslemenin câzi-
besini bir kat daha artırmaktadır. Alçı
süsleme ile aynı üslûba sahip olduğu bi-
linen minber ise ortadan kalkmıştır.

Ahşap kubbe ile örtülü ongen prizma
biçimindeki bir mermer hazne ile kub-
be eteğinden hareket ederek on adet
mermer sütunun taşıdığı sivri kemerle-



Cihanoğlu
Camii'nin
planı ve
kesiti

re oturan bir ahşap saçaktan müteşekkil şadırvan, klasik ve barok üslupları kaynaştıran ilginç bir tasarımı ve süslemeye sahiptir. Şadırvanın ayrıntıları arasında özellikle yivli ve burmalı sütunlar, akantus yapraklı kaide ve başlıklar, yumurta ve damlalık frizleri, beyzî madalyonlarla, "S" ve "C" şeklindeki kıvrımların ve püsküllü perde motiflerinin görüldüğü ayna taşları yer almaktadır.

Medrese hücreleri, basık kemerli birer kapı ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere ile avluya açılan kâgır duvarlı, ahşap çatılı, ocaklarla donatılmış kare planlı birimlerdir. Doğu ve kuzey kanatları iki katlı olup 1950'den sonraki onarımda bir miktar tâdil edilmiş ve avluya bakan yönde camekânlı sofalarla donatılarak talebe yurduna dönüştürülmüştür. Eski fotoğraflarda, hücrelerin önlerinde kısa sütunlara ve köşeleri kıvrımlı başlıklara oturan, sivri kemerli, ahşap çatılı ve çift sıralı testere dışı saçakla son bulan bir revakın bulunduğu görülür.

Türbe-sebil, arsanın güney sınırında kübik gövdesi, ongen kasnağı ve on dilimli kubbesiyle caminin mihrap eksenine gelecek şekilde cadde üzerine yerleştirilmiştir. Bu çift fonksiyonlu yapı giriş cephesindeki değişik tasarımıyla dikkati çeker. İkiz sivri kemer biçiminde garip bir saçakla son bulan güney cephesinin ekseninde dikdörtgen açıklıklı giriş yer alır. Burası yanlardan birer pencere ile kuşatılmış ve iki yana açılmış perdelerle ortadaki bir madalyondan oluşan tezyini bir levha ile taçlandırılmıştır. Yanlardaki açıklıklar, önlerindeki tezgâhlar ve içecek dağıtılmasına uygun madeni şebekelerle aynı zamanda birer sebil penceresi olarak tasarlanmışlardır. Türbe-sebile bitişik olan çeşme de dikdörtgen çerçevesi, sivri kemerli alınlığı, barok üslupta birleşik kemerli ayna taşı ile karmaşık bir zevki yansıtır. Çeşmenin sülüs hatlı kitâbesinde Cihanzâde el-Hâc Abdülazîz adı ve 1197 (1782-83) tarihi okunmaktadır.

Cihanoğlu Külliyesi'nin en ilginç unsurlarından biri, çeşme ile şadırvan avlusunun girişi arasında doğu-batı doğrultusunda uzanan ve hangi amaçla inşa edildiği tam olarak anlaşılamayan sivri beşik tonozlu revaktır. Mimari ayrıntılarıyla olduğu kadar oranlarıyla da gotik üslubun izlerini taşıyan bu revak, sırtını cami-medrese ikilisinin bulunduğu platformun istinat duvarına dayamakta, birer kemerle batı ve doğu yönlerine, üç kemerle de güneye açılmaktadır. Tıknaç

pâyelerle istinat duvarındaki konsollara oturan ve kaval silme gruplarıyla donatılmış olan sivri kemerler, Haçlı seferlerinden sonra Doğu Akdeniz kıyılarında, Kıbrıs'ta, ayrıca Rodos ile Girit başta olmak üzere bazı Ege adalarında gelişme imkânı bulan ve XIV. yüzyılda Güneybatı Anadolu'da Beylikler dönemine ait bazı yapılarda da etkileri hissedilen gotik mimariye bağlanmaktadır. Pâyelerin kalın tutulmuş olması, ayrıca güney cephesinde kemerler arasına yerleştirilmiş duvar pâyeleriyle beşik tonozun içinde bunlara karşı gelen omurga kemerleri bu revakın, sonradan inşasından vazgeçilen veya zamanla ortadan kalkmış olan kâgır bir üst yapıyı taşımak amacıyla tasarlandığını düşündürmektedir. Taşrada âyanların XVIII. yüzyılda güçlerinin doruğuna eriştikleri ve imkânlar elverdiği nisbette Osmanlı hükümdarlarını taklit ettikleri hesabı katılacak olursa söz konusu üst yapının cami ile bağlantılı hünkâr kasrı türünde bir bölüm olduğu düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Asaf Gökbel — Hikmet Şölen, *Aydın İli Tarihi*, İstanbul 1936, s. 176-179; R. M. Riefstahl, *Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi* (trc. Cezmi Tahir Berklin), İstanbul 1941, s. 31-32; *Turistik Cepheleriyle Aydın*, İzmir 1958, s. 38-40; Leman Kısa, *Aydın Tarihi ve Coğrafyası*, Aydın 1960, s. 128-129; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 387-388; Metin Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 296-297, 322, 325, 333; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1983, I, 678-686; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 394.

 M. BAHÂ TANMAN

CİHANSÜZ, Alâeddin

(ö. 556/1161)

Gurlu hükümdarı
(1149-1161).

Gurlu Sultanı İzzeddin Hüseyin'in yedi oğlundan biri olarak dünyaya geldi. Babasının ölümü üzerine yerine geçen oğlu Seyfeddin Süfî, topraklarını kardeşleri arasında eşit şekilde bölüştürmüştü. Kendi hissesini beğenmeyen Kutbüddin Muhammed topraklarını kardeşlerinden Bahâeddin Sam'a terkederek Gazneli Sultanı Behram Şah'a katılıp ona hizmet etmeyi tercih etti. Kısa sürede kendisini sevdiyen Kutbüddin yetenekleriyle dik-kati çekiyordu. Bundan hoşlanmayan bazı kimseler Behram Şah'ı onun aleyhinde kışkırtınca bir süre sonra Kutbüddin zehirlenerek öldürüldü. Bu olaydan sonra Gurlular ve Gazneliler arasında bir düşmanlık başladı.

Kardeşinin bu şekilde öldürüldüğünü öğrenen Seyfeddin Süfî intikam almak için Behram Şah'ın üzerine yürüdü ve Gazneliler'i mağlup etti (1148). Behram Şah kaçarak canını kurtarabildi. Gazne'de kalan Seyfeddin Süfî bir müddet sonra idaredeki hâkimiyetini sağlamlaştırıp halkın ve eşrafın güvenini kazandığına kani olunca maiyetini tekrar Fîrûzkûh'a gönderdi. Bu arada kendisini toplayan Behram Şah düzenlediği büyük bir ordu ile Gazne'ye doğru ilerlemeye başladı. Yapılan savaşta Seyfeddin ve veziri Seyyid Mecdüddin mağlup edilerek öldürüldüler (1149).

Seyfeddin'den sonra tahta geçen Bahâeddin Sam ise intikam maksadıyla Behram Şah ile savaşmak için giderken yolda hastalanıp ölünce Gurlu tahtına Alâeddin Hüseyin geçti (1149). Büyük bir kararlılıkla yola çıkan Alâeddin Behram Şah ile arka arkaya üç defa savaştı ve her defasında onu mağlup etti. Behram Şah ancak Pencap'a kaçarak canını kurtarabildi. İntikam hırsıyla gözü dönen Alâeddin Gazne'yi yağmalayarak yedi gün yaktı. Bütün mimari eserler, kütüphaneler, bahçeler tahrip edilirken binlerce insan öldürüldü (545/1150-51). Gazneliler'in diğer önemli bir merkezi olan Büst de aynı şekilde yağma ve tahrip edildi. Bu yüzden Alâeddin "Cihansüz" (dünyayı yakan) namı ile meşhur oldu.

Minhâc-ı Sırâc Cûcânî çıkan dumanlardan gökyüzünün karardığını, şehrin yağma, katliam ve soyguna mâruz kaldığını söyler. Bu sırada Sultan Mahmud, Mesud ve İbrâhim'in dışında diğer Gazneli sultanların türbeleri de yıkılarak hemen her şey ateşe verildi. Gazne eşrafı da öldürülerek kanları ile islanan toprak bir kale yapımında kullanıldı. Öldürülen kardeşlerinin intikamını bu şekilde aldığı kanaat getiren Cihansüz muhtemelen Gazneliler'le dost olan Selçuklular'dan çekindiği için Gazne'den ayrıldı. Yol boyunca uğradığı Gazneli şehirlerini de tahrip etti. Fîrûzkûh'a dönünce Gazneli ve Selçuklu sultanlarını taklit ederek "es-Sultânü'l-Muazzam" unvanını aldı. Daha önceki Gurlu hükümdarları emîr veya melik unvanını kullanıyorlardı. Bu sırada kendisine güveni o kadar artmıştı ki Selçuklu Sultanı Sencer'e de kafa tutarak eskiden beri verilmekte olan vergileri ödememeye başladı. Daha sonra Selçuklular üzerine sefere çıktı ve iki ordu Fîrûzkûh ile Herat arasında savaşa tutuştu (547/1152). Cihansüz mağlup edilerek esir alındı. Fakat Horasan'da

hapiste bulunduğu kısa süre içerisinde zekâsı, nükteleri ve özellikle Sultan Sencer için yazdığı şiirleriyle kendisini affettirdi. Bir müddet Sultan Sencer'in sarayında ona hizmet ettikten sonra tekrar Firûzkûh'a dönmesine izin verildi.

Cihansûz'un esareti sırasında tahta yeğeni Melik Nâsirüddin Hüseyin oturmuştu. Cihansûz döndüğü zaman Gurlu sarayının ileri gelenleri Melik Nâsirüddin'i öldürerek tekrar Cihansûz'u tahta çıkardılar. Kısa sürede yerini sağlamlaştıran Cihansûz, bu sırada Sultan Sencer'in Oğuzlar'la yaptığı savaşı kaybetmesi üzerine Garcistan (Gorıştan) ve Yukarı Murgab vadisinde Bâmiyân, Zemindâver, Toharistan ve Büst yöresinde bir fetih hareketine başladı.

Gazneliler'e karşı girişilen vahşete ve katliama rağmen Cihansûz karakter olarak cânî ruhlu değildi. Onun devrinde Gurlu sarayı belki de Orta Asya'nın en ileri kültür düzeyine erişmişti. Cihansûz zeki, hazırcevap ve nüktedan olup aynı zamanda şairdi. Ölümünden kısa bir süre önce İsmâilliliği kabul ettiği sanılmaktadır. Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî'ye göre Cihansûz bu sırada İsmâilî dâilerini Firûzkûh'a davet ederek propaganda yapmalarını istemiştir. Fakat ölümünden sonra yerine geçen ve koyu bir Sünnî olan oğlu Seyfeddin Hüseyin dâileri öldürmüş ve Karmatîler'i iyice baskı altına almıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 164-167, 179, 271; Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, I, 341-350, ayrıca bk. İndeks; Fahr-i Müdebber, *Âdâb-ı'l-ğarb ve's-şecâ'a* (nşr. Ahmed Suheyb Hânsârî), Tahrân 1346; Firîşte, *Gülşen-i İbrâhîmî* (nşr. Newal Kishore), Leknev 1281; C. E. Bosworth, *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, Edinburgh 1977; a.m.f., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", *CHIr.*, V, 146, 149, 153, 160-162, 451; a.m.f., "Ghûrids", *El²* (İng.), II, 1100-1101; Muhammed Habib, *Shihabuddin of Ghur, Collected Works of Professor Muhammed Habib* (ed. K. A. Nizami), New Delhi 1981; Ghulam Mustafa Khan, "A History of Bahram Shah", *IC*, XXIII/1-2 (1949), s. 62-91; P. Hardy, "Bahram Shâh", *El²* (İng.), I, 940.



İQTİDAR HUSAIN SIDDIQUI

CİHÂRYÂR

(جہاریار)

Hz. Peygamber'den sonra halifelik görevini yürüten Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali için özellikle Sünnî müslümanlar tarafından kullanılan bir tabir (bk. HULEFÂ-yı RÂŞİDÎN).

CİHÂT

(bk. CİHET).

CİHÂZ

(bk. ÇEYİZ).

CİHÂZ-ı TARİKAT

(جهاز طریقت)

Tekkelerde kullanılan asâ, taç, hırka, tesbih gibi eşyaya verilen genel ad (bk. TARİKAT).

CİHET

(الجہت)

Varlık niteliklerinden biri olarak kabul edilen ve Allah'a nisbeti açısından itikadî tartışmalara yol açan bir kavram.

Sözlükte "taraf, yön ve semt" mânasına gelen cihet, kelâm ve felsefede "bir hareketin doğrultusu, cisme ait boyutların son noktası; cismin dış yüzeyi" şeklinde tarif edilir. Mantıkta ise "zorunluluk veya zorunsuzluk, devamlılık veya devamsızlık açılarından konunun yüklem nisbet edilmesi" anlamında kullanılır. Bir varlığın duyular yoluyla belirlenmesinde cihet hakiki ve izâfî olmak üzere iki kısma ayrılır. Üst ve alt cihetler hakiki, sağ, sol, ön ve arka cihetler de izâfî veya gayri hakiki ciheti teşkil eder. Her cisim için sonsuz cihetlerin tasavvur edilebileceği belirtilmekle birlikte genellikle altı cihetin bulunduğu kabul edilir. Bu cihetler varlıklarda izâfî olup birine göre üst olan diğerine göre alt olabilir. Feleklerin belirlediği cihetler değişmediğinden bunlar hakiki cihet sayılmış, feleklerin üst noktası ile alt noktasının ötesinde bir üst ve alt cihet tasavvur edilmemiştir.

Cihet Kur'ân-ı Kerim'de yer almamakla birlikte aynı kökten türeyen ve "yön" mânasına gelen *viche* kelimesi (el-Bakara 2/148) yanında *fevk* (üst), *taht* (alt), *emâm* (ön), *half* (arka), *yemîn* (sağ) ve *şimâl* (sol) kelimeleri de geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, ilgili kelimeler). Aynı kelimeler hadislerde de kullanılmıştır.

Cihet kavramı, kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı hicrî II. asırdan iti-

baren Allah'ın yaratıklara benzetilmekten tenzihiyle ilgili tartışmalar sırasında gündeme gelmiş ve Allah-âlem münasebeti belirlenirken itikadî mezheplerin farklı görüşleri sürdüğü bir akaid problemi halini almıştır. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın her yerde ve her yönde bulunduğu görüşünü ortaya atmasına karşılık Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhafazakâr âlimler aşabın, Allah'ın zâtıyla âlemin dışında ve "fevkinde" olduğuna inandıklarını, dolayısıyla İslâm akidesini bu inancın teşkil ettiğini savunmuşlardır (Zehebî, s. 101, 102, 130, 137, 145). Daha sonra bu inanç Selefîyye âlimlerince geliştirilerek Allah'a üst cihetinin nisbet edilebileceği görüşü kabul edilmiş ve bu husus Selefîyye'nin bütün kelâm ekollerinden ayrıldığı bir itikadî esas haline getirilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarından İbn Küllâb el-Basrî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkîllânî bu noktada Selef âlimlerine uymuşlardır. Buna karşılık Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Mâtürîdîler'in tamamına yakını, Eş'ariyye, Mu'tezile ve müteahhir Şîa kelâmcıları Allah'a cihet nisbet edilemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir. İmam Mâtürîdî, üst cihette bulunmanın bir varlığın üstünlüğünü veya yüceliğini göstermeyeceğini belirterek Allah'ın göklerin üstünde olmadığını söyler ve bu mânaya gelebilecek nasları hiçbir mahlûka benzemeyen Allah'ın zâtına yaraşır bir şekilde anlamak gerektiğini bildirir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74-76). Mâtürîdî kelâmcılarından Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî de mekânda bulunmaktan münezze olan Allah'ın, tamamen mekânî kavramlar olan bütün cihetlerden tenzih edilmesi gerektiğini savunmuştur (*Uşûl-ü'd-dîn*, s. 31).

Allah'ı cihetten tenzih eden kelâm âlimlerinin delillerini şöylece özetlemek mümkündür: Bir cihette bulunmak madî varlıklara mahsus bir özelliktir. Allah madde üstü bir varlık olduğuna göre cihetten münezzehtir. Eğer O bir cihette bulunsaydı madde gibi sonlu, sınırlı, değişken, parçalara bölünebilen ve başkasına ihtiyaç duyan bir varlık olurdu. Zira cihet bir hareketin veya varlığın son sınırı olup sonluluk ve sınırlılığı zorunlu kılar. Bu sebeple Allah'ı herhangi bir cihet veya cihetlerle sınırlamak O'nun ulûhiyetiyle bağdaşmaz. Ayrıca Allah'ın bir cihette bulunması, en azından âlemin o cihete denk gelen parçasının O'nunla birlikte kadim olmasını gerektirir, halbuki

âlemin her parçası hâdistir. Aslında naslarda da Allah'a cihet kavramı nisbet edilmemiştir. Bazı âyet ve hadislerde O'na atfedilen ve ciheti andıran "fevk", "semâ", "istivâ", "ulûv" gibi kelimeler O'nun azamet, yücelik ve üstünlük niteliklerine sahip olduğunu anlatmak için zikredilmiştir. Şu halde Allah, herhangi bir cihette ve dolayısıyla bir mekânda bulunmayan, âlemin içinde veya dışında gösterilmesi mümkün olmayan madde ötesi bir varlıktır.

Kâinata nisbetle Allah'ın üst cihette bulunduğunu savunan Selefiyye âlimlerinin ileri sürdüğü deliller de şöylece özetlenebilir: Âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve O'nun zihnin dışında da fiilen mevcut olduğu herkesçe kabul edilen bir husustur. Bu durumda Allah âlemi ya zâtında veya zâtının dışında ayrı olarak yaratmıştır. Zâtında yaratması imkânsızdır, çünkü bu Allah'ın yaratıklara hulûl edip onlarla birleşmesini ve dolayısıyla hâdis olmasını gerektirir. O halde âlemi zâtının dışında yaratmıştır. Ancak O zâtıyla âlemin içinde değil dışında ve üst cihetindedir. Aksi takdirde âlemin ne içinde ne dışında bulunmak gibi aklın ilkelere aykırı bir sonuç doğacaktır. Bununla birlikte Allah'ın üst cihette olması, yaratıkların birbirine nisbetle bir cihette bulunması şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira O benzeri olmayan bir varlıktır. Zâtıyla âlemin içinde değil ötesinde, yaratılmış hiçbir varlığın bulunmadığı bir yönde olması anlamında üst cihettedir (İbn Teymiyye, II, 321-325, 646-648; Şerhu'l- Akîdeti't- Tahâviyye, s. 254-258). Bu akli deliller yanında çeşitli naslarda da Allah'ın âlemi yarattıktan sonra arşa istivâ ettiği, meleklerin ve ruhun O'na yükseldiği, ölen müminlerin ruhlarının da gök katlarını geçerek O'na ulaştığı, Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesinde göklerin üstünde bulunan *sidretü'l-müntehâ**'yı aşarak O'nun huzuruna çıktığı bildirilerek yaratıcının âlemin içinde bulunmadığı ima edilmiş; cihet lafzı kullanılmakla birlikte kâinatın üstünde olduğuna "fevk", "ulûv", "urûc", "suûd" vb. kelimelerle işaret edilmiştir. İnsanlar fitrî olarak Allah'ı âlemin fevkinde düşündükleri için müminler daima kulluklarını bu şuur içinde yerine getirirler. Ayrıca Allah'a cihet nisbet etmeden âhirette müminler tarafından nasıl görüleceğini açıklamak mümkün değildir. Nitekim başta aşıp, tâbiîn ve müctehid imamlar olmak üzere erken devir İslâm âlimlerinin

ileri gelenleri bu inancı paylaşmışlar, aksi görüşleri şiddetle tenkit etmişlerdir (Zehebî, s. 102-107, 195; İbn Kayyim, s. 108). Kerrâmiyye, Müşebbihe, Mücessime gibi fırkalar da aralarında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte Allah'a cihet nisbet edilmesi gerektiğini savunmuşlar, fakat Selefiyye'den farklı olarak O'nun bir cihette oluşunu yaratıklarinkine benzetmişlerdir.

İslâm filozoflarından İbn Rüşd, erken devir âlimlerinin Allah'a cihet nisbet ettiklerini, Mu'tezile kelâmcılarının bunu reddetmesinden sonra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve diğer Eş'ariyye mensuplarının da Mu'tezile'ye uyduklarını ifade eder. Esasen ona göre naslar açısından Allah'ın âleme nisbetle üst cihette bulunduğunu söylemek zaruridir; akli yönden bunda bir sakınca bulunmadığı gibi bu inanç insanların çoğunluğunu teşkil eden halk için de elverişlidir. Ancak İbn Rüşd, âlimlerin söz konusu naslar üzerinde yaptıkları tenzih yönündeki yorumları daha değerli bulmuştur (el-Keşf, s. 83-86).

Öyle görünüyor ki kelâm âlimleri, Allah'ı bütün yaratılmışlık niteliklerinden tenzih etmek amacıyla O'na cihet nisbet etmekten titizlikle kaçınmış, bu sebeple de ciheti andıran bazı nasları te'vile mecbur kalmışlardır. Bununla birlikte onlar Allah'ı sadece zihnî bir varlık olarak tasavvur etmemiş, O'nun fiilen de mevcut olduğunu kabul etmişlerdir. Cennette müminlerin Allah'ı görmelerini mümkün kılacak şartların ise dünya ile mukayese edilemeyeceğini söylemişlerdir. Naslardan hareket etmenin yanında bazı akli deliller de kullanmayı amaçlayan Selefiyye ise bu çetin problemin çözümüne önemli bir katkıda bulunmuş değildir. Çünkü muhtevalarında cihet mânası bulunan nasların te'vile tâbi tutulmadan zâhirî mânada alınması kaçınılmaz bir şekilde teşbihe götürür. Nitekim kelâmcılar Selefiyye'nin konuyla ilgili görüşlerini nakledden onlardan Müşebbihe diye söz etmişlerdir (Fahreddin er-Râzî, s. 257). Selefiyye'nin, Allah'a yaratıklarinkine benzemeyecek şekilde cihet nisbet edilebileceği yolundaki görüşlerine gelince, bu ya kelâmcıların yorumuna benzeyen bir te'vildir veya cihet problemine açıklık getirmeyen bir açıklamadır. Sonuç olarak sadece zihnen değil fiilen de var olduğunda şüphe bulunmayan Allah'ın cihete ve mekâna nisbeti agnostik özelliğini koruyan problemlerden biridir denilebilir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi : Ca fer es-Sâdik-Ciltçilik

Ankara : TDV, 1993. 7. c. (16, 559 s.)

Allah hakkında cihet ispatı veya nefyi konusuyla ilgili olarak yazılan müstakil eserler de mevcuttur. Fahreddin er-Râzî'nin *Esâsü't-takdîs* (Kahire 1986), Zehebî'nin *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ğaffâr* (Medine 1968), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İctimâ'u'l-cüyûş-i'l-İslâmiyye* (Beyrut 1984), Şehâbeddin b. Cehbel el-Halebî'nin *Nefyü'l-cihe reddene'alâ İbn Teymiyye* (Sübkî, IX, 35-90) ve Ali b. Muhammed el-Milî'nin *es-Süyûfû'l-meşrefiyye li-ka'fî a'nâki'l-kâ'ilîn bi'l-cihe ve'l-cismiyye* (İzâhu'l-meknûn, II, 37) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1278, 1520-1521; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Vites-tam), Leiden 1960, s. 16; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68-69, 74-76; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 56-57; Pezdevî, *Üşûlû'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 21, 30, 31; Gazzâlî, *el-İktisâd*, Kahire 1966, s. 24-28; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 24; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edile*, Beyrut 1982, s. 83-86; İbnü'l-Cevzî, *Ahbârü's-sîfat*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1561, vr. 10^b-16^b; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fi 'ilmî'l-ke-lâm* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, s. 15-41, 68-70, 198-199, 257-258; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 98; Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, İstanbul 1305, s. 326-328; İbn Teymiyye, *Min-hâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1406/1986, II, 321-325, 558, 646-648; Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ğaffâr*, Medine 1388/1968, s. 62, 83-84, 101-107, 120, 130, 137, 145, 168, 174, 185, 194-195; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûş-i'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 108, 109, 118, 180; Sübkî, *Tabâkât*, IX, 35-90; Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye, s. 254-265; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, II, 49-50; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerikandî, *el-'Akîdetü'z-zekiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691, vr. 7^a-8^b; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17-20, 337-339; Ebû'l-Bekâ, *el-Kül-liyyât*, Kahire 1253, s. 143; Seffârîni, *Levâmi'u'l-envâr*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 207-211; İzâhu'l-meknûn, II, 37; Reşid Rızâ, *Tefsîr-rü'l-menâr*, III, 207; VII, 337; Cemil Salibâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, I, 419-420.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

CİHET

(جِهَت)

Vakıfların çeşitli dini, sosyal ve kültürel hizmetlerini sürdürebilmeleri için tahsis edilmiş olan görevlere verilen ad.

Osmanlılar'da vakıf müesseselerinde gerekli hizmetlerin yürütülmesi için ilgili vakfiyelerle tahsis edilen cihet (çoğulu cihât), nitelikleri belirlenen görevleri ifade etmekte olup vakıf müessesesi-

nin gelişmesiyle çoğalmış, dinî müesse- se ve hayır kurumlarının işleyişini sağ- laması yanında pek çok kimsenin geçim vasıtası ve ek geliri olmak bakımından da önemli bir fonksiyonu yerine getir- miştir. Ancak zamanla vakıfların çoğal- ması ve kapasite bakımından çok büyü- mesine paralel olarak cihet türlerinde ve miktarlarında meydana gelen artış- lar pek çok suistimali de beraberinde getirmiş, hiçbir iş yapmaksızın bundan sadece geçim kaynağı olarak istifade eden bir zümrenin ortaya çıkmasına im- kân vermiştir.

Osmanlı resmî kayıtlarında "erbâb-ı ci- hât" veya "ashâb-ı cihât", bazan aynı an- lamda "ashâb-ı vezâif, mürtezika-i ev- kaf" şeklinde de adlandırılan cihet sahi- pleri esas itibariyle iki kısma ayrılmaktay- dı. İmâmet, hitâbet, vâizlik, dersiâmlik, tedris, cibâyet, kitâbet gibi ilmî yeterli-

lik isteyenlere "cihât-ı ilmiyye"; kayyim- lik, türbedarlık, ferrâşlık gibi bedenî çal- ışıma bağlı olanlara da "cihât-ı bed- niyye" adı verilmekteydi. Bu görev sahi- pleri hukukî olarak askerî yani memur statüsünde sayıldığından kendilerine di- ğer askeriler gibi birtakım imtiyaz ve muafiyetler tanınmıştı. Cihetlerin tevci- hi, verilecek kimselerin tesbiti vakfiye- deki esaslara göre ya "bi'l-meşrûtiyet" (şarta bağlı) veya "bilâ-meşrûtiyet" (şart- sız) olmak üzere iki şekilde gerçekleşir- di. Diğer taraftan cihet tevcih edilecek- lerde bulunması gereken ortak özellikler vakfiyelerde liyakat ve dürüstlük ola- rak belirlenmiştir.

Cihetlerin idaresinde, Evkâf-ı Hüma- yun Nezâreti (kuruluşu 1826) öncesi ve sonrası olmak üzere başlıca iki dönem görülmektedir. Nezâret öncesinde cihet- lerin verilmesinde ve muamelelerinde vakfiyelerdeki şartlardan kaynaklanan çok çeşitli işlemler olmakta iken nezâret sonrasında vakıf yönetiminde de mer- keziyetçi bir anlayışla çıkarılan "Tevcih-i Cihât Nizamnamesi" ile daha sıkı bir yö- netim öngörülmüş ve cihetlerde sayı ve miktar bakımından büyük ölçüde azal- ma olmuştur.

Nezâret öncesi dönemde vakfiye şart- larının uygulanmasından, cihetlerin tev- cihinden ve kontrolünden büyük ölçüde kazaskerler ve kadılar sorumlu idi. Fâ- tih Kanunnâmesi'nde kazaskerlerin sul- tan vakıfları dışında arza gerek olmak- sızın 2 akçeye kadar cihet verebilecek- leri belirtilmekteydi (Özcan, s. 40). Abdur- rahman Paşa Kanunnâmesi'nde ise yet- kileri, "memhûr kese ile gelen cihât be- ratlarının tuğralarını çektikten sonra ehl-i cihâtın esâmî defterlerine -sah- çekmek" şeklinde ifade edilmişti (s. 515). Cihet- rin verilmesi ve bir başkasına intikalin- de kadıların da rolü büyüktü. Genellikle işlemler vakfın bulunduğu yerin kadısı aracılığı ile yürütülürdü. Hak sahipleri bir arzuhal ile mahallî mahkemeye baş- vururlar, kadı yaptığı araştırmadan son- ra bir i'lâm veya arz ile durumu devlet merkezine bildirirdi. Kadılar durumu ar- zetmeden önce müftülerden fetva is- terler, mütevellinin görüşünü alırlar, şah- sın durumunu teftiş ettirirlerdi. Vakıf- larla ilgili işlemler merkezde Dîvân-ı Hü- mâyun Ruûs Kalemi'nin göreviydi. Bu ka- lemde ve ilgili diğer divan bürolarında önceki kayıtların incelenmesinden son- ra herhangi bir karışıklık ve anlaşmaz- lık olmazsa hak sahibine cihet ruûsu ve

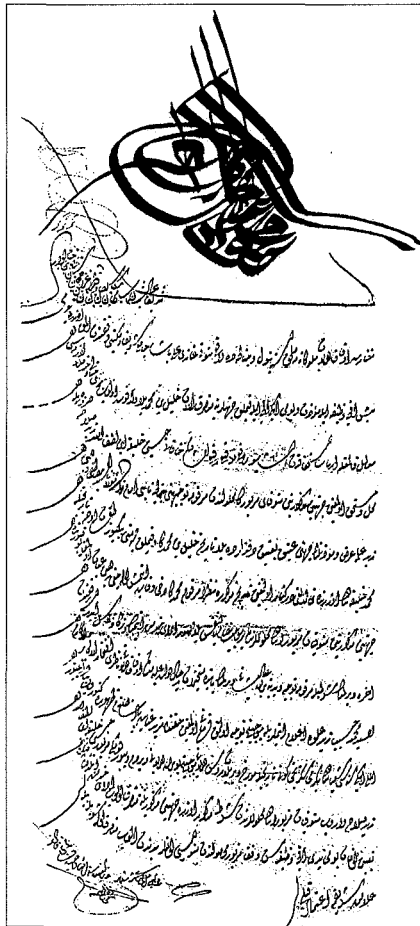
cihet beratı veriliirdi. Karışıklık çıkması halinde ise önceki kayıtlara bakılır, hat- ta bazan cihetle ilgili kırk elli yıllık ka- yıtlar tesbit edilir ve bunların divan ka- lemlerinden özetleri çıkartılarak Osman- lı bürokrasisi gereği aynı kâğıt üzerinde muhtelif kalemler, tarihler ve imzalar halinde yer alırdı.

Kazaskerlerin birçok yetkilerinin ted- rîcen şeyhülislâma geçtiği XVII. yüzyıl- dan itibaren özellikle ilmî cihetlerin ve- rilmesinde şeyhülislâmlar ön plana çık- maya başladı. Nitekim bu dönemde ar- zuhallerin üzerine önce şeyhülislâmın genellikle, "Mücibince tevcih buyurulmak mercûdur" şeklindeki işâret-i aliyye*- sini koyduğu, bundan sonra işlemlerin devam ettiği görülmektedir. Cihetlerin tevcihinde padişahın mutlak ve nihâi yet- kisi vardı. Cihetlerle ilgili bilgiler ve çe- şitli değişiklikler "cihât defterleri"ne iş- lenirdi. XIX. yüzyıl sonlarına kadar siyâ- kat, daha sonra rik'a türü yazı ile tutu- lan bu defterler kaza, nahiye gibi yerle- şim birimlerine göre cami, mektep, med- rese isimleri zikredilerek düzenlenmiş- ti. Ayrıca "cihât rûznâmçeleri, cihât hu- lâsaları" adlarıyla defterlerin hazırlandığı da bilinmektedir.

Cihet tevcihlerinde temel kural baba- dan oğula intikaldı. Cihât beratları hak sahiplerine ya bu intikal dolayısıyla veya çeşitli anlaşmazlıklar ve padişahın tah- ta cülûsu sebebiyle verilir veya yenilenir, bu beratlardan kanunnâmelerde belir- lenen ölçüde "berat harcı" alınır. Bu- gün şehir ve köylerde bazı kimselerin ti- zizlikle sakladığı ve çok defa büyük bir emlâkin temliknâmesi veya tapusu san- dığı tuğralı orijinal beratlar, umumiyet- le 1-2 akçelik cihet tayinini belirleyen belgelerden başka birşey değildir.

Evlâtlık ve aile vakıflarında sadece bir- kaç cihetin bulunmasına karşılık vezir- lere ve bilhassa hânedan mensuplarına ait vakıflarda çok sayıda cihetler yer al- yordu. Meselâ Fâtih Sultan Mehmed Kül- liyesi'nde cami, medreseler, dârüşşifâ, imaret ve türbeler personeli; mimar ve tamirciler, müteferrika ve zevâid-horan, kâtip ve câbilerden oluşan yüzlerce ci- het sahibinin "el-vezâif" adı altında al- dıkları maaşlar vakfın gelirlerinin üçte ikisinden fazlasını tutuyordu (Barkan, s. 311-325). Özellikle bu tip büyük vakıf- ların cihetleri zamanla hiçbir iş yapmayan kimselerin gelir kaynağını oluşturdu. "Ze- vâid" adı altında harcamalardan artaka- lan fazlanın da cihet olarak tahsisi, "ze- vâid-horan" denilen ve sayıları giderek

Çatalca'da Ali Paşa Camii ve Mektebi'ne müezzinlik ve kay- yimlik cihetinin verilmesi hakkında II. Mahmud'un 1252 (1837) tarihli beratı (BA, Cevdet-Maarif, nr. 3279)



artan bir zümrenin ortaya çıkmasına yol açtı. Bazan da nüfuzlu bir kişi, birçok vakfın zevâidini kendisine tahsis ettirerek bunu bir kazanç vasıtası haline getirebiliyordu. Bu uygulama daha sonra sadece vakıflarda değil aynı zamanda devlete ait çeşitli işletmelerin harcama kalemleri arasında da görülmeye başlandı. Böylece vakıfların ve işletmelerin gelirlerinin büyük kısmının personel harcamalarına sarfedilmesi, bu kurumların bozulma sebeplerinden birini oluşturdu. M. Nûri Paşa, bu usulün III. Murad döneminde yaygın hale gelmeye başladığını, padişah üzerinde büyük nüfusa sahip Şeyh Sücâ'a ve diğer bazı kimselere sultan vakıflarından ve devlete ait diğer işletmelerden "duâgû vazifeleri" tahsis edildiğini, böylece birçok işe yaramaz kimsenin ortaya çıktığını yazar. Köprülü Mehmed Paşa'nın, veziriâzamlığı sırasında idam ettirdiği Şeyh Sâlim adlı bir "mağribî"nin çeşitli vakıflar ve gümrük gelirlerinden kendisine beratla tahsis ettirdiği duacı cihetlerinden günde 1000 akçe gelir elde ettiği belirtilmektedir (*Netâyicü'l-vukûât*, II, 99).

Cihetler için zaman zaman bazı düzenlemeler yapıldıysa da bunlar bir sonuç vermedi. Tanzimat döneminde Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti içinde, cihetlerle ilgili bütün işlemleri yürütecek Cihât İdaresi adlı bir büro teşkil edildi. Burada müdür, taşra kısmı mümeyyizi, Dersaadet kısmı mümeyyizi, ayrıca birkaç mümeyyiz görev yapıyordu (*Salnâme* [1332], s. 386). Bu dönemde çıkarılan 2 Zilkade 1286 (3 Şubat 1870) tarihli Tevcih-i Cihât Nizamnâmesi ile bu konudaki uygulama belirlendi, merkezî bir kontrol kuruldu. Nizamnâmede, biri vakfiyede belirlenen şartlara göre idare edilen "meşrutiyet", diğeri devlet tarafından veya devletin kontrolü altında idare edilen "mazbut" ve "mülhak" vakıflara ait olmak üzere başlıca iki tür cihet tesbit edildi. Mazbut ve mülhak vakıflarda bir cihet boşalırsa cihet sahibinin ehil olan oğluna veya zaruret halinde dışardan birisine verilmesi, küçük veya ehil olmayan evlâda cihet verilmemesi, boşalan birkaç cihetin bir şahsın üzerinde toplanabileceği, ölen babadan kalan cihetlerin çocukların kabiliyet ve ihtisas du-

rumlarına göre taksim edilmesi, hizmet gereksiz (metrûk ve muattal) olan cihetlerin kimseye verilmemesi, müderrislik, hitâbet, imâmet gibi ilim gerektiren cihetlere birden fazla müracaat olursa imtihanla verilmesi, kayıymılık, ferrâşlık gibi cihetler için ise bedenlen güçlü olanların seçilmesi öngörülmüyordu. Meşrutiyet üzere kullanılan cihetlerde ise vakfiyede belirlenen şartlara ve eski uygulamalara uyulmasının esas olması hususu benimsendi. Ayrıca cihetlerin ikkiye, üçe, dörde bölünebileceği, gerekli hallerde cihetlerden el çekilebileceği gibi hususlar on beş maddelik bu nizamnâmede belirtildi (*Düstûr*, Birinci tertib, II, 177-179). Daha sonra çıkarılan 12 Safer 1301 (13 Aralık 1883) tarihli otuz üç maddelik nizamnâmede ise İstanbul'da ve bütün Osmanlı ülkesindeki cami, mescid ve diğer hayır eserlerinde bulunan cihetlerin tevcihinde alınacak harçlar ve diğer hususlar bir esasa bağlanmıştır (*a.g.e.*, Birinci tertib, Zeyl/4, s. 124-131).

Cumhuriyet döneminin başlarında cihetlerin idaresi kısa bir süre Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından yürütülmüş, daha sonra Türkiye'deki bütün vakıfların Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne bağlanması ile cihet sistemi kaldırılmıştır. Ancak "mülhak vakıf" durumunda olan az sayıdaki vakıflara özel bir statü tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; *Cihât Defteri*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başışlar, nr. 2051; Âli Mustafa Efendi, *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis* (tıpkıbasım), İstanbul 1956, s. 99-100; Selânikî, *Târih* (İpsirli), II, 740; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-vukûât*, İstanbul 1327, II, 99; Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-evkâf*, İstanbul 1307, tür.yer.; *Düstûr*, Birinci tertib, İstanbul 1290, II, 177-179; Zeyl/4, s. 124-131; Tevkîf Abdurrahman Paşa, "Kânunnâme", *MTM*, II (1331), s. 515; *Salnâme* (1322), s. 386; Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, bk. İndeks; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri* IV, s. 3-4; Bilmen, *Kamus*², V, 57 vd.; Ahmet Tabakoğlu, *Gerileme Dönemine Giren Osmanlı Maliyesi*, İstanbul 1985, s. 269-272; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1988, s. 263-268; Ömer Lütfi Barkan, "Bütçelerin Masraf Fasılları", *İFM*, XVII/1-4 (1956), s. 311-325; Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", *TD*, sy. 33 (1982), s. 40.



MEHMET İPSİRLİ

CİLÂNİ, Abdülkâdir

(bk. ABDÜLKÂDİR-i GEYLÂNİ).



Mardin'de bir müderrislik cihetinin verilmesine dair vakıf mütevellisinin 1246 (1831) tarihli arzı (BA, Cevdet-Maarif, nr. 3228)

CİLÂÜ'İ-KULÜB

(جلد القلوب)

Cinânî'nin
(ö. 1004/1595)
ahlâkî mesnevisi.

Divanından başka daha önce yazdığı iki de mesnevisi olan Cinânî'nin didaktik yolda ve hikâyelerle süslenmiş bu 3316 beyitlik eseri, Taşlıcalı Yahyâ'nın *Kitâb-ı Usûl* (*Usûlnâme*) adlı mesnevisine ondan üstün olma iddiası ile nazîre olarak ortaya konmuştur. Şairin, oradaki gibi *Şehnâme* veznini tercih ederek kaleme aldığı eser, "ikd" adını taşıyan her birinde başka bir konunun işlendiği yirmi bölüme ayrılmıştır. Her bölümde önce belirli bir konunun ele alındığı bir kısım ile sonra bunu "Destan" adı altında takip eden bir hikâye faslı ve en sonunda da "Sâkînâme-i Meclis" başlıklı üç dört beyitlik küçük bir parça bulunmaktadır.

Eserin başında kalemin vasfı ve meziyetleriyle nazım sanatı ve belîğ sözün üstünlüklerinin bahis konusu edildiği iki ayrı parça, bunlardan sonra birer münâcât ve na't, Sultan III. Murad'a bir methiye, kitabın telif sebebinin anlatıldığı bölüm yer alır.

Mesneviyi oluşturan "ikd"lerin her birinin esere asıl didaktik karakterini veren ilk parçasında ahlâkî nasihatler, kaçınılması veya yapılması öğütlenen hareket ve tutumlar ifade edildikten sonra "Destan" başlığı altında değişik isimler taşıyan ikinci parçaların her birinde anlatılanlara, telkin edilmek istenen düşüncelere uygun bir olayın hikâyesi yapılmaktadır.

Cilâü'l-kulûb konu ve tertip bakımından Cinânî'nin ondan yedi yıl önce yazdığı ilk mesnevisi *Riyâzü'l-cinân*'ın bir benzeri gibidir. Cinânî o eserin aynı şekilde yirmiyeye ayrılmış bölümlerinin ilk sıradakilerinde nasıl hükümdar ve vezirleri ele almışsa bu mesnevisinin de ilk iki bölümünde hükümdar ve vezirlerin vazifeleriyle kendilerinde bulunması gerekli vasıfları, üçüncü bölümde de hükümdarın çevresindekilerin dikkat edecekleri hususları belirtir. Bundan sonra gelen bölümlerde cimrilik ve tamah, yalan söyleme, şarap içme ve keyif verici şeylere kapılma, kadın düşkünlüğü, oğlancılık, haram yeme gibi ahlâkî kusurların fenalıkları ve sebep oldukları kötü sonuçlar anlatılır. Ayrıca yüksek binalar yapma, namazı terketme gibi tutumlar

tenkit edilir. Buna karşılık sabır, başkalarına yumuşak davranma, kanaat, cömertlik, ahde vefâ, yardımlaşma, çok konuşmayıp diline sahip olma gibi faziletler ve ilmin insan hayatındaki faydası ve rolü üzerinde durulur. Sayılan kusurlardan sakındırıcı öğütlerin yanı sıra bu faziletleri teşvik edici ve özendirici öğütlere ağırlık verilir. Daha önceki eserlerinde yer yer hafif konulara iltifat etmiş olan Cinânî'nin burada bunlardan uzaklaşarak din duygusunun rehber olduğu ağır başlı düşünce ve konulara yöneldiği, söylediklerine destek olmak üzere eserinde sık sık âyetlere ve hadislerle başvurduğu görülmektedir.

Bursa'da iken hasta bulunduğu sırada şifa getirmesini umarak iyileştikten sonra yazmaya başladığı, fakat İstanbul'a tayin edilip içine düştüğü geçim derdi yüzünden devamı fırsat bulamadığı eseri 1003 Rebîülevvelinde (Kasım 1594) tamamlamıştır. Cinânî, eserin insan güzelliği ve aşk duygusunun yüceliğinin anlatıldığı yirminci ve son bölümünde, vaktiyle İstanbul'da karşılaşmış güzellik ve fikrî meziyetlerine tutulduğu ve kendisine talebe olarak bağlanmış bir gence duyduğu aşk sebebiyle bu eserini yazdığını açıklamaktadır. Bursalı Belîğ, başka bir göreve tayin edilince kendisinden ayrılmak zorunda kaldığı bu

gencin, Cinânî'nin onun hakkındaki bir kasidesine dayanarak, devrin ünlü güzellerinden Serrâczâde Şah Muhammed olduğunu kaydeder. Söz konusu olan sevgi, eserde açıklıkla belirtildiği üzere madî yönü bulunmayan tamamıyla saf ve platonik bir aşktır.

Şair eserin sonunda onu yazarken takdir ve teşviklerini gördüğü İstanbul Kadısı Ebüssüüdâzâde'ye de bir methiye ile teşekkür eder.

Cinânî'nin ölümünden bir yıl kadar önce yazdığı bu son eserinde ağırlık İslâm tarihi ve başka ülkelerle ilgili olaylarda ise de öncekiler ölçüsünde olmamakla beraber bazı yerli sahne ve maceralar, Şeyh Üftâde ve meşhur Pinti Hamid'den bahseden parçalarda olduğu gibi tarihî çizgiler de yer almaktadır.

Cilâü'l-kulûb'ün Türkiye kütüphanelerinde altı nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi eki, nr. 94, Lala İsmail, nr. 510; TSMK, Revan, nr. 831; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., Yazmalar, nr. 5335; Çorum İl Halk Ktp., nr. 2217/2; Adnan Ötügen Ktp. [eski Ankara İl Halk Ktp.], nr. 61). Eserin, Mustafa Özkan tarafından Cinânî'nin hayatı ve eserlerine dair bir inceleme ile beraber Çorum nüshası hariç diğer beş nüshasına dayanan tenkitli bir neşri yapılmıştır (*Cinânî, Cilâü'l-kulûb* [Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük], İstanbul 1990).



Cilâü'l-kulûb'ün
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Lala İsmail,
nr. 510)

BİBLİYOGRAFYA :

Beliğ, *Güldeste*, s. 457; a.e., Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 264, vr. 168*; Mehmed Râşid, *Zübdetü'l-vekâyi' der Belde-i Celîle-i Bursa*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89, vr. 143*; İzâhu'l-meknûn, I, 364; Osmanlı Müellifleri, II, 125; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 77-79; Cihan Okuyucu, *Cinânî: Hayatı-Eserleri, Divanının Tenkidli Metni* (doktora tezi, 1984), İÜ Ed.Fak., I, 209-236; Mustafa Özkan, *Cinânî, Cilâü'l-kulûb (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, İstanbul 1990; s. 34-43.



CİHAN OKUYUCU

CİLBÂB

Hanımların dış giysisi anlamında kullanılan bir kelime (bk. TESETTÜR).

CİLDEKİ

(الجدكي)

İzzüddîn Alî b. Aydemir
b. Âli el-Cildekî

XIV. yüzyılda yaşayan
Türk asıllı simyacı.

Horasan bölgesindeki Cildek köyüne nisbetle anılmakta, adı bazı kaynaklarda Aydemir b. Ali b. Aydemir şeklinde geçmektedir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kendisi ömrünün on yedi yılından fazlasını uzun seyahatlerle geçirdiğini, bu arada Irak, Anadolu, Mağrib, Yemen, Hicaz ve Suriye'ye gittiğini, nihayet Mısır'da yerleştiğini bildirmektedir. Farklı rivayetlere göre 743 (1342-43) veya 762 (1360-61) yılında Kahire'de ölmüştür.

Cildekî, özellikle ansiklopedik bilgi bakımından simya ilminde isim yapmış son büyük üstatlardan biridir. Onun da müslümanların simya sahasında benimsedikleri mistik ve sembolik yaklaşımların bir temsilcisi olduğu görülmekte, fakat bazı somut deliller göz önüne alındığında kimyasal reaksiyonlar ve maddeler hakkında gerçek bilgi ve deneyimlere sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Kimyasal birleşimlerde sabit nisbetler kuralına esas teşkil eden görüşleri, ortaya çıkan gazlardan korunmak için deney sırasında maske kullanması, sabun yapımını geliştirmesi, nitrik asitle gümüşü altından ayırması bunun belli başlı örnekleridir. İlgisi tıp, ilaç yapımı, zooloji, astroloji, mekanik (ilm-i hiyel) ve özellikle maddenin keyfiyeti, metal ve diğer maddelerle yedi gezegen arasındaki ilişki kurulması gibi alanlara yayılmış olan Cildekî, tabii olaylarla simya işlemleri arasındaki ben-

zerlikler üzerinde önemle durmuş, bu hususta sunî değişim olabileceğini kabul etmeyen İbn Sînâ'ya da karşı çıkmıştır. Özgün yazılarından başka Tyanalı Apollonios, İbn Ümeyl, İbn Erfa're's ve Ebû'l-Kâsım el-İrâkî gibi ünlü kişilerin eserleri üzerinde çok uzun şerhler kaleme alan Cildekî'nin birçok çalışması, kendinden önce yaşayan Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî gibi bilginlerden yaptığı güvenilir alıntılar sebebiyle simya tarihi yönünden de büyük değer taşımaktadır.

Eserleri. Kendisine atfedilen yirmi civarındaki eserden belli başlıları şunlardır: 1. *el-Bedrû'l-münîr fî havâşşî'l-iksîr* (Bombay 1881). Endülüslü Ali b. Mûsâ b. Erfa're's'in *Dîvânü's-Şüzûr*'undaki bir kasidenin şerhidir. Aynı esere yazdığı diğer bir şerh ise *Gayetü's-sürûr* adını taşımakta olup önsözüne göre teknikten çok felsefî ağırlıklı bir metindir. 2. *ed-Dürü'l-mensûr fî şerhi's-Şüzûr*. Adı geçen eser üzerine 742 (1341-42) yılında Kahire'de yazılmış diğer bir şerhtir. 3. *Keşfü's-sütûr fî şerhi Dîvânî's-Şüzûr*. 4. *el-Mışbâh fî esrârî 'ilmi'l-miftâh* (Kahire 1302). Müellif eserin önsözünde Araplar'daki "ilmü'l-miftâh"ın (simya) kısa bir tarihçesini vermekte, bu konudaki kendi çalışmalarını anlattıktan sonra üstat olarak kabul ettiği yedi kişinin adını saymaktadır. Bunlar Emîr Hâlid b. Yezîd, Câbir b. Hayyân, Muhammed b. Ümeyl et-Temîmî, Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî, Hüseyin b. Ali et-Tuğrâî, Ali b. Mûsâ b. Erfa're's ve Ebû'l-Kâsım el-İrâkî'dir. 5. *Nihâyâtü't- taleb fî şerhi'l-Mükteseb* (Bombay 1890). Ebû'l-Kâsım el-İrâkî'nin *Kitâbü'l-'ilmi'l-mükteseb fî zirâ'ati'z-zeheb* adlı eserine yapılan geniş bir şerhtir. Arap simyasının en önemli kaynaklarından biri üzerine yazılmış olan eserin kendisi de önemlidir. Çünkü Cildekî bu eserinde simya ilminin başlıca teorilerini geniş şekilde açıklamıştır. Eserin önemini artıran diğer bir özellik ise Cildekî'nin yaptığı iktibaslarla kendisinden önceki Hermetik ve İslâm simya literatürünü tanıtmış olmasıdır. Câbir b. Hayyân ve diğer müslüman simya öncülerinin yanı sıra Hermes, Zosimus, Jamblicus, Demokritos, Câlîlûs ve Marianus gibi otoritelere sık sık müracaat etmekle birlikte kendisinin simya alanındaki birikimini de alabildiğine yansıtmaktadır. Meselâ Câbir b. Hayyân'a atfedilen eserlerden ve diğer bazı çalışmalardan nakillerde bulunarak altın - gü-

müş alaşımından gümüşü ayırmak için nitrik asit kullanılması gerektiğini bildirmiş, bu arada da söz konusu reaksiyonun maddelerin belirli ağırlıklarda olması halinde gerçekleşebileceği kanaatinde olduğunu açıklamıştır. Manucher Taslimi bu eserle ilgili olarak 1954'te Londra Üniversitesi'nde "Examination of the Nihayat al-Talab and the determination of its place and value in the History of Islamic Chemistry" adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır. 6. *el-Burhân fî esrârî 'ilmi'l-mûzân*. Dört bölümden meydana gelen titiz bir çalışmadır. Cildekî bu eserinde sadece simyaya değil tabiat tarihi, fizik ve metafizik konularına da yer vermiştir. Ayrıca kitapta Belînûs'un (Tyanalı Apollonios) yedi cisme (gezegenler) dair eseriyile Câbir b. Hayyân'ın eserlerindeki mizan teorisine de atıflar yapmaktadır. 7. *Şerhu kaşideti Ebi'l-İşba'*. *Keşfü'l-esrâr* adıyla da anılan eser, X. yüzyılda Meyyâfârikîn'de (Silvan) Ebû'l-İşba' künyesiyle tanınmış olan Abdülazîz b. Temmâm el-İrâkî'nin simya üzerine yazdığı bir kasidesinin şerhidir. 8. *Şerhu's-Şemsî'l-ekber li-Belînûs*. Tyanalı Apollonios'un simyaya dair çalışmasının şerhidir. 9. *et-Taķrîb fî'l-esrârî'l-kimyâ' (fî esrârî't-terķib)*. Bu eser de simyaya dairdir. 10. *ed-Dürü'l-meknûn fî şerhi kaşideti Zinnûn*. Mısırlı meşhur sûfî Zinnûn'un simya konusunda yaptığı mistik karakterli bir çalışmanın şerhi olup 743'te (1342-43) Kahire'de yazılmıştır. 11. *Buğyetü'l-habîr fî kânûni talebi'l-iksîr*. 740 (1339-40) yılında Şam'da yazılmıştır. 12. *Kenzü'l-ihtîşâs ve dürretü'l-ğavvâs fî ma'rife-ti esrârî 'ilmi'l-ğavvâs*. On iki bab üzere tertip edilen eser yayımlanmıştır (Bombay 1309). 13. *ed-Dürretü'l-mudriyye fî şerhi muhammesi'l-Mâ'î'l-varâķi ve'l-arzî'n-necmiyye*. Muhammed b. Ümeyl et-Temîmî'nin eserinin çok kısa bir hulasası olup Dimaşk'ta yazılmıştır. 14. *Netâ'icü'l-fiker fî ahvâli'l-hacer* Bulak'ta tarihi belli olmayan bir baskısı yapılmıştır (Cildekî'nin eserleri ve bunların yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için bk. GAL Suppl., II, 171-172; Sarton, III/I, s. 758-760; Fâzıl Halîl İbrâhîm, s. 619-625).

Cildekî'nin eserlerini değerlendirebilmek için onun faydalandığı geniş kimya literatürünün muhtevasını çok iyi bilmek gerekmektedir. Bu tür incelemelere Ruska, Stapleton, Hokuyard ve bunların öğrencileri tarafından başlanmış, ancak pek azının edisyon kritiği yapılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, I, 703-704; Brockelmann, *GAL*, II, 173-174; *Suppl.*, II, 171-172; Kehhale, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VII, 42-43; a.mlf., *el-Usûlü'l-baḥṭe fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1392/1972, s. 268-269; Ullmann, *Die Medizin*, s. 198, 341; a.mlf., *Die Natur und Geheimwissenschaften*, s. 35-36; Sarton, *Introduction*, III/1, s. 758-760; Ali Abdullah ed-Difâ', *Ishâmü ʿulemâ ʿi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fi'l-kîmyâ*, Beyrut 1405/1985, s. 280-295; Ali Cem'an eş-Şekîl, *el-Kîmyâ ʿi'l-ḥaqâretü'l-İslâmiyye*, San'a, ts. (Mektebetü'l-Cilî'l-cedîd), s. 90-92; Fâzil Halîl İbrâhîm, "İzzeddin Aydemir el-Cildeki, mekânâtü'l-ʿilmiyye ve mü'el-fâtühü fi'l-kîmyâ", *MMMA* (Küveyt), XXIX/2 (1985), s. 613-629; S. Mahdi Hassan, "Jildeki's exposition of alchemy; Dr. Taslimi's examination of Jildaki's Nihayat al-Talab", *Hamdard Medicus*, XXXIII/1, Karachi 1990, s. 5-30; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 623; G. Strohmaier, "al-Djildakî", *El² Suppl.* (Ing.), s. 270.



SADETTİN ÖKTEN

CİLİ, Abdülkerim b. İbrâhîm

(bk. ABDÜLKERİM el-CİLİ).

CİLİ, Ahmed b. Sâlih

(أحمد بن صالح الجيلي)

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Sâlih
b. Şâfi' el-Cilî
(ö. 565/1170)

Tarihçi.

18 Zilkade 520 (5 Aralık 1126) tarihinde Gılân'da doğdu. Ailesi daha sonraki yıllarda Bağdat'a yerleşti. CİLİ'nin babası ve dedesi de tanınmış âlimlerdendi. Dedesine nisbetle İbn Şâfi' diye de bilinir.

Ahmed b. Sâlih küçük yaşta babasıyla birlikte hadis meclislerine katıldı. Sıb-

tu'l-Hayyât'tan kıraat dersleri aldı. Ebû Galib b. Bennâ, Ebü'l-Hüseyn b. Ferrâ ve Kadî Ebü Bekir el-Ensârî'den hadis okudu. Babasından, Ebü'l-Hasan Abdüsselâm ve diğer hocalarından hadis rivayet etti ve pek çok hadis yazdı. İbnü'l-Ahdar, Hâfız Abdülganî ve Muvaffakuddin el-Makdisî ondan hadis rivayet etmişlerdir. Genç sayılabilecek bir yaşta vefat etmesi sebebiyle kendisinden az rivayette bulunulmuştur. CİLİ, Abbâsîler'in kudretli ve âlim veziri İbn Hübeyre'nin (ö. 560/1165) meclisinde de hadis okudu. Fakat daha çok Ebü'l-Fazl b. Nâsır'ın sohbetlerine devam ederek her konuda onun bilgisinden istifade etti ve onu kendisine örnek aldı. Amelde Hanbelî mezhebine mensuptu. Bazı resmî görevlerde de bulunan CİLİ verem hastalığına yakalanarak 3 Şâban 565'te (22 Nisan 1170) vefat etti ve babasının da defnedildiği Ahmed b. Hanbelî'nin kabrinin bulunduğu mezarlığa gömüldü.

CİLİ tesir altında kalmayan sağlam bir kişiliğe sahipti. Bir defasında kendisinden halifenin haksız olduğu bir konuda lehte şahitlik yapması istenmiş, fakat o bunu kabul etmemiş ve üzerindeki taylasanı çıkarıp, "Benim üzerimde bundan başka hiçbir şeyiniz yoktur" diyerek görevlilerin üzerine atmıştır.

Ahmed b. Sâlih el-CİLİ'nin kaynaklarda adı geçen tek eseri *Târîhu Bağdâd'*dir (*Târîhu İbni's-Şâfi'*) Eser, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd'*ine yazılan bir zeyil olup 463 (1070) yılından yaklaşık 560 (1164-65) yılına kadar gelir. Müellif kronolojik olarak yazdığı eserde sırasıyla her yılın önemli olaylarını ve o yıl içinde vefat eden âlimlerin biyografilerini vermiştir. Müsvedde halinde kalan bu eserden İbnü'n-Neccâr (ö. 643/

1245), İbn Nukta'nın (ö. 629/1231) *el-Müntehab* adlı kitabı vasıtasıyla faydalanmış ve ondan *Târîhu İbni's-Şâfi'* diye söz etmiştir. Zehebî de CİLİ'nin bu eserinden bahsetmiş ve kitaptan pek çok nakil yapmıştır (bk. *A'lamü'n-nübelâ*, XVIII, 236, 274, 278; XIX, 415, 594; XX, 60, 91, 133, 151, 168, 178, 207, 318, 333, 336; XXI, 24)

BİBLİYOGRAFYA :

Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 414; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 359; İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Bağdâd* (Hatîb, *Târîhu Bağdâd* içinde), Beyrut 1405/1985, XV, 105; İbnü'n-Neccâr, *Zeylû Târîhi Bağdâd*, Haydarâbâd 1398-99/1978-79 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), nâşirin mukaddimesi, s. YB; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XVIII, 236, 274, 278; XIX, 415, 594; XX, 60, 91, 133, 151, 168, 178, 207, 318, 333, 336, 572-573; XXI, 24; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 421-422; İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylû Ṭabaḳātü'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rîfe), I, 49, 213-214, 311-313; Keşfü'z-zunûn, I, 279; İbnü'l-İmâd, *Sezerât*, IV, 215; *İzâhu'l-meknûn*, I, 212; Ziriklî, *el-A'lam*, I, 135; Kehhale, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, I, 252.



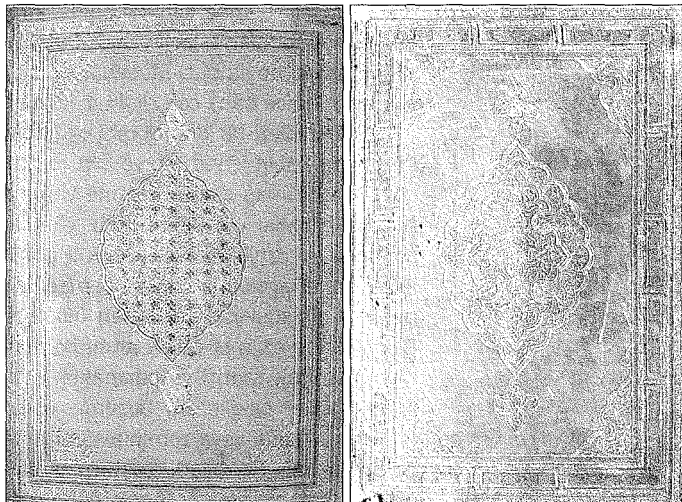
MEHMET AYKAÇ

CİLTÇİLİK

İslâm kitap sanatlarının
klasik çağını Osmanlılar'da
yaşayan bir kolu.

Bir mecmua veya kitabın yapraklarını dağılmadan ve sırası bozulmadan bir arada tutabilmek için yapılan koruyucu kapağa cilt (cild) denilmekte ve Arapça "deri" anlamına gelen bu ismin, genellikle ciltlerin bu işe en uygun malzeme olan deriden yapılmaları sebebiyle verildiği bilinmektedir.

Ciltçilik, tomar (rulo) şeklinde olan kitapların yerini Romalılar devrinde yaprakları dikdörtgen biçiminde kesilmiş kodeksin (mushaf) almasıyla ortaya çıkmıştır. Ele geçmiş en eski cilt kapakları IV. yüzyıla ait olup papirüs üzerine sade ve gösterişsiz bir şekilde meşin kaplanarak yapılmışlardır. Sanat eseri niteliği taşıyan ilk ciltler ise VIII-IX. yüzyıllarda Mısır'da Koptlar ve Orta Asya'da Uygurlar tarafından meydana getirilmiştir ve bunların aralarında büyük benzerlikler olduğu görülmektedir. XX. yüzyılın başlarında Alfred von Le Coq tarafından Hoço kazılarında Mani yazmaları arasında bulunan iki cilt parçası, Kopt ciltlerinde olduğu gibi deriden yapılmış ve bıçakla oyularak geometrik motiflerle süslenmiştir. Ayrıca derinin oyulmuş kısımlarının altına altınlanmış deri yapıştırmak suretiyle motiflere çift satırlı ve çift renkli



XV-XVI. yüzyıllara
ait Memlûk
ciltleri
(Süleymaniye Ktp.,
Ayasofya,
nr. 2892, 3333)

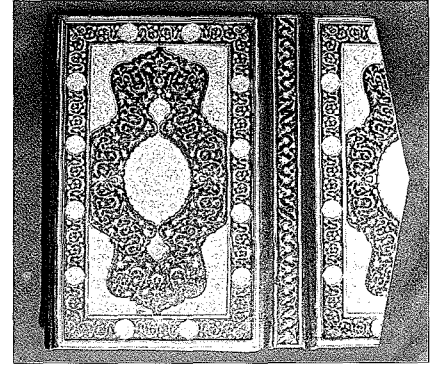
bir derinlik kazandırılmıştır (bk. Çığ, s. 6; Esin, s. 113; Ettinghausen, s. 119).

İslâm cilt sanatına ait bilinen en eski örnekler Mısır ve Tunus'ta bulunmuş olup muhtemelen Tolunoğulları dönemine (868-905) aittir. X-XIII. yüzyıllarda yapılan bütün İslâm ciltleri arasında büyük benzerlikler görülür; bu durum XIV. yüzyılda da kısmen devam etmiştir. XI. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular, burada XII ve XIII. yüzyıllarda çok güzel ciltler meydana getirmişlerdir. Rûmî denilen Anadolu Selçuklu cilt üslûbu, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Memlûkler'de, XIV. yüzyıldan itibaren de İlhanlılar'da ve Karamanoğulları başta olmak üzere Anadolu beyliklerinde devam etmiş ve aynı zamanda Osmanlı cilt sanatına geçişi sağlamıştır. XV. yüzyılda Memlûklü ciltçiliğiyle Osmanlı ciltçiliği arasında büyük bir paralellik görülmektedir. Bu asırda Timurlular'la Karakoyunlular ve Akkoyunlular zamanında da güzel cilt kapakları yapılmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren klasik Osmanlı ciltçiliği Türk ve İslâm cilt sanatının en büyük temsilcisi olmuş ve bu durum XX. yüzyıla kadar sürmüştür.

Cilt Üslûpları. Ciltler teknik özelliklerinden çok malzemelerine ve süslemelerine göre birbirlerinden ayrılmakta ve ortaya çıkan üslûplar daha çok ait oldukları kültür alanlarının adıyla anılmaktadır. Tarihi gelişmesi içinde İslâm cilt sanatının kazandığı üslûplar şunlardır: Hatâyî, Arap, Rûmî, Memlûk, Mağribî, Türk (Osmanlı), Buhârâ-yı cedid. 1. Bütün süslemelerde hatâyî denilen bitkisel motiflerin (aş. bk.) tercih edildiği hatâyî üslûbu, pek az yönleriyle birbirinden farklılık gösteren Kâşî, Horasan, Buhârâ ve Dihlevî alt üslûplarına ayrılır. 2. Herat üslûbu, Timurlular zamanında (1370-1506) en büyük sanat merkezi olan Herat ile diğer önemli sanat merkezleri Şiraz ve İsfahan'da Türk, Moğol ve İranlı ustalar tarafından geliştirilmiştir. En güzel örnekleri Timur ve torunlarının sarayları ile ünlü vezir Ali Şîr Nevâî'nin sarayında yapılmış olan bu ciltlerde, şemşelerle köşebentlerin içleri ve aralarında kalan boşluklar bitkisel motiflerle doldurulmuş, ayrıca uygun yerlere insan, kuş, yılan, aslan gibi hayvan ve ejderha, zümrüdüanka gibi efsanevi yaratık figürleri yerleştirilmiş, bunların aralarına da Çin bulutları serpiştirilmiştir. Kapak içlerinde ise "katı" tekniğinin yaygın olarak kullanıldığı görülür. Bu tarz ciltlere Timurlular yanında Celâyirli, Karakoyunlu, Ak-

koyunlu, Safevî ve erken dönem Osmanlı ciltleri arasında da rastlanmaktadır. Hatâyî üslûbunun son zamanları Herat üslûbu ile aynı döneme tesadüf eder. 3. Arap üslûbu el-Cezire, Halep ve Şam bölgelerinde gelişmiştir. Ciltlerin gerek derileri gerekse işlemeleri biraz kaba görünüşlüdür. Bu aslında Abbâsîler'le başlayan Türk tesirli bir üslûptur ve Uygur cildinden mülhemdir. 4. Rûmî üslûbu, Anadolu'daki Selçuklu ve Moğol istilâsından sonra Selçuklu tesiri altında devam ettirilen İlhanlı ve Anadolu beylikleri ciltçiliğidir. 5. Memlûk Türkleri'nin Mısır'da ortaya koydukları Arap üslûbuyla karışık olan Memlûk üslûbu birçok yönüyle Rûmî'ye benzer; XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın başlarında da Osmanlı üslûbuna paralellik gösterir. Bu tarzda yapılmış ciltlerin pek çoğu Kayıtbay (1468-1496) ile Kansu Gavri'ye (1501-1516) ithaf edilmiştir. 6. Mağribî üslûbu Endülüs, Sicilya ve Fas'ta gelişmiştir. Arap üslûbunu andırır; İspanya ve Sicilya yoluyla Avrupa ciltçiliğini etkilemiştir. Renk, ağırlıklı olarak kahverenginin bütün tonları ile siyahtır. Yuvarlak, girift geometrik şemşeler çok görülür. Cilt kenarlarında mutlaka zencirek veya bordür vardır. 7. Türk üslûbu Diyarbakır, Bursa, Edirne, İstanbul, şükûfe, barok ve modern olmak üzere birbirinden küçük farklılıklar gösteren alt üslûplara ayrılır. Adı geçen şehirler Osmanlı ciltçiliğinin geliştiği başlıca merkezlerdir. Lake cilt de bu üslûp içerisinde değerlendirilmektedir. 8. Buhârâ-yı cedid Hatâyî, Dihlevî ve Avrupa üslûplarının karışmasından meydana gelmiş olup İslâm cilt sanatının son safhasıdır.

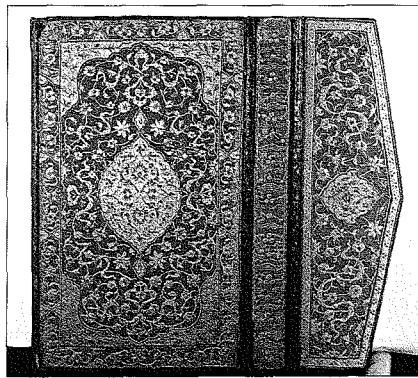
Cilt Çeşitleri. Çoğu Türk üslûbunun klasik döneminde gelişmiş olan cilt çeşit-



Altın ayırma şemseli cilt kapağı
(Divân-ı Muhibbî, TİEM, nr. 1962)

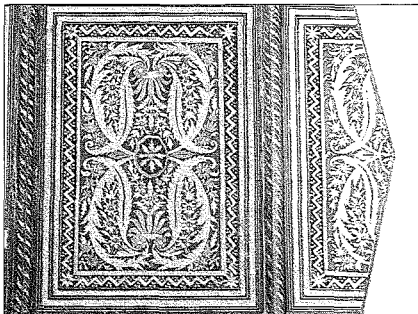
lerini malzemelerine ve süsleme tekniklerine göre iki ana grup altında incelemek mümkündür: Malzemelerine göre deri, kumaş, ebrulu, murassa' (mücevherli), laçe; süsleme tekniklerine göre şemseli, zılbahar, yekşah, zerdüz, çarküşe. 1. Deri Cilt. Deri, ciltçilikte en çok kullanılmış olan ana malzemedir. Deri ciltler muhtelif şekiller gösterir. A) Şemseli cilt. Adını deri üzerine yapılan şemse motifinden alır. Bu ciltler şemsenin bezenme tarzına göre çeşitli isimlerle anılır. a) Altın ayırma şemseli. Kabartma motifler deri renginde bırakılır, zemin altınlanır. b) Üstten ayırma şemseli. Zemin deri renginde bırakılır, motifler altınlanır. c) Mülemma' şemseli. Motiflerin hem zeminleri hem de kendileri altınlanır; bu durumda zemin ve motiflerde iki ayrı renkte altın kullanılabilir. d) Mülevven şemseli. Şemse, köşebent ve diğer bezemeler kapakta kullanılan esas deriden başka renkte bir deri ile kaplanır; altın ve üstten ayırma tarzları vardır. e) Soğuk şemseli. Şemse cilt kapağına altın kullanmadan işlenir, dolayısıyla deriden farklı renkte değildir. f) Müşebbek (katı) şemseli. Şemse daha çok cildin iç kısmında görülür. Deri bir dantel gibi oyulduktan sonra kabın iç yüzüne ve ayrı renkte deri veya kumaş zemin üzerine yapıştırılır. B) Zılbahar cilt. Adını XVIII. yüzyılın sonunda ve özellikle XIX. yüzyılda görülen ve halk arasında "kafes şemse" de denilen bir süsleme türünden alır. Kapak üzerine ezilmiş varak altını ile dört dilimli yaprak motif ve parmaklık şeklinde çizgiler çekilir. Bu bezeme, cildin göbek kısmında veya zeminin tamamında bulunabilir. Sonraları, oluşturulan dikdörtgenlerin araları küçük yıldızlarla süs-

Deri görünümü mukavva üzerine kumaş kaplı cilt kapağı
(TSMK. Hazine, nr. 2106)

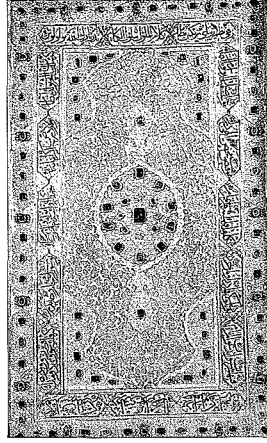


lenip kapaklar daha zengin görünümü hale getirilmiştir. C) Yekşah cilt. Motifler yekşah denilen ucu sivri metal bir aletle bastırılarak yapılır; bazan bu tarz işleme zilbahar şemseli ciltlere de uygulanmıştır. D) Zerdüz cilt. Deri üzerine sarı, pembe ve yeşil sırmalarla realist motiflerin işlendiği ciltlerdir. 2. Çarküşe Cilt. Kadife veya desenli, işlemeli kumaşlarla kaplanmış ve kenarları köşelerde üçgen köşebentler yapacak şekilde deri ile çevrilmiş cilt çeşididir; adını köşebentlerden alır. 3. Kumaş Cilt. Mukavva üzerine keten, ipekli veya kadife kumaş kaplanarak yapılan ciltlerdir. 4. Ebrulu Cilt. Tarihçesinin XV. yüzyıla kadar indiği bilinen ebrunun cilt sanatında önemli bir yeri vardır. Ebrulu ciltler, dayanıklı olabilmeleri için genellikle çarküşe tekniğinde yapılmışlardır. Ebru, cildin dış ve iç kapaklarında kullanıldığı gibi kitap mahfazası yapımında da tercih edilmiştir. 5. Murassa' (mücevherli) Cilt. Cilt sanatından çok kuyumculuk sanatıyla ilgili olan bu tür maddi kıymeti yüksek bir cilt çeşididir; fildişi oymalı, altın kaplamalı, mozaik, yeşim kabartma, yakut, zümrüt, inci ve elmas süslemeli olanları vardır. Daha çok Kur'an-ı Kerim ciltlerinde uygulanmıştır. 6. Lake Cilt. Adını "lak" (vernik) kelimesinden alan ve ruganî veya edirnekârî de denilen lake ciltlerde kapağın yapıldığı mukavva veya deri perdahlanıp tamamen pürüzsüz hale getirilerek verniklenir. Bu cilâli satıh üzerine altın ve boya ile nakışlar yapıldıktan sonra cam gibi parlak bir yüzey elde edilinceye kadar birkaç kat daha vernik çekilir. Türk cilt sanatında ilk lake örnekler XV. yüzyılda Osmanlılar'da ve Timurlular'da görülür; bu asırdan itibaren Safevîler'de ve Bâbürlüler'de de uygulanmıştır.

XVIII. yüzyıla ait bir elifbâ cüzünün zerdüzî cilt kapağı
(TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 435)



XVI. yüzyıla ait
murassa'
bir cilt
(TSMK, Envanter,
nr. 2/2107)



Bu cilt çeşitlerinden başka cilt bent ve kitap mahfazaları da ciltçilik içinde ele alınabilir. Cilt bent, deriden bir kitap cildi gibi iki kapaklı olarak yapılır ve her iki kapağın iç tarafında gözler bulunur; kâğıt ve değerli evrakın yıpranmamasını sağlar ki bugünkü mânada portföy veya sapsız koltuk altı evrak çantası sayılabilir. Kitap mahfazası ise yazma eserleri korumak için yapılan, içine kitabın uzunlamasına konulduğu bir kutudur. Tamamen deri ile kaplandığı olursa da daha çok ebru kullanıldığı görülür. Kitap, bir ucu mahfazanın içine tesbit edilen 1-1,5 cm. enindeki bez veya deri bir şerit üzerine yerleştirilip kutuya sokulur; alınacağı zaman şerit çekilerek kitabın mahfazadan dışarı çıkması sağlanır.

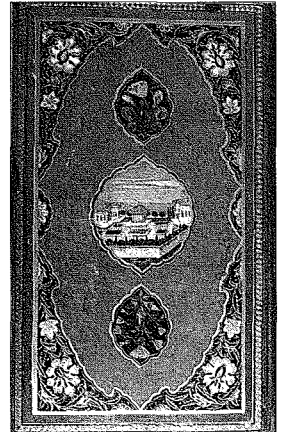
Mücellitler ve Ciltçilik Teşkilâtı. Mücellitlerin genellikle aynı zamanda nakkaş, müzehhip, musavvir veya ebru ustası olmaları ve ciltler üzerinde imzaya çok az rastlanması sebebiyle bu sanatın bütün ustalarını tesbit edebilmek mümkün değildir. Ortaçağ İslâm ciltleri arasında ki en erken imzalı örnek 654 (1256) tarihini taşımaktadır. Ciltlerde Ortadoğu'dan çok Anadolu ve Suriye'de imza görülmektedir. İmzalar 5-6 mm. çapındaki yuvarlak mühür baskıları şeklinde olup tesbit edilebilen isimler şunlardır: Mustafa b. Mehmed, Mecdüddin, Emîn, İbrâhim, Yûsuf el-Konevî, Mehmed eş-Şerîf (veya es-Seyyid Muhammed), Sermedî, Es'ad, Hasan, Mağribî, Ahmed. Ayrıca bir mücellidin sembolü olduğu sanılan "Hasbiyallah" yazılı, mühür-i Süleymanlı ve çiçekli bazı mühür baskıları da mevcuttur. Bu mühürler aynı zamanda tezyinî unsur olarak daha çok cilt kapaklarının köşebent, şemse, sertâb ve mikleblerinde kullanılmış ve 1-30 defa basılmışlardır (Ünver, s. 79). Osmanlı dönemine ait daha çok isim bilinmekte olup gerek im-

zaların gerekse ehl-i hîref defterlerinin yardımıyla XVI-XIX. yüzyıllar arasında yaşamış yetmiş kadar usta tesbit edilmiştir.

Osmanlı hükümdarlarının okuma sevgisi, kitap sanatlarının gelişmesini sağlayacak bir ortamın doğmasına sebep olmuştur. Sarayda hat, tezhip, minyatür ve cilt atölyeleri kurulmuş, bu atölyelerde devrin başta gelen yerli ve yabancı sanatkarları çalıştırılmıştır. Bu arada yabancı sanatkarlar ayrı atölyelerde görevlendirilerek Türk kitap sanatının dış tesirler altında kalması engellenmiş ve bozulup değişmeden gelişmesi sağlanmıştır (Cunbur, TKDB, XVII/3, s. 134).

İlk ciltçilik lonca teşkilâtı II. Bayezid zamanında (1481-1512) kurulmuştur. Böylece diğer sanatkarlar gibi bir zümre teşkil eden saray mücellitleri önce usta ve şâkird olarak ikiye ayrılmışlar, ustalar da kendi maharet ve kıdemlerine göre sermücellid, serbölük, seroda, kethüdâ, serkethüdâ gibi rütbe ve mevkiler almışlardır. Topkapı Sarayı ehl-i hîref defterlerindeki kayıtlardan, hassa mücellitleri sayısının bir ara elli kişiye kadar yükseldiği öğrenilmektedir. Ayrıca altın döğücü (zerküb) ve mürekkepçiler de (mürekkebî) Hassa Ciltçileri Teşkilâtı'na bağlı idiler. Hassa ciltçileri esas bölüklerinin dışında kemhacılar, çilingirler, divan kâtipleri gibi bölüklerde de yine ciltçi olarak görev almışlardır. Saray dışında serbest çalışan mücellitler ise Sultan Abdülaziz zamanına kadar halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin bulunduğu yerdeki çarşıda toplanmışlardı. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda Beyazıt Camii yanındaki 100 küçük ahşap dükkânda 300 mücellidin çalıştığını söylemektedir (Seyahatnâme, I, 609). XIX. yüzyıl sonundaki büyük yangında bu dükkânların hepsi yok olmuştur.

XVII. yüzyıla ait
şemsesinin
içi resimli
lake cilt
(TSMK, Emanet
Hazinesi,
nr. 1380)



Cildin Yapılışı. Bir kitabı ciltlerken yapılacak ilk iş, yaprakların üst üste getirilip birbirine dikilmesidir. Dikişte Türkler sarı ipek kullanmışlardır. Türk cildinde kitabın sırtı düz olarak bırakılır, kambura (bombe) yapılmaz. Sırtın üst ve alt köşelerine kitabı tutmak ve yaprakların dağılmasını önlemek için şîrâze örülür. Şîrâzenin altına deriden bir yastık konulur; sırta da bir bez parçası yapıştırılabilir. Kitabın kenarları keskin bir aletle tıraşlanarak düzeltilir.

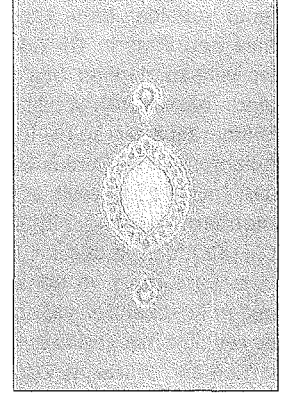
Cilt kapaklarının görünmeyen alt yapı maddesi mukavvadır. Özel olarak hazırlanan mukavva kitabın boyutlarında kesilir. Osmanlılar'da cildin derisi üzerine işlenecek olan şemse ve diğer bezemelerin zamanla bozulmaması için mukavvanın buralara rastlayan kısımları oyulur ve yerine daha incisi konulur. Ön ve arka kapaklar için yapılan bu ameliye, alt kapağın uzantısı olan mikleb için de aynıdır. Ardından kapaklara geçirilecek deri, kıvrım yerleri daha da ince olacak şekilde tıraşlanır ve yıkanıp gergin biçimde kurutularak mukavvaya kaplanır. Bu işlem iki şekilde yapılır. a) Kapaklar üzerine deri bütün olarak geçirilir ve mukavvadaki oyuklara dişi kalıpla bastırılmak suretiyle motifler kabartılır. b) Eğer şemse ve diğer bezemeler ayrı renk deri ile kaplanacaksa kapakların derisi mukavvada bulunan yuvaları 3-5 mm. taşacak şekilde kesilip yapıştırılır; değişik renkli deri yuvaya yerleştirilir. Deri üzerine kalıpla basılacak motiflerin iyi çıkıp bütün ayrıntılarına kadar görünebilme-

si için mukavva üzerine bol çiriş sürülür. Derinin altındaki bu çiriş tabakası yumuşak olduğundan kalbın oyuk kısımlarına iyice girerek kabartmalı bezemeleri meydana getirmesine yardım eder. Yapılan kapaklar gölgeli ve ılık yerlerde kurutulur.

Ön kapak sağa, mikleble beraber arka kapak sola açılır. Sırt ile kapaklar arasında, kapakların rahat açılmasını sağlamak için bırakılan boşluğa "mukat payı", kapaklar ile mikleb ve sertâb arasındaki boşluğa da "dudak" denir. Sertâb kitabın önünü korur; ucu üçgen şeklinde olan mikleb ise sertâbı tutarken kitap ile ön kapak arasına girer ve aynı zamanda okunmakta olan sayfayı tekrar bulabilmek için "müş'ir" olarak kullanılır.

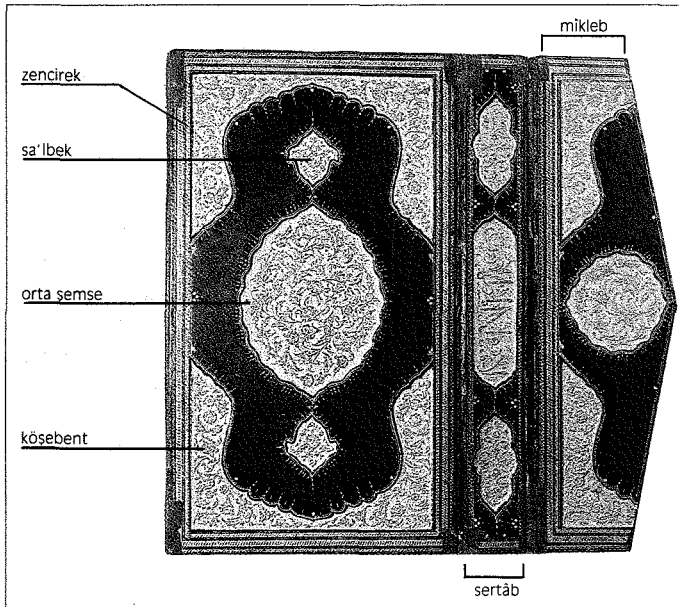
Malzeme. a) Deri. Cilt kapaklarında en çok kullanılan kaplama malzemesidir. En fazla koyun (meşin), keçi (sahtiyan) ve ceylân (rak), nâdiren de sığır derisi (kösele) kullanılmıştır. Anadolu Selçuklu ve Memlük ciltlerinde kahverenginin bütün tonları, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlılar döneminde kahverenginin yanı sıra kırmızı, vişneçürüğü, yeşil ve siyahın kullanıldığı görülür. Selçuklu ustaları kapakların dışında ve içinde genellikle aynı renkte, diğerleri ise aynı olduğu kadar farklı renkte derileri de tercih etmişlerdir. Deri özellikle kapak içlerinde, konunun uzmanı olmayan kişilerce kâğıt zannedilebilecek kadar inceltilerek kullanılmıştır. Eskiden elle yapılan inceltme işi bugün özel makinalarla yapılmaktadır.

Kösebentsiz
bevzi şemseli
bir murakka'
kâbı
(TSMK, Emanet
Hazinesi,
nr. 2324)



b) **Murakka' mukavva.** Kâğıdın bilinmediği zamanlarda ve ilk İslâm ciltlerinde deri ince tahta plakalar üzerine kaplanmıştı. Ancak kısa sürede ahşabın yerini özel olarak hazırlanan mukavva almıştır. Bu mukavvalar normal kalınlıktaki kâğıtların, birinin suyunun diğerinkinin aksine gelecek şekilde üst üste yapıştırılmaları ve muştayla döğülerek sıkıştırılmaları suretiyle elde edilirler ve iyice kuruduktan sonra tahta gibi sertleştiklerinden pek deforme olmazlardı. Bu kapak malzemesi hazırlanırken kâğıtların yapıştırıldığı tutkalın içine de ileride cildi kurtlanmaktan korumak için şap, tenekâr (boraks) ve tütün suyu gibi zehirli maddeler konulurdu. c) **İpek iplik ve ibrişim.** Kitabın yapraklarını birbirine tutturmak ve bunu da çok defa kâğıdın âharlı rengine uydurmak için ince sarı ipek iplik, kitabı daha çok sağlamlaştırmak için sırtın üst ve alt köşelerine örülen şîrâzelerde ise renkli ibrişimler kullanılmıştır. d) **Kakma altın, altın varak ve altın suyu.** Ciltler üzerinde çok sık rastlanan, belli bir kalınlığı bulunan ve bazan düştüğü görülen altın noktalardan, Anadolu Selçuklu eserleri başta olmak üzere Ortaçağ İslâm ciltlerinde kullanılan önemli bir malzemenin kakma altın olduğu anlaşılmaktadır. Son dönem Selçuklu ciltlerinde altın kakma noktalarla birlikte cetvel ve tahrirlerde de altın suyu (sürme altın) kullanılmıştır. Daha sonraki devirlerde bütün zemine fırça ile altın sürüldüğü veya varak altın yapıştırılıp üzerine motif basıldığı da görülmektedir.

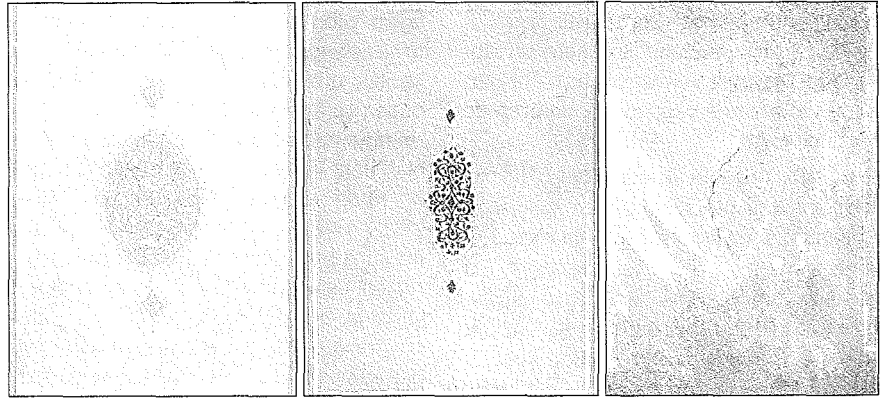
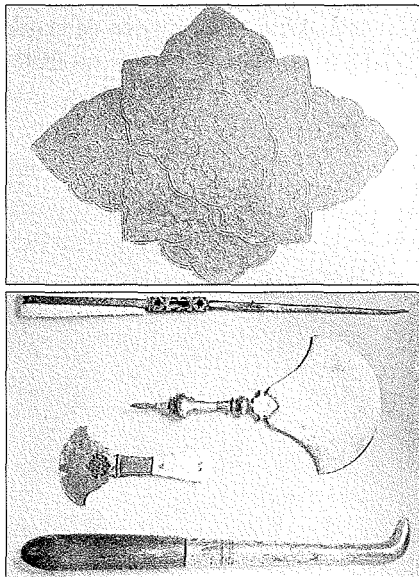
Cilt Yapımında Kullanılan Aletler. Küçük ve büyük kalıplar. Motiflerin deri üzerine kabartma olarak çıkmasını sağlayan alete kalıp denir. Metalden, tahtadan ve deriden yapılan kalıplar, kapak üzerindeki yerlerine göre "şemse kalıbı", "kö-



Bir cilt kapağının
kısımları

şe kalıbı" gibi isimler alırlar. Tahta ve metal kalıplar baskı sırasında bazan deriyi zedelediğinden Türk ciltçiliğinde daha çok deve derisinden yapılmış kalıplar tercih edilmiştir. Bazı ciltlerde, özellikle şemse ve köşebentlerle mikleb ve kapak içlerinde yekpâre büyük kalıplar kullanılmıştır. Bu durum, aynı ebat ve tezyinatta birden fazla cilt bulunmasından anlaşılmaktadır. Bunun dışında genellikle zencirekler, köşebentler, şemse iç dolguları ve sertâbın muhtelif yerlerinin süslenmesi için daha pratik olan küçük kalıplar kullanılmıştır. Bunlar birer defa basıldıkları gibi yan yana, alt alta, üst üste birçok defa basılıp zemini dolduracak şekilde de kullanılmışlardır. Bu kalıpların bazıları 5-6 mm. çapında çok küçük parçalardır; meselâ yuvarlak imza ve çiçek mühürleri böyledir. Yine yan yana gelmesiyle zencireği oluşturan "zencirek çivisi" de aynı kategoriye dahil edilebilir. Diğer aletler. Bunlara "kör alet", "yekşah", "teber" gibi isimler verilmektedir. Deri üzerinde sıcaklığın tesiriyle meydana gelen renk değişikliğinden bu aletlerin kızdırılarak basılmak suretiyle kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle kapakların yüzündeki geometrik desenlerle iri rûmiller bu tür aletlerle yapılmıştır. Çünkü kapağın her tarafında kalıbın sağladığı intizamı görebilmek mümkün değildir; simetrik motiflerde bu farklılık

Ciltçilikte kullanılan pirinç şemse kalıbı ile celik ve demirden yapılmış yekşah, teber gibi bazı aletler



Kenarları altın yaldız zencirekli, şemseli ve sa'ibekli bir cilt kapağı ile dikdörtgen şemseli köşebentsiz cilt kapağı (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2333, 2138) ve ilk Osmanlı ciltlerinden Fâtih dönemine ait bir örnek (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 500)

daha da belirgindir. Söz konusu aletler cetvel çekmek, basit motiflerle örgü ve geçmeleri yapmak için tek başlarına kullanılmak üzere imal edilmekle birlikte çok defa birbirlerinin yerine de kullanılmışlardır. Gerek büyük ve küçük kalıplar gerekse diğer aletler daima deri üzerine ısıtılarak basılmışlardır; eğer baskı altın varak olmadan yapılırsa buna "soğuk baskı" denir.

Teknik. Başlangıcından bugüne kadar cilt yapımında baskı, kakma ve boyama teknikleri kullanılmıştır. Baskı tekniğinde kalıpla ve küçük aletlerle yapılan iki çeşit uygulama vardır. Birincisinde motifler kalıba oyularak (dişi) işlenir ve baskı sonunda kabartma (erkek) olarak çıkmaları sağlanır. Küçük motifler ise daha çok çekiçle vurularak çıkarılır. Kakma tekniğinde varak altın veya biraz daha kalın düz levha halindeki altın, kuvvetli zamk sürülmüş deri üzerine konularak içi çukur, kenarları keskin yuvarlak bir metal aletle vurulmak suretiyle deriye çakılır. Bu teknikle süslenmiş örneklerde altın kaldırıldığı zaman deride izinin kaldığı görülür. Boyama tekniği ise ezilerek sıvı haline getirilmiş olan varak altının fırça ile deri üzerine sürülmesi ve kuruduktan sonra mührü ile parlatılması şeklinde uygulanmıştır. XV. yüzyıldan itibaren gerek Osmanlı gerekse Memlük ciltlerinde altının yanı sıra mavi boya da kullanılmıştır; Timurlu ciltlerinde renklerin daha çeşitli olduğu görülür.

Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Cilt. Anadolu Selçukluları'na ait en erken cilt örneği XII. yüzyılın sonları

na aittir. Bir Anadolu Selçuklu cilt kapağında, gerek kendinden önceki ve sonraki Türk ciltleriyle, gerekse diğer İslâm ciltleriyle bölümleri açısından farklılık görülmez. Fark cildin yapısından değil süsleme anlayışından ve bunun uygulanmasından gelmektedir. Selçuklu ciltleriyle Selçuklu üslubunu sürdüren ciltler incelendiğinde süslemelerin zamanın ahşap, çini, taş, maden ve minyatür sanatlarındaki motiflerle büyük bir paralellik gösterdiği görülür. Her İslâm cildi gibi Anadolu Selçuklu cildi de ön ve arka kapaklar, mikleb, sırt, sertâb ve iç kapaktan oluşur. **Kapaklar.** Anadolu Selçuklu ciltlerinde ön ve arka kapaklar çok defa ayrı karakterde süslenmiştir. Meselâ birinin geometrik motifli, diğerinin rûmîli yahut şemseli veya şemseleri yuvarlak ve oval olarak farklı yapıldığı görülmektedir. Bunların yanında her iki kapağı aynı karakterde olan ciltler de bulunmaktadır. Selçuklu ciltlerinde kapakların içleri, derinin altın varak veya zermürekkep kullanmadan kabartma desenlerle soğuk baskı tarzında süslenmesi sebebiyle kendine has bir özellik taşır. Bu süslemelerde, ağırlık rûmillerde olmak üzere bitkisel ve geometrik bir motif zenginliği görülür. **Mikleb.** Miklebler çok defa uzantısı oldukları arka kapaklar tarzında süslenmişlerdir; kapak tezyinatıyla ilgisiz olanları da görülür. Miklebe, kapak şemselerine benzer şemsenin dışında en çok kullanılan tezyinat unsuru hilâl ve mühr-i Süleyman'dır. Ayrıca zemini tamamen örgü ve geçmelerle doldurulmuş örnekler de bulunmaktadır. **Sırt.** Selçuklu ciltlerinde sırt daima

düz ve yumuşaktır; kamburalı örneklerle rastlanmaz. Sertâb. İlk dönem sertâb-larında tezyinat yoktur. Daha sonraları sade bir bezeme yapılmıştır; nâdiren de yazılı olurlar.

Ciltlerin Tezyinatı. Anadolu Selçuklu ciltlerinde, Türk sanatının bütün kollarında kullanılmış olan motiflerin hemen hemen tamamı aynen görülmektedir. Bu süsleme unsurlarının başlıcalarını şöylece sıralamak mümkündür: 1. Şemse. Cilt kapaklarında yaygın bir şekilde kullanılan ve daha çok rûmî, hatâyî ve geçmelerden meydana gelen ışınlı güneş motifleri biçiminde tanımlanabilecek olan şemselerde şu tipoloji tesbit edilmektedir: Düz yuvarlak, 4 dilimli yuvarlak, 6 dilimli yuvarlak, 8 dilimli yuvarlak, 10 dilimli yuvarlak, 12 ve daha çok dilimli yuvarlak, düz yuvarlak içinde mühr-i Süleymanlı, dilimli yuvarlak içinde mühr-i Süleymanlı, sade mühr-i Süleymanlı, yuvarlak içinde 5-8-10-12 kollu yıldızlı, 6 kapalı kollu yıldızlı, 8 kapalı kollu yıldızlı, merkezi 8-10-12 kollu yıldızlı ve tek veya çok merkezli geometrik zeminli, rûmîli, hatâyîli, yuvarlakta oval geçişe hazırlıklı, düz-ince oval, dilimli oval, klastişe yakın oval, zencir-i saâdetli, sekizgen, dikdörtgen. 2. Rûmî. Türk süsleme sanatlarının hemen her dalında eskiden beri kullanılan ve özellikle Anadolu Selçukluları tarafından çok sevilip geliştirildiği için "Anadolu'ya ait" anlamındaki rûmî adıyla anılan bu tezyinat unsuru, Orta Asya Türk sanatındaki hayvan figürlerinden kaynaklanmaktadır. İslamiyet'in kabulünden sonra stilize edilerek hayvanî karakteri tamamen kaybedilmiş ve soyut bir motif haline getirilmiştir (Akar-Keskiner, s. 179). Anadolu Selçuklu ciltlerinde rûmîler kapakların dışında, içinde ve mikleblelerde zemini tamamen kaplarken zencireklerde, şemse merkezlerinde ve diğer tezyinî unsurlar arasında da uygulanmıştır. Bu tezyinatın kullanıldığı en eski cilt 592 (1196) yılına aittir. XII. yüzyılın sonlarında başlayan bu uygulamanın Selçuklu üslubu içerisinde XV. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiği görülmektedir. 3. Geometrik süsleme. Türk ve Anadolu Selçuklu süslemelerinin en çok kullanılanı olan ve yaygın biçimde "arabesk" adıyla anılan geometrik bezemelerin menşeyinin Orta Asya Türk sanatına dayandığı bilinmektedir (bk. Strzygowski, s. 31-37). Geometrik motifler ciltlerin muhtelif yerlerinde mevzîi olarak veya zemini kap-

layan yıldız ağları şeklinde kullanılmıştır. Başlangıcı ve sonu belli olmayan, çok karışık gibi görüldüğü halde tam bir düzen ve âhenk gösteren bu yıldız ağlarının kâinat düzenini, her şeyin üstünde olan ilâhî iradeyi ve Allah'ın sonsuzluğunu ifade ettiğine inanılmaktadır (Ögel, s. 124, 146). Selçuklu ve Selçuklu üslubunu sürdüren geometrik tezyinatlı ciltlerin en eski örnekleri XII. yüzyılın ikinci yarısına, en yenileri ise XV. yüzyılın ikinci yarısına aittir. 4. Bitkisel süsleme. Diğerlerine göre daha az rastlanan bu süslemeye "hatâyî" de denilmektedir. Çok defa aslı anlaşılamayacak derecede stilize edilerek kullanılan bitkisel motifler Anadolu Selçukluları'nda oldukça sade görünümlüdür. Bu tezyinat Beylikler döneminde gelişmesini sürdürmüş, asıl zenginliğine ise Osmanlı sanatının klasik döneminde ulaşmıştır. Selçuklu ciltlerinde daha çok kapak içlerinde kullanıldığı görülen bitkisel motiflere miklebde de rastlanır. En eski örnek XIII. yüzyılın sonlarına ait olup miklebde ve rûmî ile birlikte kullanılmıştır. 5. Geçme ve girift örgülü süsleme. Diğer Türk ciltlerine oranla Anadolu Selçuklu ciltlerinde daha çok görülen bir tezyinat girift örgü ve geçmelerdir. Çok değişik uygulamaları olan bu tezyinata şemse zemininde, bordür ve zencirekte, geometrik yıldız ağları arasında ve özellikle mikleble köşebentlerde rastlanır. 6. Yazılı süsleme. Müslümanlığı kabullerinden sonra İslâm sanatının en büyük temsilcisi olan Türkler, diğer sanat kollarında olduğu gibi ciltçilikte de Kur'an yazısını tezyinî bir unsur olarak görmüşler, özellikle sülüs, nesih, küfî yazıları şemselerin içinde, zencireklerde veya doğrudan köşebentlerde, sertâbdâ, kapak içlerinde kullanmışlardır.

Bu ana süslemelerin dışında nokta, balık pulu, gamalı haç, çarkıfelek, zencir-i saâdet, hilâl, gülçe, zikzak, baklava dilimi, fırır, güneş kursu gibi çeşitli motifler de görülmektedir.

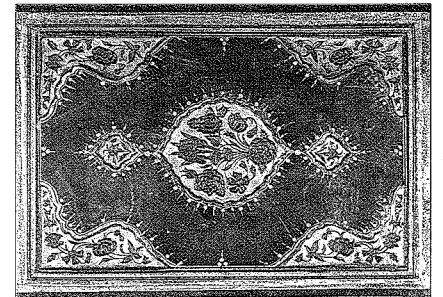
Osmanlılar Döneminde Cilt. XV. Yüzyıl (Erken Dönem). XV. yüzyıl, Anadolu Selçuklu cildinden Osmanlı cildine geçiş devridir. Osmanlı ciltlerinin ilk örnekleri Fâtih Sultan Mehmed zamanından kalmadır ve bunlarda Anadolu Selçuklu tesiri açıkça görülür. Ancak Fâtih'in özel kütüphanesi için yazılan kitaplar hattıyla, tezhibiyle, cildiyle, hatta kâğıdıyla Türk kitap sanatında o devre damgasını vuran başlı başına bir üslup oluşturarak yeni bir sanat çiğiri açmışlardır. Fâtih

döneminin ciltleri Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Memlûklerin son devirlerinde yapılanlarla benzerlik gösterirse de üslupları farklıdır. Fâtih devri Türk cildi için bir yükselme çağıdır ve ilk ciltçilik teşkilâtı da bu yükselmeye paralel olarak II. Bayezid zamanında kurulmuştur. Bu döneme ait ilk örneklerden birinin kapağında yer alan kabartma motiflerin altınlanıp teberle taranması suretiyle yapılmış süsler, o asırda eşine başka bir millette rastlanmayan sanat eseri niteliğinde ciltlerin meydana getirildiğini göstermektedir. Bu dönemde bazı kapak içlerinin yapılışında da değişik bir teknik uygulanmıştır. Bu teknik dış kapağın zıddı bir renkte olan iç kapak derisinin boya veya altınla süslenmesidir. Ayrıca kâti' tarzı iç kapaklar da bulunmakta, ancak bunların Timurlu ve Safeviler'inkiler gibi çok renkli olmayıp zeminde bir veya iki renk ihtiva ettikleri görülmektedir. Şemseler, yuvarlaklarına da rastlanmakla birlikte çoğunlukla ovaldır.

Bu devirde kahverenginin çeşitli tonlarındaki derilerin yanında kırmızı, vişneçürüğü, mavi, mor, neftî, zeytûnî, tahînî ve siyah deriler de kullanılmıştır; bunların bazılarında özellikle iç kapaklarda rastlanır. Ciltleri çoğunlukla üçlü yaprak (seberg), gonca, ıtır yaprağı, bulut, tepelik, penç, hatâyî, ortabağ (agraf), tığ, nilüfer, gül ve rûmî geçmeler süsler; manzara, girift tezyinat ve canlı motifleri pek bulunmaz. XV. yüzyılda deriden başka lake ve kumaş ciltler de yapılmıştır.

XVI. Yüzyıl (Klasik Dönem). XVI. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun her sahada olduğu gibi cilt sanatında da en muhteşem çağı olmuş ve bu yönden de klasik dönem adını almıştır. Ciltteki bu geliş-

XVIII. yüzyıla ait realist bitkisel motifli bir cilt (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 141)



me biraz da XVI. yüzyılın başlarından itibaren her renk deriyi üretebilen Osmanlı dericiliğinin gelişmesine bağlıdır. Belirli üslupların doğduğu bu dönemde tez-yinat İran ciltlerinin aksine bütün sat-hı kaplamaz. Alttan veya üstten ayırma şemselele cilde sade bir güzellik verilmiştir. Bu asırda şemselele sadece ovaldır. XV. yüzyıl ciltlerinde olduğu gibi kabartma şemse ile köşebentlerin arası çoğunlukla boş bırakıldığı halde bazan bunların aralarının kabartma veya halkâr tarzında motiflerle doldurulduğu mülemma' şemselele de yapılmıştır. Bu dönemde meydana getirilen deri görünümlü kumaş ve kumaş görünümlü deri cilt kapakları özellikle dikkat çekicidir. Kapak içleri XV. yüzyıl geleneğini devam ettirir. Bu asırda bordürler daha genişlemiş ve içlerine yuvarlak veya oval kartuşlar konulmuştur. Süslemelerde XV. yüzyıl motifleri de kullanılmakla birlikte daha çok klasik devrin bütün sanat kollarına hâkim olan stilize nar çiçeği, altılı çiçek, çintemani-bulut ve bilhassa tırtıllı yapılarak görülür.

XVII. Yüzyıl. Bu dönemde imparatorluğun duraklamasına paralel biçimde diğer sanat kollarında olduğu gibi ciltçilikte de bir duraklama hissedilir. Teknikte bir değişiklik yoktur; fakat gerek kompozisyonlarda gerekse motiflerin işlenmesinde bâriz bir gerileme görülmektedir. Kapakların bir kısmında köşebent ve bordürler kalkmış, şemselele dikdörtgen karakterli bir hal almışken bir kısmında da oval şemselele yapılmış, kenarına bordür yerine kalınca zencirek çekilmiştir. Klasik forma sadık kalan örneklerde ise sa'lbekler iyice büyüyerek köşebentlere yaklaşmıştır. Burada şemse ve köşebentlere işlenen motiflerle bordürlerin motifleri arasında bir âhenksizlik mevcuttur. Bu asırda genel olarak işçilikte de bir gerileme olduğu görülür. Fakat her şeye rağmen bu asrın cildi renk anlayışı itibarıyla asaletini muhafaza edebilmiş, altın ve muhtelif çiğ renkleri rastgele kullanarak zevksizliğe düşmemiştir.

XVIII. Yüzyıl. Bu asırda aradaki duraklama devrinden sonra yine klasik devrin

güzel örneklerine dönülmüş ve III. Ahmed zamanında (1703-1730), özellikle Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın teşvik ve desteğiyle çok güzel eserler meydana getirilmiştir. Bu dönemde klasik üslubun yanı sıra başka teknik ve üsluplarda da ciltler yapılmıştır. Lake ciltler. XVI. yüzyılda bazı güzel örnekleri görülen ve XVII. yüzyılda diğer cilt türleri gibi duraklama dönemi geçiren lake ciltler, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bol ve çeşitli örnekleriyle tekrar ortaya çıkmıştır. Bu cildin en büyük ustasının Ali Üsküdarî olduğu kabul edilir. **Realist motifli ciltler.** Bunlar biri zerdüz, diğeri klasik teknikli-realist motifli olmak üzere iki şekilde yapılmıştır. İkincisinde tarz klasik, motifler realisttir. **Yekşah ciltler.** Bu ciltlerde ise üslup klasik olmakla birlikte teknik yenidir; XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılda zîl-bahar süslemeli ciltler de bu teknikle yapılmıştır. **Barok-rokoko ciltler.** Bu asrın ikinci yarısında Avrupa tesirli barok-rokoko motiflerle süslenmiş ciltler yapılmaya başlanmıştır. Bu tarzda motifler deri üzerine fırça ile işlenmiştir. Bazı örneklerin zencireklerinde teberle yapılmış taramalar da bulunmaktadır. Genel olarak klasik devir cilt kapaklarında esas şema olan şemse ve köşebentler önemini korumuş, stilize süslemelerin yerine realist çiçek ve yapraklar yapılmış, bazan da bunun aksi örnekler meydana getirilmiştir.

XIX ve XX. Yüzyıl. XIX. yüzyılda klasik tarz deri kapak yapımı çok kötü örneklerle devam ederken XVIII. yüzyılın yekşah ve barok-rokoko ciltleri daha fazla rağbet görmüştür. Bu yeni usullerin klasik üslupla aralarındaki bağı tamamen kopardığı son devir Türk ciltleri için herhangi bir üslup ve mektepten söz etmek mümkün değildir. Cilt kapaklarındaki süslemeler bazan eski Türk motifleriyle yapılmış, çoğunlukla da Alman ve Fransız ciltlerinin etkisinde kalınmıştır. Bu son dönemde çok defa büyük preslerle modern aletler kullanılarak yapılan ciltlerde şu çeşitler görülmektedir: Deri aplike, deri rölyef, lake, yarım de-

ri-cilt bezi, yarım deri-ebrulu veya batikli, sunî deri, kâğıt kaplı.

BİBLİYOGRAFYA :

- Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 609; Kemal Çiğ, *Türk Kitap Kapları*, Ankara 1953, tür.yer.; R. Melül Meriç, *Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesikalar*, Ankara 1954, Mukaddime, s. V-VII, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Türk Sanatı Tarihi Vesikaları", *Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 768-775; M. S. Dimand, *A Handbook of Muhammadan Art*, New York 1958, s. 79-84; İsmet Binark, *Türk Cilt Sanatı*, Ankara 1968, tür.yer.; a.mlf., *Eski Kitapçılık San'atlarımız*, Ankara 1975, tür.yer.; A. Süheyl Ünver, "Anadolu Selçukluları Kitap Süsleri ve Resimleri", *Atatürk Konferansları V: 1971-72*, Ankara 1975, s. 79; M. Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London 1976, tür.yer.; Müjân Cuncur, "Türkler'de Cilt Sanatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 678-688; a.mlf., "Kanûnî Devri Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi", *TKDB*, XVII/3, Ankara 1969, s. 134-135; Azade Akar — Cahide Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif*, İstanbul 1978, tür.yer.; D. James, *Qur'ans and Bindings*, London 1980, tür.yer.; a.mlf., *Qur'ans of the Memluks*, London 1988, tür.yer.; D. Haldane, *Islamic Book-bindings*, London 1983, tür.yer.; a.mlf., "Book-binding", *Elr*, IV, 363-365; Emel Esin, "Bitig (İlk Devir Türk Kitap Sanatları)", *Kemâl Çiğ'a Armağan*, İstanbul 1984, s. 111-125; Semra Ögel, *Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyinatı*, Ankara 1987, s. 124, 146; Cahide Keskiner, *Türk Motifleri*, İstanbul 1990, s. 68; İnci A. Birol — Çiçek Derman, *Türk Tezyini San'atlarında Motifler*, İstanbul 1991, s. 179; A. Sakisian, "La reliure dans la Pers occidentale, sous les Mongols, au XIV^e et au début du XV^e siècle", *AI*, I (1934), s. 80-91; a.mlf., "La reliure persane au XV^e siècle, sous les Turcomans", *Artibus Asia*, sy. 7, Meisenheim [Glan] 1937, s. 210, 223; J. Strzygowski, "Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi", *TM*, III (1935), s. 31-37; Th. C. Petersen, "Early Islamic Bookbindings and Their Coptic Relations", *Ars Orientalis*, I, Baltimore 1954, s. 41-46; R. Ettinghausen, "Near Eastern Book Covers and Their Influence on European Bindings", a.e., III (1959), s. 113-131; Belkis Mutlu, "Türk Cilt Sanatına Toplu Bakış", *Akademi*, sy. 5, İstanbul 1966, s. 53-58; Şüle Aksoy, "Kitap Süslemelerinde Türk Barok-Rokoko Usûlü", *Sanat*, sy. 6, İstanbul 1977, s. 135-136; Oktay Aslanapa, "Osmanlı Devri Cild Sanatı", *Türkiyemiz*, sy. 38, İstanbul 1982, s. 12-17; "Cild", *SA*, I, 341-348; *TA*, XI, 4-5; XXX, 250-251; Pakalın, I, 292; III, 334, 615.



AHMET SAİM ARITAN